

BALLÉN RODRÍGUEZ, Juan Sebastián
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

@ jaballen@javeriana.edu.co

■ Recibido / Received
8 de octubre de 2021

■ Aceptado / Accepted
16 de diciembre de 2022

Resentimiento moral y deseo mimético en *Mentira romántica y verdad novelesca*, de René Girard^[1]

Resentment in Morality and Mimetic Desire. On Moral Vitalism in René Girard's Deceit, Desire, and the Novel

De la celebración de los 50 años de publicación de *Mentira romántica y verdad novelesca* cabe destacar el libro titulado *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and Literary Criticism* (2015), que en compilación hecha por Pierpaolo Antonello y Heather Webb, conmemora la ópera prima del filósofo. Para los investigadores este libro es un clásico porque propone una teoría comprensiva del deseo humano y su correspondencia con el fenómeno ético y social de la intersubjetividad. Partiendo de esta hipótesis de lectura consideramos en el presente ensayo que una teoría del resentimiento en la moral precede a las relaciones interindividuales que son leídas por Girard al momento de aplicar sus análisis del deseo mimético a las principales novelas modernas. En efecto, en las novelas, desde Cervantes hasta Dostoievski, los personajes de ficción definen sus relaciones interindividuales a través del «triángulo del deseo», un modelo comprensivo de la vida humana que se encuentra en la novela moderna (Antonello & Antonello, 2015, p. 10). La triangularidad de las relaciones humanas obedece al carácter relacional del deseo mimético.

PALABRAS CLAVE: René Girard, Gabriel García Márquez, identidad, diferencia, revolución, conversión.

From the celebration of the 50th anniversary of the publication of Deceit, Desire, and the Novel it is worth noting the book entitled *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and literary criticism* (2015), which, in a compilation by Pierpaolo Antonello and Heather Webb, commemorates the philosopher's first work. For researchers this book is a classic because it proposes a comprehensive theory of human desire and its correspondence with the ethical and social phenomenon of intersubjectivity. Starting from this hypothesis of reading, we consider in the present essay that a theory of resentment in morality precedes the interindividual relations that are read by Girard when applying his analysis of mimetic desire to the main modern novels. Indeed, in novels from Cervantes to Dostoevsky, fictional characters define their interindividual relationships through the «triangle of desire», a comprehensive model of human life found in the modern novel (Antonello & Antonello, 2015, p. 10). The triangularity of human relationships obeys the relational character of mimetic desire.

KEY WORDS: René Girard, Gabriel García Márquez, identity, difference, revolution, conversion.

1. INTRODUCCIÓN

Lo anterior quiere decir que el deseo es dinámico^[2] y su desenvolvimiento tiene lugar en los vínculos afectivos y sociales de la envidia, los celos, la venganza, los cuales brillan bajo el seguimiento de un modelo que es el motivo de la mediación y, en consecuencia, de la rivalidad. Si el móvil de la acción humana se encuentra en el deseo humano, la triangularidad muestra el carácter relacional y de rivalidad que experimentan los personajes de ficción. En otras palabras, el deseo mimético se explica en la dinámica triangular, y esta, a su vez, plantea una idea de la violencia definida como una relación social, que en lo sucesivo podrá ser identificada con propiedad en la vivencia del odio social o resentimiento.

Así las cosas, proponemos a continuación una lectura sobre la ópera prima de René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, buscando el diálogo con la apropiación de la tradición scheleriana sobre el resentimiento en la moral, cuyos antecedentes remontan a la concepción del odio y la rivalidad que propone Nietzsche, que son experiencias afectivas que caracterizan las conductas y los modos de vida de las personas en el entramado social de las relaciones humanas contemporáneas^[3].

Otra de las lecturas que buscamos cotejar en este escrito se encuentra en los insumos afectivos que subyacen a toda acción moral y que se identifican en el filósofo analítico Peter Strawson. Sin ser semejantes estos planteamientos tan distintos, buscamos reconocer en la diversidad de sus posturas la hondura filosófica que se encuentra en la teoría moral del resentimiento, la cual hace vecindad con la teoría del deseo mimético formulada por René Girard^[4].

En suma, buscamos demostrar en las siguientes líneas que el deseo mimético y el resentimiento moral son conceptos vecinos que se hacen explícitos en el análisis de Girard a las grandes novelas de la literatura moderna. Como se podrá apreciar a lo largo del estudio, esta vecindad nos permite pensar las formas de la violencia que caracterizan a los grandes relatos de la literatura moderna. Este gozne teórico que se plantea entre el resentimiento y la mimesis es una pista para resignificar el mundo del deseo y sus topologías según los casos de la literatura moderna.

De momento, y para desarrollar esta idea, se proponen los siguientes momentos de análisis: 1) se demuestra que la teoría estética de la triangularidad del deseo mimético (Gans, 1973) es un planteamiento que deriva en una teoría del conocimiento de lo humano; 2) se estudiará la rivalidad en el deseo interno y su relación con el resentimiento en la moral según los planteamientos de los pensadores Max Scheler, Friedrich Nietzsche y Peter Strawson; 3) partiendo de esta teoría del resentimiento, que toma curso en la idea de la rivalidad mimética, se propone un acercamiento a los modelos literarios de análisis que propone Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*; 4) por último, se muestran las implicaciones del resentimiento moral en el deseo mimético, particularmente en la propuesta de la estética triangular que elabora el antropólogo Eric Gans, como también en la teoría del engaño y la verdad novelesca que destaca Girard en su obra, unos conceptos filosóficos que son novedosos análisis de las concepciones de ficción y de verdad que se muestran en la obra literaria.

2. LA TRIANGULARIDAD DEL DESEO Y EL CONOCIMIENTO DE LO HUMANO

Desde la viva descripción que evoca Girard en el *Quijote*, se pone de presente que en la literatura cabaleresca es posible identificar las maneras que tiene el deseo de determinar su



dirección según la formulación geométrica del triángulo. En el caso de don Quijote, la trayectoria del deseo nace en el personaje de caballería hacia su identificación en el modelo: el *Amadís de Gaula*. La imitación del modelo es un proceso emulativo que pretende realizar en la propia persona, la existencia de un *alter* (otro) que produce fascinación y deseo de apropiación. Como ocurre para el cristiano, que su existencia se cifra en la imitación de Cristo, lo mismo se da en la emulación que desea realizar con plena lucidez y admiración el caballero de la triste figura frente a su mediador, un personaje ejemplar dentro de las historias de caballería.

El deseo es una potencia dinámica en las acciones que va realizando don Quijote en procura de la materialización viva de su ideal. En el desplazamiento, se ven envueltos en una relación triangular el modelo, el sujeto y el objeto. Pero, si bien los objetos pueden cambiar, los sujetos permanecen en un estado mimético hasta afectar a un tercero. Este fenómeno le ocurre a Sancho, ya que, una vez que se ve interpelado por el deseo de su señor, también busca un deseo semejante, una ínsula para gobernar. El deseo triangular se multiplica y fomenta el contagio. De ahí que Girard use la figura del triángulo como una manera de representar la dinámica del deseo en la literatura moderna. El deseo es una potencia poderosa que genera cambios en el comportamiento de los personajes que rodean al Quijote. Para Girard, «la pasión caballeresca define un deseo según el Otro, que se opone al deseo según uno mismo que la mayoría de nosotros nos enorgullecemos de disfrutar. Don Quijote y Sancho sacan del Otro sus deseos, en un movimiento tan fundamental y tan original que lo confunden perfectamente con la voluntad de ser Uno Mismo» (Girard, 1985 p. 11).

Según Antonello y Webb (2015), la teoría del deseo mimético es una apuesta fenomenológica que extrae las implicaciones cognitivas y epistemológicas de la novela no solo como manifestación cultural y literaria, sino como registro gnoseológico que da cuenta del comportamiento mimético de la vida humana. Para los intérpretes, una de las novedades teóricas del deseo mimético en el campo de los estudios literarios tiene que ver con el conocimiento de lo literario (*literary knowledge*), un conocimiento acerca de cómo la literatura aporta descripciones y teorías sobre el desenvolvimiento de las relaciones humanas.

La categoría de cognición en la literatura es usada para comprender lo que algunos modelos de la literatura moderna europea aportan en la comprensión de las dinámicas de las relaciones interindividuales, pero también, y de manera sobresaliente, en el estudio de un pensamiento encarnado en las novelas, el cual resulta autosuficiente sin ir más allá de la hermenéutica literaria, la lingüística, la sociología, la semiótica o la crítica literaria (Antonello y Webb, 2015, p. 12).

En este sentido, Girard, en *Mentira romántica y verdad novelesca*, anticipa el giro que acaece en la filosofía contemporánea a propósito de la relevancia de la narrativa para el pensamiento o, como se ha denominado a la corriente, *narrative thinking*, al proponer la literatura como un saber privilegiado en el conocimiento de la realidad humana. Esta preocupación filosófica ha sido notable en filósofos actuales, tales como Martha Nussbaum, Richard Rorty, Charles Taylor o Jacques Derrida (Antonello y Web, 2015).

Desde este giro de la filosofía contemporánea, se ha considerado que la literatura hace aportes definitivos sobre las verdades de la condición humana, las cuales resultan más reveladoras que cualquier otra forma discursiva representativa de las ciencias sociales, como las que podrían proponer la historia, la sociología o la antropología.

Frente a la crítica literaria, el pensamiento narrativo que emana de la teoría del deseo mimético propone un análisis filosófico que tiende a resaltar más las similitudes que las diver-





gencias. Para Antonello y Webb (2015), esta intuición metodológica adquiere todo su potencial en el estudio que propone *Mentira romántica y verdad novelesca* a las topologías del deseo (los celos o la envidia, por ejemplo), porque en estas experiencias se descubre el drama de la subjetividad cuando aparece la alteridad.

La idea de autonomía e identidad del hombre moderno es cuestionada de raíz con la existencia del otro y su realidad humana antagónica. Por otra parte, el deseo en general se relaciona con el conocimiento y la búsqueda de la identidad. Esta tendencia psicológica la corrobora Jacques Lacan (1901-1981), para quien los pacientes a menudo se apegan a sus deseos porque dan un sentido de propósito en la vida y dan forma a su identidad. El dolor que el deseo desencadena hace que las personas busquen la comprensión, lo que conduce al autoconocimiento y la superación personal, tal y como es representado en la literatura por los personajes de la novela de ficción *Don Quijote* o *Madame Bovary*.

Este análisis coincide con el propuesto por Girard sobre el deseo mimético, ya que el conocimiento surge en las fluctuaciones miméticas, inestables y fundamentalmente *no auténticas* que padecen los protagonistas de las novelas mencionadas. El conocimiento que surge en el análisis mimético de los deseos humanos, que afloran de manera contradictoria en los principales personajes de las novelas europeas estudiadas por Girard, está dominado por la opacidad y la errancia.

En síntesis, para Antonello y Webb, la oblicuidad epistémica hace parte del conocimiento novelístico, ya que el relato narra la lucha del ser humano por construir su identidad a través de la naturaleza engañosa de los deseos trenzados en el caos interindividual de las relaciones sociales (2015, p. 13).

En este orden de ideas, el deseo mimético es una teoría del conocimiento sobre el curso de la vida emocional de los protagonistas de las historias de ficción. En este sentido, la lectura sobre el deseo mimético en *Mentira romántica y verdad novelesca* desborda el análisis literario e incursiona desde una mirada cognitiva y ética en el problema del otro, escenario teórico axial en los estudios literarios de la actualidad. En lo sucesivo, denominaremos *fenomenología del deseo mimético*^[5] al interés manifiesto de la teoría mimética por mostrar el curso de esta actividad humana y sus conflictos: «Lo que estudian los novelistas modernos son las formas “subterráneas” de la lucha de las conciencias. La novela conforma el espacio de la mayor verdad existencial y social del siglo XIX porque es lo único que ha sabido dirigirse hacia las regiones de la existencia en las que se refugia la energía espiritual» (Girard, 1985, p. 103).

3. RIVALIDAD, DESEO INTERNO Y RESENTIMIENTO MORAL: SCHELER, NIETZSCHE Y STRAWSON

El curso fenomenológico del deseo se muestra en la literatura, pues, como propone nuestro autor, la relación entre el deseo y la mediación ha variado notablemente desde *Don Quijote*, de Cervantes, hasta *Las memorias del subsuelo*, de Dostoievski. Una variación que alude a la pérdida de distancia entre el sujeto que desea y su modelo. Mientras que en *Don Quijote* la mediación distante entre el personaje principal y su modelo pone de presente los ideales de una época feudal y caballerescas, en *Las Memorias del subsuelo* se revela la decadencia del

«hombre del subterráneo, auténtico despojo humano entregado a la vergüenza y a la servidumbre, ridícula veleta plantada sobre las ruinas de la humanidad occidental» (Girard, 1985, p. 89).

Pero ¿cuál es la fuente de la cual bebe la teoría mimética para considerar que el origen de las relaciones sociales se produce en el deseo de apropiación?, ¿de qué manera la hipótesis antropológica del hombre como animal mimético tendría una derivación fenomenológica? En el itinerario intelectual de René Girard, fueron notables los diálogos y el intercambio de opiniones con los estudiosos de la crítica literaria

Uno de estos acercamientos decisivos en la redacción de *Mentira romántica y verdad novelesca* tuvo lugar con el padre de la estilística moderna, Leo Spitzer, quien le enseña a Girard los trabajos fenomenológicos realizados por Max Scheler, fundamentalmente *El resentimiento en la moral* (1938). De inspiración nietzscheana, Scheler retoma el planteamiento esbozado por el vitalismo moral de Nietzsche y considera que el resentimiento en su perspectiva negativa se define como un deseo de hostilidad y venganza (Tomelleri, 2015, p. 9).

Max Scheler, en su investigación *El resentimiento en la moral*, destaca que uno de los aspectos que sobresalen en el análisis fenomenológico del resentimiento es la hostilidad, el cual es sentimiento de rivalidad hacia el otro. El rencor define la carga moral del resentimiento: «El “rencor” es, en efecto, ese enojo retenido, independiente de la actividad del yo, que cruza oscuro el alma, y acaba formándose cuando los sentimientos de odio u otras emociones hostiles reviven repetidamente; no contiene todavía ningún designio hostil determinado, pero nutre con su sangre todos los designios posibles de esta clase» (Scheler, 1938, p. 11).

En otra parte del mismo libro, el filósofo muniqués enlaza el resentimiento con un afecto de anormalidad en el ánimo que conecta con la venganza, la perfidia, la envidia y, en general, con un sentimiento de rivalidad que apunta al sometimiento del otro como un ser extraño y hostil:

El resentimiento es una autointoxicación psíquica, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene como consecuencia la producción de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes o recíprocos. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia. El punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza. Ya la palabra «resentimiento» indica, como se ha dicho, que las emociones aquí referidas están basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos; esto es, que se trata de reacciones motivadas por la extrañeza que produce el otro. El impulso reactivo que sobresale es el de la venganza, a diferencia de los impulsos activos y agresivos, de dirección no amistosa u hostil (Scheler, 1938, p. 15).

Para Nietzsche, el resentimiento es una irremediable experiencia del fracaso y es un aspecto reiterativo en la personalidad de las víctimas. Son constantes las críticas que lanza





Nietzsche contra la moral cristiana, las cuales tienen por raíz el señalamiento de que todo sistema de valores que promueve el altruismo o la humildad como expresiones depuradas de una moral de corte universalista ocultan el resentimiento y el odio hacia quienes se declaran señores de sí mismos. Por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* encontramos argumentos como los siguientes:

La moral, considerada como una autonomía del hombre. *Un buen escritor que pone su corazón en lo que escribe desea que otro venga a reducirle a la nada, exponiendo más claramente el mismo asunto y dando una respuesta definitiva a todos los problemas que le agitan. La joven enamorada desea corresponder con su fidelidad a la infidelidad de su amante. El soldado desea caer sobre el campo de batalla por la victoria de su patria, pues en el triunfo de la patria encuentra su propio supremo triunfo. La madre da al niño lo que ella misma se niega: el sueño, el alimento, en ciertas circunstancias, su salud y su fortuna. Pero todos estos ¿son estados del alma altruistas? Estos actos de moralidad ¿son «milagros» porque, según la expresión de Schopenhauer, son «imposibles y, sin embargo, reales»? ¿No está claro que en estos cuatro casos el hombre siente más amor por «algo de sí mismo», por una idea, por un deseo, por una criatura, que por «otra cosa de sí mismo», y que, por consiguiente, «secciona» su ser y hace de una parte un sacrificio a la otra? ¿Es algo «esencialmente» diferente cuando una mala cabeza dice: «Prefiero ser derribado que ceder a este hombre un palmo de camino?». «La inclinación a alguna cosa» (deseo, instinto) se encuentra en cada uno de estos cuatro casos, y ceder a esta inclinación, con todas sus consecuencias, no es, en todo caso, una acción «altruista». En moral, el hombre no se trata como un individuo, sino como un divdium (Nietzsche, 1953, pp. 49-50).*

Una fenomenología del sentimiento moral fue un descubrimiento en la filosofía de Nietzsche, en particular bajo sus reiteradas alusiones a una historia de los sentimientos morales que se destaca en obras como *La genealogía de la moral* (1887), *Humano, demasiado humano* (1878) o *Aurora* (1879-1881). En esta última obra, valga destacar el aforismo 34, donde se propone como origen de estos sentimientos el comportamiento mimético, que, a contrapelo de los conceptos morales, sugiere un distanciamiento frente a la moral fundada en principios racionales relacionados con la autonomía, el seguimiento al deber, etc.:

Sentimientos morales y conceptos morales. *Es evidente que los sentimientos morales se transmiten cuando los niños perciben en los adultos fuertes propensiones y aversiones frente a determinadas acciones y, como monos que son, imitan dichas propensiones y aversiones. En su vida posterior, donde se encuentran llenos de esos afectos aprendidos y bien practicados, consideran una cuestión de decencia el por qué postero, una especie de fundamentación de que esas propensiones y aversiones están justificadas. pero en ellas estas «fundamentaciones» no tienen nada que*

ver ni con el origen ni con el grado de sentimiento: uno se limita a conformarse con la regla de que, como ser racional, debe tener razones en pro y en contra y, en concreto, razones aducibles y aceptables, por cuanto la historia de los sentimientos morales es bien distinta a la de los conceptos morales. Los primeros actúan antes de la acción; los últimos solo después de la acción, en vista de la necesidad de manifestarse sobre ella (Nietzsche, 1996, p. 94).

Detrás de la intuición acerca de la fenomenología del sentimiento moral viaja buena parte de la filosofía moral a lo largo del siglo xx. A juicio de Paul Dumouchel (2015), serán los filósofos Max Scheler y Peter Strawson quienes asimilarán y potenciarán en clave fenomenológica la mirada del resentimiento moral en Nietzsche. Por ejemplo, Strawson, en su ensayo *Libertad y resentimiento* (1962), considera que las fuentes de la moral no emanan de la confrontación entre determinismo o decisionismo, voluntarismo o autonomía, sino de las experiencias reales de las personas sujetas a vivencias más inmediatas con los otros. Vivencias morales que aluden a actitudes y emociones donde se pone de presente una predisposición reactiva o violenta, la cual oscila entre la gratitud y el resentimiento:

Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como partícipes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar, a propósito de cada uno de estos respectos, así como de otros, en el tipo de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros de aquellos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos como reacción ante aquellos. En general, demandamos algún grado de buena voluntad o respeto por parte de aquellos que mantienen esas relaciones con nosotros, aunque las formas que solicitamos que adopte pueden variar ampliamente de caso a caso. La gama e intensidad de las actitudes que adoptamos como reacción ante la buena voluntad, su ausencia o su contraria no varían menos. He mencionado, de forma específica, el resentimiento y la gratitud: se trata de un par de actitudes que se oponen de un modo útil. Pero como es natural, hay todo un continuo de actitudes y sentimientos reactivos que se extienden ambos lados de estos y la que resulta ser el área más cómoda entre ambos (Strawson, 1995, p. 43).

El resentimiento hace parte de una teoría moral basada en la rivalidad interindividual y en donde tienen lugar las vivencias miméticas de la alabanza, el castigo, la indignación o la indiferencia. El resentimiento es una disposición moral negativa; es una mala predisposición que surge en la rivalidad que se genera en las relaciones que se traban con los otros. Para Strawson, el resentimiento es una vivencia de negatividad (conflicto) que se crea de modo interindividual. El resentido es un sujeto que experimenta el sentimiento de daño bajo el



aspecto de cierta actitud egocéntrica, la cual termina por señalar a los otros como los perpetradores de una violencia injustificada:

La indignación y la desaprobación, así como el resentimiento, tienden a inhibir, cuando menos a limitar, nuestra buena voluntad hacia el objeto de estas actitudes; tienden a promover una suspensión de la buena voluntad, al menos parcial o temporalmente. Lo hacen así en proporción a su fuerza; y su fuerza resulta en general proporcionada al sentimiento de magnitud de la ofensa y al grado en que la voluntad del agente se identifica con ella o en que le resulta indiferente (Strawson, 1995, p. 63).

Strawson coincide en estos términos con Nietzsche y Scheler, para quienes el resentimiento se muestra bajo el aspecto de una frustración. Para estos filósofos, el resentimiento hace parte de un lenguaje moral que se realiza en la cotidianidad que viven las personas, la cual, lejos de desaparecer de manera momentánea, cala hasta establecerse en experiencias vengativas de larga duración, que son fuerzas acumuladas en un sentir colectivo de odio y malestar, las cuales tienden a manifestarse con el paso del tiempo como revanchas sociales y vivencias relacionadas con el pánico colectivo, caldo de lo que será una posible persecución de chivos expiatorios (Dumouchel, 2015, pp. 15-26).

En este orden de ideas, para Girard, la lectura del resentimiento que viene de Nietzsche y pasa por Scheler pone de presente que el origen del juicio moral se encuentra en el deseo mimético, es decir, en las vivencias del resentimiento, la indignación o incluso la venganza. El resentimiento no es una propiedad intrínseca a las víctimas, sino que, como ha mostrado Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*, el curso de los deseos miméticos de los celos, las envidias y la vanidad afectan sin distinción a la totalidad de los modelos de humanidad que representan los personajes de ficción de las principales novelas modernas.

De rastrearse la fenomenología del deseo mimético que propone Girard como analítica filosófica de la literatura moderna, se tendrían que considerar los estudios sobre el resentimiento en Nietzsche y Max Scheler. En ambas apuestas filosóficas, el resentimiento lo presupone la rivalidad mimética. El despliegue de los sentimientos análogos a la posesión de bienes o personas solo se hace posible en la dinámica del conflicto. La vida de las sociedades democráticas que, bajo el plano de secularización, suele enmarcar la existencia social de las personas en función de un ideal de igualdad, libertad y fraternidad ve truncada su promesa de justicia social a causa del resentimiento (Ballén, 2021).

Scheler y Nietzsche coinciden en una definición de resentimiento desde la perspectiva de la violencia mimética, y ello es así porque la violencia del deseo mimético en el resentimiento parte de un odio autoinfligido que tiende a trasladarse al acusador (Pintor, 1978, pp. 262-263).

El conflicto interindividual del resentimiento queda probado en el desplazamiento del odio propio hacia un odio dirigido al otro. Esta dinámica de violencia individual y social es practicada indistintamente por los personajes de ficción estudiados por Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*. Para el filósofo español Antonio Pintor Ramos (1978), quien comenta los aportes hechos por los filósofos mencionados (Scheler y Nietzsche), describe del siguiente modo el núcleo reactivo que define al resentimiento:



Un autoenvenenamiento anímico que se desarrolla a partir de ciertos afectos, en sí naturales-vidia y venganza, principalmente, que, al ser reprimidos exteriormente por un sentimiento de impotencia, actúan hacia dentro y crean un perenne foco infeccioso; ello conduce a una conducta esencialmente reactiva y pasiva que lleva a un falseamiento de la imagen del mundo, a un talante de odio contra los valores y, finalmente, a una falsificación de la recta escala axiológica a favor de una escala subjetiva apoyada en nuestros intereses particulares (Pintor, 1978, p. 262).

Como se aprecia en el comentario citado, el resentido en cierta forma es víctima de la peste del autodesprecio que contamina el carácter, inoculando en otros el virus de esta violencia, donde predomina el odio autoinfligido y sus topologías miméticas de la envidia y la venganza. La axiología del resentido deconstruye todos los valores de igualdad y justicia que han defendido los modelos liberales del ordenamiento social.

Por ejemplo, para Tomelleri (2015), las instituciones democráticas, con sus aspiraciones seculares de neutralidad valorativa o de secularización, están habitadas por las experiencias del resentimiento, deseo mimético que revela la incapacidad del hombre para abandonar su egoísmo particular y asumir una voluntad general donde prime el orden, la corrección o la justicia. Nietzsche es quien describe desde una perspectiva negativa al resentimiento. Lo define como la enfermedad de los débiles. El resentido es tal a causa de su propia inferioridad. El uso de valores sociales como el perdón o la misericordia son disfraces de un comportamiento vengativo que oculta las verdaderas intenciones del revanchista social; el resentido es quien aprovecha el desprecio por el más débil y hasta su tolerancia como una oportunidad de reivindicación social, situación que lo hace actuar desde la conspiración, ya que mediante el engaño es posible acortar la brecha entre las víctimas y los victimarios, los débiles y los fuertes.

El resentido no es un hombre libre, sino que vive en codependencia con la violencia del agresor, que ha despreciado su ser moral, fundado en una suerte de egocentrismo ético (individualismo, mito de la autonomía, idolatría o narcisismo, diríamos con Girard). La filantropía que se respira en el humanitarismo de corte liberal o republicano no se resuelve en favor de la solidaridad con las víctimas, sino que se muestra como resentimiento fallido. La potencia motivadora que explica el resentimiento como un simulacro de igualdad o humanitarismo es el deseo mimético o la tendencia psíquica y moral a ver el otro como un rival. Este falso comportamiento que reviste al resentimiento tiene dos maneas de mostrarse según las apuestas filosóficas mencionadas: para Nietzsche, el resentimiento es una cualidad moral del cristiano, que convierte la debilidad en una fortaleza; para Scheler, es en la vida burguesa donde el resentimiento adquiere los aspectos de la mentira y la hipocresía.

En este sentido, la apuesta girardiana se inscribe en la perspectiva de análisis sociológico, moral y fenomenológico propuesta por el filósofo muniqués, para quien la vida del hombre burgués, tal y como queda descrito en *Mentira romántica y verdad novelesca*, obedece al conflicto mimético y su manifestación en las topologías del deseo. Estas vivencias del deseo mimético son identificables en los dramas de los personajes de las novelas modernas cuando atraviesan por las violencias típicamente burguesas de los celos, la vanidad, el desdoblamiento, el dandismo, la hipocresía, etcétera (Dumouchel, 2015, pp. 22-26).



4. ODIOS SOCIAL Y RESENTIMIENTO EN LA LITERATURA MODERNA

La triangularidad de las relaciones interindividuales es una forma universal que sitúa la interacción de los personajes de ficción en su manifiesta oposición y violencia recíproca. Para demostrarlo, Girard usa diversas piezas literarias del canon europeo y propone el mundo deside-rativo de las pasiones negativas, como los celos, las venganzas, los homicidios, los feminicidios, etc., como manifestaciones de la conflictividad social. Esta teoría posee la plena capacidad de dar cuenta de los dramas subyacentes a las relaciones humanas en un contexto social caracterizado por la emancipación del individuo, la lenta desaparición de los referentes morales y metafísicos que cimentaron Occidente bajo el dominio de las religiones, el advenimiento de la burguesía y la consolidación de un proceso de racionalización de las instituciones y las prácticas sociales que configuran el estilo de vida moderno. En síntesis, el buen novelista es, al mismo tiempo, un fenomenólogo de la vida humana relatada en la invención novelesca: «La tarea de dilucidar estas relaciones corresponde a una “fenomenología” de la obra novelesca. Esta fenomenología no debe tomar en consideración las fronteras entre las diversas obras. Pasando de una a otra con absoluta libertad, intenta acompañar el mismo movimiento de la estructura metafísica: intenta establecer una topología del deseo según el Otro» (Girard, 1985, p. 89).

La reflexión mimética sobre la literatura no es ajena al problema de la intersubjetividad en los personajes de las producciones novelescas. De la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard realiza una visión fenomenológica que da cuenta de la fábrica humana que son las relaciones interindividuales, las cuales suelen caer en la conflictividad y el caos. Una fenomenología que sigue de cerca el desenvolvimiento de los deseos humanos, trenzados en el conflicto de las mediaciones internas (esto ocurre cuando la relación interindividual es muy cercana) y externas (ello se da cuando las relaciones están mediadas por la distancia), tal y como expone Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*:

Las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales —dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias—. Hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra (Girard, 1985, p. 15).

El modo de aparición de esta fenomenología mimética tiene unas maneras muy particulares de mostrarse en la obra girardiana. El estudio sobre las topologías del deseo mimético en las obras novelescas destaca la dinámica amo-esclavo que genera el deseo interno. Una de las notas predominantes del deseo interno es la rivalidad y la violencia recíproca, y es allí donde mejor se aprecia mejor esta fenomenología de lo otro.

El capítulo dedicado al amo y al esclavo en *Mentira romántica y verdad novelesca* pone al descubierto que en el *Quijote*, de Cervantes, y en *Rojo y negro*, de Stendhal, es posible rastrear el carácter contagioso del deseo metafísico. En el primer caso, los personajes que intentan auxiliar al protagonista de la novela caen irremediabilmente en la misma locura:



Sansón Carrasco, el bachiller que, afectado por la locura del Quijote, decide auxiliarlo, de tal modo que, en el episodio de la afrenta, este termina igualándose a la enfermedad de su rival haciéndolo caer de bruces; un suceso análogo le ocurre a Altisidora, la doncella, que, simulando un enamoramiento para sanar su enfermedad, se encoleriza cuando este la rechaza. La locura de don Quijote es contagiosa^[6]. Desde una perspectiva fenomenológica del otro en la obra novelesca, cuando la cercanía entre el mediador y el héroe desaparece, el contagio se convierte en una violencia socialmente reduplicada. Además de la pérdida de las distancias, acaece el desconocimiento, situación que obedece al carácter contagioso de la imitación: se llega a la violencia por un falso seguimiento en la apropiación del ser de otro. Este fenómeno psíquico se realiza en medio del desconocimiento, situación que suscita sentimientos análogos, como los relacionados con la vanidad (en el caso del bachiller) o los celos (en el caso de la doncella):

En el universo de la mediación, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar. Mediador sin saberlo, es posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta. Así pues, se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo. Lo que en un principio solo era quizá para él un mero capricho se convertirá en una pasión violenta. Todo el mundo sabe que el deseo, al verse compartido, se reduplica. En ese momento, dos triángulos idénticos y de sentido inverso se superpondrán entre sí. El deseo circulará cada vez más rápidamente entre los dos rivales, aumentando de intensidad a cada vaivén, como la corriente eléctrica en una batería que está cargándose (Girard, 1985, p. 93).

La relación amo-esclavo es la misma que se produce entre el mediador y el modelo. Los roles se invierten, de tal modo que el modelo puede devenir esclavo, mientras que el mediador se torna amo. Esta descripción fenomenológica del deseo mimético pone toda su fuerza dinamizadora en la imitación del otro. La fascinación que ejerce el ser de otro es motivo de copia y duplicidad. Cuando esto ocurre, las diferencias se borran y adviene la violencia recíproca. Como ocurre con el bachiller y la doncella en el *Quijote*, en *Rojo y negro* persiste la disputa alrededor de otro ser, que fascina y despierta la envidia. Julien Sorel es disputado por los dos hombres más poderosos de Verrières: el prefecto de la clínica de reposo, Valenod, y el alcalde, M. de Rênal. Ambos desean con violencia recíproca la posesión de las cualidades del joven preceptor, recomendado por el abate por sus conocimientos en latín. La persecución y la simetría que esta violencia produce es el germen de la imitación negativa, un lastre que cargan las sociedades modernas y que conducen a sus héroes y a sus antagonistas hacia el atolladero. El deseo interno o la violencia recíproca caracteriza la mostración de la fenomenología del otro. Esta se desata en la triangularidad de las relaciones desiderativas que practican los personajes de la ficción novelesca: cada cual ve en el otro un perseguidor atrocemente cruel. Todas las relaciones son simétricas; la pareja se creía separada por un abismo insondable, pero no se puede decir de uno nada que no sea igualmente cierto del otro. Es la estéril oposición de los contrarios, cada vez más atroz y cada vez más inútil a medida que los dos sujetos se aproximan el uno al otro y se intensifica su deseo (Girard, 1985, p. 93).



4. ESTÉTICA TRIANGULAR, TEORÍA DEL ENGAÑO Y LA VERDAD NOVELESCA

4.1. La estética triangular

Una de las grandes invenciones teóricas que propondría la teoría mimética a la estética ha sido propuesta por el antropólogo Eric Gans bajo el sugerente título de *Estética triangular* (1973). En efecto, la dialéctica triangular es el núcleo de la teoría mimética y se caracteriza por proponer una nueva concepción de humanidad. Y ello es así porque la metafísica clásica definió el sujeto en su relación unidireccional con el objeto. El contenido de esta relación puede ser conocido de manera intelectual, la cual ha sido la posición cognitivista del idealismo, o puede ser práctica y útil socialmente, afirmación que haría el materialismo. En ambas perspectivas, se privilegia una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto que afirma en todas sus formas la identidad del sujeto.

Sin embargo, el punto de vista del pensamiento girardiano parte de las relaciones triangulares en donde el sujeto se construye a partir de una relación más originaria que tiene por mediación al otro (Gans, 1973, pp. 555-556). Esta relación interindividual no corresponde a la dialéctica cognitiva del idealismo ni tampoco a su versión práctica del materialismo.

Esta relación primitiva se entiende como deseo; pero no es el deseo por apropiarse del objeto, sino por una mediación donde el deseo se dirige hacia el acaparamiento del ser del otro. Así las cosas, el ser originario no se encuentra en la identidad que descubre el sujeto consigo mismo bien sea a través del conocimiento del objeto, o bien a través de su uso en la vida práctica, sino que este ser tiene que ver con el deseo por la apropiación de la existencia de otro ser. El descubrimiento teórico de esta visión triangular del deseo genera dos implicaciones notables para una estética triangular: en primer lugar, plantea la disolución de la idea del yo por el advenimiento del otro y, en segundo lugar, genera una descripción muy real de esta relación a partir de la hostilidad y la rivalidad que desata el ser del otro, que se pone de presente en los análisis que propone Girard de las novelas de los siglos XVIII y XIX. Para Eric Gans, la *mímesis estética* puede ser ordenada en tres momentos articuladores (1974, p. 576):

- a) La aparición del otro, en cuanto que aparición concreta, puede ser separada de toda realidad substancial; ella es entonces esencialmente imitable (momento positivo y natural de la mímesis).
- b) La aparición del otro, en cuanto que revelación de su ser substancial, constituye una garantía de su manera de manifestarse bajo su presencia. En consecuencia, la imitación de este aparecer debe dar acceso a su ser (momento negativo de la imitación, ya que busca la apropiación del ser del otro o de su totalidad).
- c) La apariencia del otro, en cuanto que dependencia ontológica de su ser, implica la apropiación de un ser que no se posee y por ello se desea (momento negativo o normativo de la mímesis).

4.2 La teoría del engaño

Una de las implicaciones sociológicas desencadenadas por esta fenomenología del otro tiene que ver con la descripción del estilo de vida burgués. Para Girard, uno de los comportamientos



más sobresalientes de la burguesía consiste en el engaño, que tiene su origen en la vanidad. Es la mentira que practican M. de Rênal y Valenod, la práctica moral que se impone en los deseos de contratar al precio más elevado los talentos de Julien^[7]. La satisfacción de su deseo se prolonga por la rivalidad mutua. Ambos viven de una ilusión de prestigio que deriva en la adquisición de las virtudes del aventajado. Nada se conoce sobre los verdaderos motivos de Julien, solo se sabe que estos tienen un precio y el que mejor pague por ellos se adueñará del sujeto.

La mirada del hombre burgués de la vida del otro es la del desprecio y la envidia^[8]. La doble mediación es la disputa que libran los burgueses alrededor de la vida de un sujeto que comienza siendo valorada como positiva para luego devenir en negatividad, esto es, en la reificación del ser del otro (objetivación) a través de los deseos de poder y prestigio que imponen los adinerados sobre la vida de los otros:

Julien vale lo que vale, pero su valor no tiene nada que ver con sus primeros éxitos. Los artífices de su carrera no experimentan respecto a él ningún interés auténtico, ningún afecto sincero [...]. Es su rivalidad lo que garantiza a Julien aumentos de salario y perspectivas de futuro [...]. El verdadero burgués solo cree en las simplezas desagradables. Convierte incluso la simpleza desagradable en el criterio de toda verdad. En la mediación doble, no se desea tanto el objeto como se teme verlo poseído por otro. Al igual que los restantes elementos de un universo que el burgués quisiera ver completamente «positivo», la propia trasfiguración del objeto deseado se ha hecho negativa (Girard, 1985, p. 95).

La doble mediación produce víctimas. Como ocurre en el caso de Julien, el otro, en sus atributos más sinceros y nobles, es negado, para ser habilitado como un producto que tiene un precio en el mercado, según los deseos de apropiación que se disputan los hombres más ricos del pueblo: «Todo deseo según el *Otro*, por noble e inofensivo que nos parezca en sus comienzos, arrastra poco a poco a su víctima a las regiones infernales» (Girard, 1985, p. 97). La posesión del otro es una ilusión, una mentira incrementada por la rivalidad mutua. El contagio del deseo metafísico se torna en un torbellino de engaños que caracteriza al deseo de apropiación, de tal modo que los modelos y las copias se renuevan alrededor de la vida social del burgués. Este modo de vida promueve el éxtasis, la fascinación por el ídolo y, en consecuencia, la posesión de la última moda social: «Afirmamos que en el origen de un deseo siempre existe el espectáculo de otro deseo, real o ilusorio» (Girard, 1985, p. 98).

El espectáculo de ese deseo del otro puede manifestarse fenoménicamente de dos maneras: en la ilusión y en la realidad. Cuando la fascinación por el ser del otro se torna en una imagen distorsionada, decimos que la novelística logra mostrar que la historia de la subjetividad en el mundo moderno corresponde al mito de la autonomía. Un mito en el que el idealismo y el positivismo filosófico aprecian a un individuo confrontado con la colectividad; a pesar de que ambas corrientes se proponen sobrevalorar la existencia de esta subjetividad emancipada, los novelistas logran narrar que esta vida es vacía y solitaria y conduce hacia la auto-destrucción (Girard, 1985, p. 103).

Profundizando en el mito del yo, descubrimos que en *Mentira romántica y verdad novelesca* el deseo mimético (o deseo metafísico, que es contagioso, violento y mítico) deviene





idolatría (Dubouchet, 2018, p. 17). Ello ocurre cuando el deseo de un individuo busca afanosamente apropiarse de un deseo que le pertenece a otro. El deseo se hace más complejo porque su manera de relacionarse no se satisface con la posesión de un objeto, sino que permanece enquistado en una dinámica violenta de acaparamiento. A este deseo Girard lo denominó *deseo metafísico*. Pero la tentativa de apropiación metafísica es la muerte de Dios. Se trata de una trascendencia desviada, porque su recorrido no se dirige a lo divino, sino que permanece atado a la mundanidad que se muestra en el otro. El otro es el modelo, es el mediador de una persecución por la apropiación que se torna idolatría, situación que en la práctica desacraliza el deseo metafísico, convirtiéndolo en un deseo mundano.

Según Dubouchet (2018), la historia del individualismo occidental, desde Descartes hasta Nietzsche, confunde la relación con lo divino con el deseo metafísico, que proyecta a la humanidad de manera prometeica hacia la figura objetivada de Dios en el hombre (que corresponde al mito de la autonomía del sujeto). Sin embargo, este deseo idolátrico no es más que la fascinación por la muerte. Como fue considerado por Sartre, «el proyecto del hombre al ser fundamentalmente Dios» (Dubouchet, 2018, p.18) deviene en violencia y voluntad de aniquilamiento. Empero, este es un proyecto que depara el fracaso, pues el ser no puede originarse de la nada. En el esfuerzo del hombre por conquistar la trascendencia se pone de presente su crisis de identidad; en otras palabras, en las exigencias de autoafirmación se imponen la errancia y la opacidad, de tal modo que el afán de ser-otro hace que la trayectoria mimética conduzca a la vida moral del sujeto moderno a la inercia y la aceleración de su propia muerte. La mentira o mala fe es un encuentro donde Girard y Sartre hermanan sus posturas existenciales sobre el deseo, el ser y la mentira, pues en el encubrimiento y la mentira (mala fe), en lugar de descubrir la posibilidad para que el hombre elija y defina su futuro, este se enfrenta a la frustración y el fracaso. El proyecto individual de la autorrealización se trunca a causa de la desviación del deseo metafísico, que, como ha mostrado la literatura moderna, expone al héroe en dirección de múltiples crisis anímicas que desfiguran su carácter, como ocurre, por ejemplo, en los idealismos de don Quijote y Mme Bovary o en las tendencias realistas hacia la supervivencia y el revanchismo social en personajes como Julien Sorel o Raskolnikov. La crisis que surge con el deseo metafísico es la misma crisis que se origina con el individualismo, pues la voluntad de autodivinización es una voluntad de autodestrucción (Girard, 1961). El deseo metafísico en *Mentira romántica y verdad novelesca* conduce a la muerte (Dubouchet, 2018, p. 18). Uno de los diagnósticos ofrecidos por la literatura moderna a propósito del desenvolvimiento de la individualidad tiene que ver con el narcisismo:

El sujeto del deseo es una víctima de lo que Proust llamó una verdadera «sed del otro», comparable a una tierra demasiado árida donde conseguir la más mínima gota de agua para empaparse en ella [...]. El héroe Dostoievski, como el héroe de proustiano, sueña con absorber, para asimilar la más mínima gota de agua para empaparse en ella... El héroe Dostoievski, como el héroe de proustiano, sueña con absorber, para asimilar al mediador (Girard, 1976, pp. 56-69). Es por eso que el deseo desgarrado del sonido entre el yo, y otro que parece cada vez más soberano, más autónomo que el yo» (Girard, 1976, p. 10). A esta lógica, sigue respondiendo al narcisismo: [...] Girard explica el narcisismo por esta «autonomía metafísica» simulada

por el narcisista: es la estrategia de la chica coqueta cuyo paraíso es poner a todos sus admiradores en el infierno» (Girard, 1976, p. 10; Dubouchet, 2018, pp. 19-20).

Del narcisismo pasamos a la fascinación enfermiza por el otro, que es el modelo de toda interpretación esquizofrénica. La literatura se ha referido a esta fascinación que produce el otro por su carácter inasible, por ejemplo, en las plumas de Nerval al decir que «yo soy el otro» o en Rimbaud, quien en su poesía hacía alusiones semejantes al decir «yo es otro» (Dubouchet, 2018, p. 20). En la búsqueda de esta autonomía metafísica, el rival aparece como un medio en el que se establece una distancia más abismal entre el yo y aquello que se desea imitar. Este abismo es, con propiedad, el drama del individualismo moderno, identificado como una enfermedad social por el pensamiento existencialista. Jean Paul Sartre hizo mención del distanciamiento con el rival como la imposibilidad real para asir al otro. Para el francés, el «otro es por definición lo escurridizo, él me busca cuando ya me fui, y me voy cuando él me busca» (Dubouchet, 2018, p. 20). De ahí que se plantee una ligera modificación al *dictum* sartreano formulado en su obra de teatro *A puerta cerrada*, según el cual el infierno son los otros, por aquello otro formulado por el pensador Gabriel Marcel, para quien el paraíso son los otros, entendiéndolo con ello no la posibilidad de una redención y perdón entre los más cercanos, sino la mentira del mundo social que semeja un paraíso ilusorio en el que prestamos nuestras voluntades a seres fantasmáticos, es decir, que existen en los delirios de nuestras propias maquinaciones miméticas.

4.3. La verdad novelesca y la teoría del reconocimiento

La teoría del deseo que se propone en *Mentira romántica y verdad novelesca* descubre que, en la literatura moderna, se narran los conflictos de las relaciones humanas, marcadas por un deseo de imitación, situación que traslada el estudio del deseo humano de la perspectiva de objeto del deseo a la relación personal y social que se genera entre los personajes de ficción (Johnsen, 1981). El drama de la ficción novelesca es la escenificación de la violencia en el nudo mismo de la vida social. Los personajes de las novelas modernas unas veces logran distanciarse de su modelo de emulación sin perder de vista la conexión espiritual e imaginaria, como ocurre en los casos de don Quijote y Mme Bovary^[9]. En otros personajes de ficción, la mediación externa desaparece a causa de la proximidad generada en la voluntad de apropiación del deseo del rival, el cual es emulado en la conflictividad de los deseos de vanidad, venganza, celos o resentimiento, que se identifican en las historias noveladas de Stendhal, Marcel Proust o Dostoievski, por ejemplo, en novelas como *Rojo y negro*, *En Busca del tiempo perdido* o *Los endemoniados*.

En este orden de ideas, el deseo recae en la apatencia del ser que irradia el otro. El deseo de apropiación genera el conflicto mimético y es una variable fenoménica del deseo planteada por la realidad novelada. Efectivamente, la realidad novelesca desmitifica el idealismo filosófico de la autonomía del sujeto, mostrando la debilidad de un ego que persigue la idolatría y el narcisismo. La divinización del hombre es una estructura sólida que se desvanece en el aire al aparecer el otro como potencial en la rivalidad mimética. Es la servidumbre en la que cae





la relación antagónica entre el mediador y el modelo la verdadera forma en la que se revela la subjetividad como confrontación y lucha. En este intercambio hostil entre el Yo y el Otro aflora el drama de la intersubjetividad del hombre moderno. En este sentido, Girard hace una mención a la teoría del reconocimiento de Hegel, señalando que, mientras que la dialéctica del amo y el esclavo describe las relaciones de señorío o servidumbre a partir de la fuerza física y del honor, en las novelas la teoría del reconocimiento se muestra en los juegos miméticos; las trayectorias del deseo ponen en evidencia una fuerza psíquica y moral no menos violenta que la física. La teoría del reconocimiento en la realidad novelesca es por definición el engaño y la hipocresía. El sujeto y su relación conflictiva con el mediador, al cual se anhela imitar hasta llegar a ser uno con él, muestra la violencia psicológica que ejerce este reconocimiento conflictivo entre el deseo de ser y aquello que es objeto de admiración. La relación amo y esclavo, propiciada por la dinámica del deseo que se produce entre el personaje de la ficción novelesca y su modelo de imitación (si la mediación es externa) o su rival y antagonista (si la mediación es interna), da cuenta de que el reconocimiento es por definición algo más que la salida del sujeto de sí mismo; tal dinámica muestra la violencia que atraviesan los personajes de la ficción novelesca. Para nuestro pensador:

La violencia misma es mimesis, imitación del mediador en su calidad de obstáculo, irresistible reciprocidad entre todos los elementos de la estructura mimética [...]. El deseo tiene en cuenta sus propios desengaños, pero no por ello se altera su mecanismo; esta conciencia de la desilusión no sirve sino para agravarlo, pues el deseo rechaza siempre y en cada momento la única solución que se le impone como necesaria y que consistiría en reconocer su fracaso esencial, en renunciar a sí mismo. Por no desesperar nunca bastante de la mediación, el deseo se adhiere de manera cada vez más estrecha al mediador, lanzándose a una servidumbre que empeora a cada paso. El modelo se convierte en obstáculo sin dejar, no obstante, de ser modelo. Hay en esto como una especie de nudo corredizo en el que el deseo se ahoga y que él mismo aprieta sin cesar. A la conversión del modelo en obstáculo sucede la conversión del obstáculo en modelo, una verdadera pasión por el obstáculo, lo que la psiquiatría llama masoquismo, que se agranda, se invierte, se redobra y se exaspera en la difuminación cada vez más completa de objeto y en la creciente reciprocidad de ambos mediadores-obstáculo, los dobles (Girard, 1975, p. 10).

La rivalidad mimética que aparece en las principales novelas modernas muestra que la dinámica del reconocimiento aflora sobre el modo de una verdad humana. Una característica de las culturas es la permanencia de los conflictos que escalan a la violencia; esta se muestra bajo el aspecto físico y psicológico que se desata entre sujetos y grupos que mantienen una rivalidad con el otro (Solarte, 2016, p. 229). Hegel pone el acento en las relaciones de poder, señorío y servidumbre, pero en las novelas que estudia Girard podemos apreciar otros conflictos. Tal teoría del reconocimiento que vincula la propuesta mimética con lo más granado de la filosofía moderna ha sido leída desde una doble perspectiva. De un lado, se ha considerado que la mimesis conflictiva lleva a un cuestionamiento radical sobre las posibilidades de auto-

afirmación o emancipación que fueron proclamadas por los intelectuales ilustrados o desde el idealismo platónico; de hecho, es posible considerar una teoría de la libertad humana desde una perspectiva ontológica de la acción que se encuentra sujeta a los cambios radicales del deseo violento que generan las relaciones interindividuales narradas en las novelas, como también las catástrofes de la historia, que, como ocurre en las guerras, amplifican el dolor de los dramas intersubjetivos al nivel de los conflictos entre los pueblos (Gardner, 2003, pp. 1-22). En este sentido, la teoría mimética describe en trazos más detallados la dialéctica del reconocimiento de Hegel, junto con la idea de la lucha de clases formulada por Marx en su descripción económica de la batalla histórica por la liberación ante el proceso de enajenación, en la que se enfrascan capitalistas y proletarios, como también el modelo del poder bélico que propone Nietzsche en su idea de la voluntad de poder; incluso es posible identificar analogías con el antihumanismo heideggeriano y su concepción existencial del hombre como un ser para la muerte. Esto fue posible gracias al tiempo que los distancia y a las novelas de las que se valieron para sus reflexiones, pues Hegel solo empleó *Robinson Crusoe*, mientras que Girard tuvo a su disposición obras posteriores de los siglos XIX y XX.

La segunda perspectiva coteja los influjos que tuvo la teoría del amo y el esclavo de Hegel a través de la interpretación de Kojève con la descripción del deseo mimético en la literatura propuesta por Girard (Erving, 2003, pp. 111-125). En efecto, los comentarios propuestos por Kojève a la teoría del deseo de Hegel infestan a buena parte de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Girard sigue el legado interpretativo del comentador francés en cinco aspectos que parten de un tronco común, a saber: el deseo se origina en la imitación de otro deseo humano. En primer lugar, Girard suscribe, con Kojève, una concepción del hombre afirmada en la materialidad de los deseos, situación que lo lleva a tomar distancia de cualquier otra consideración antropológica que, alimentada por el idealismo cartesiano o hegeliano, concluya que el hecho definitorio de la realidad humana sea una esencia preexistente o innata (Solarte, 2016, p. 243). En segundo lugar, el deseo hace parte de las vivencias subjetivas, y estas se desarrollan en la equivocidad siempre activa y voluble de las emociones y sus relaciones conflictivas con los otros. En tercer lugar, el deseo es una acción que se despliega en el tiempo y, por ello, carece de cualquier correlato esencial. En cuarto lugar, el deseo no es autorreferencial ni objetual, sino que siempre se origina en la relación interindividual; deseamos porque hay otro que desea. Y, quinto, se llega a la violencia a partir del deseo, pues, si desear es imitar el deseo de otro, es inevitable que, en este mecanismo sobre la capacidad de copiar comportamientos, pensamientos y maneras de sentir, percibamos al otro como un obstáculo de quien conviene apropiarse, para luego usarlo como medio en los propios deseos de identificación subjetiva (Solarte, 2016, p. 243).

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de los argumentos propuestos, en líneas generales consideramos que, desde la perspectiva filosófica y literaria que aporta Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* al problema de cómo definir al ser humano desde las instancias del deseo mimético y sus claros antecedentes con la teoría del reconocimiento, es posible identificar los siguientes elementos de análisis:





1. La vida social de la humanidad, que se caracteriza por afirmar una suerte de superioridad moral y política sobre los otros, se dibuja muy bien en las novelas analizadas por Girard en los periodos comprendidos entre los siglos xvii y xix. En estos modelos literarios, descubrimos que el deseo mimético es propiamente el resentimiento, o un sentido de la rivalidad que deriva en la autointoxicación del espíritu o el progresivo envenenamiento del alma. Ambas disposiciones anímicas degradan los ideales seculares de las sociedades modernas en su afán por reconocer a un sujeto de derecho desde los estándares morales y normativos de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El liberalismo filosófico y el moral ocultan una violencia que se hace explícita en las principales piezas de la novelística moderna europea, la cual tiene que ver con experiencias fenomenológicas palpables en relaciones interindividuales signadas por la envidia, los celos, la venganza y todas las otras formas de la rivalidad mimética que son alimentadas por el resentimiento.
2. La estética triangular, además de poner de presente una estética mimética, apunta hacia una antropología de la violencia, al hilo de las dinámicas del deseo que se muestran en las relaciones entre la subjetividad, la alteridad, la mediación y el seguimiento de un modelo. Tal antropología expresa que el reconocimiento entre el yo y el otro se produce en un plano de rivalidad, y esta misma tiene la capacidad de mostrar las relaciones hostiles en las que pueden caer las relaciones interindividuales, o también las maneras creativas de salir de ellas, en particular con el seguimiento de un modelo alternativo, tal y como se plantea con el deseo externo.
3. Pensar el deseo mimético en diálogo con las apuestas filosóficas planteadas por Nietzsche y Scheler alrededor de un afecto muy poderoso, como lo es el resentimiento, de algún modo se plantea como una crítica a la filosofía de la subjetividad que destaca en buena parte de los autores modernos, desde Descartes hasta Kant. Y ello es así porque, gracias al relato literario, se entiende que la subjetividad se origina en la rivalidad con el *alter*. Que el sujeto autónomo y libre es tal porque surge en función de una lucha a muerte librada con el otro. No hay, entonces, un sujeto que se piensa a sí mismo o se emancipa, sino que esta fuerza moral y epistémica surge de una potencia mimética que es fruto de los deseos de rivalidad y violencia, los cuales se expresan de un modo elocuente en el resentimiento.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Antonello, P. (2015). *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism*. Michigan: Michigan State University Press.
- Bandera, C. (1975). *Mímesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Madrid: Gredos.
- Bandera, C. (1997). *El juego sagrado: Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Ballén, J. S. (2021). *Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia*. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10554/53905>.
- Comte-Sponville, A. (2009). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Buenos Aires: Paidós.

- Dubouchet, P. (2018). *La conversion romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. París: L'Harmattan.
- Dumouchel (2015). «Foreword by Paul Dumouchel». En Stefano Tomelleri, *Ressentiment: Reflections on mimetic desire and society* (pp. 15-26). Michigan: Michigan State University Press.
- Erving, G. (2003). *Rene Girard and the legacy of Alexandre Kojève*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 10(1), 111-125.
- Gardner, S. (2003). *The Ontological Obsessions of Radical Thought*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 10(1), 1-22.
- Gans, E. (1973). «Pour une esthétique triangulaire». *Esprit*, 429, 564-581.
- Girard, R. y Sucre, G. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Girard, R. (1976). Critique dans un souterrain. Lausanne: L'Âge d'Homme.
- Gómez, C. R. (2018). «El malévolo y silencioso veneno de la envidia». En: *Envidia. Historia de los afectos. Ensayos de cine y filosofía* (pp. 75-94). UNAM: México.
- Iribarne, J. (ed.) (2005). *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Johnsen, W. A. (1981). «René Girard and the boundaries of modern literature», vol. 9, n.º 2, A Supplement on Contemporary Poetry, pp. 277-290. Durham: Duke University Press.
- Nietzsche, F. (1996). *Aurora. Libro primero* (trad. Eduardo Knörr). Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (trad. José Mardomingo). Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano. II. Para la historia de los sentimientos morales* (trad. Carlos Vergara). Madrid: Edaf.
- Oughourlian, J.-M. (2010). *The genesis of desire*. Michigan: Michigan State University Press.
- Pintor, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: BAC.
- Scheler, M. (2004) *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1938). *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Solarte, R. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Tomelleri, S. (2015). *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society*. Michigan: Michigan State University Press.



8. NOTAS

- [1] La presente propuesta de investigación pretender ofrecer perspectivas de estudio que se enmarcan en la línea de trabajo sobre *Educación, cultura y sociedad*, que se inscribe en el programa de doctorado en Educación, perteneciente a la Facultad de Educación de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Datos de contacto: juanballen@usantotomas.edu.co
- [2] Para Jean-Michel Oughourlian, el deseo corresponde a una psicología del movimiento. Tal movimiento nace de una energía *fuerza de conducción*, situación que define el deseo desde la perspectiva de una finalidad o la expectativa que crea la vida psíquica cuando pretende algún resultado. En este



sentido, se entiende que el deseo pasa por una trayectoria o desplazamiento que lo relaciona con un objeto, una idea, un tipo de orden, etc. Las grandes teorías psicológicas, como el psicoanálisis, el conductismo o la psicología cognitiva, han hecho referencia al carácter dinámico de la energía que se desata con el deseo. La novedad proporcionada por el deseo mimético es su anclaje en la antropología, pues cuando una persona desea lo hace en función de la imitación de un deseo que se ubica en una experiencia alterna o diferente a la que inicialmente la produce; en otras palabras, somos seres miméticos básicamente porque tenemos una gran capacidad de apropiación frente al deseo de otro (Oughourlian, 2010, p. 18).

- [3] Esta es la tesis defendida por Stefano Tomelleri en su libro *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society* (2015). De esta reveladora publicación quisiéramos resaltar que una de las motivaciones filosóficas que llevan a pensar el resentimiento como una vivencia propia de las sociedades tardomodernas alude a la ambigüedad que la caracteriza, oscilante entre un sentido insuflado del yo, traducible en una vivencia narcisista e individualista, y un sentimiento de profunda tristeza (Tomelleri, 2015, p. 31). Esta doble situación en el carácter es la fuente que fomenta el odio social y, en especial, el resentimiento. Tales formas afectivas alternan en sociedades democráticas que pretenden como ideales para el bienestar y la conducta social la igualdad, la reciprocidad, la libertad, etc. Desde los planteamientos de Nietzsche y Scheler, se entiende que esta teoría social es una máscara que oculta las verdaderas motivaciones morales de los sujetos, las cuales se encuentran alimentadas por la violencia que desata el resentimiento.
- [4] Es claro para Stefano Tomelleri (2015) que, en los filósofos en mención, el resentimiento se convierte en una segunda piel del hombre moderno, que de a poco va *envenenando el alma*; esto, ni más ni menos, tiene que ver con el contagio que desencadena el deseo mimético, tal y como lo plantea Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*.
- [5] Dado que la fenomenología es un método filosófico que pone de presente la relación que establece el sujeto con el mundo de la vida, diremos que, en la mimesis literaria, es claro que la conciencia se descubre en el campo literario. Y ello es así porque, en el discurrir de la conciencia, dada su relación con el mundo de la vida, la literatura va construyendo la realidad que se va representando al sujeto. Cuando llevamos a cabo una experiencia del mundo a través de la lectura de la obra novelesca, se pone en práctica la «reducción fenomenológica de tesis de la existencia del mundo» (Iribarne, 2005, p. 191). Dicho en otras palabras, el modo de proceder girardiano en *Mentira romántica y verdad novelesca* responde a este ejercicio de reducción de la existencia del mundo en donde aflora el conflicto mimético de la relación interindividual de los personajes de la ficción novelesca. El nudo de la acción desiderativa que ponen en práctica estos personajes es su deseo de apropiarse del ser de los otros, deseo mediado siempre por el contexto social e histórico, caracterizado por el ascenso social de una naciente burguesía, marcada por el afán de reconocimiento y éxito social. Esto explica las variedades del deseo que experimentan los protagonistas, desde un deseo por imitar a un modelo muy externo hasta la imitación conflictiva de otro, con quien se rivaliza dada la proximidad.
- [6] Una de las características de la mimesis y el conflicto que se desata en el *Quijote* tiene que ver con la borradura de los límites entre la realidad y la ficción. Varios episodios de la novela confirman esta hipótesis. Por ejemplo, las palabras del cura cuando toma en sus manos *La historia del famoso caballero Tirante el Blando* y, maravillado por el tesoro encontrado en la biblioteca del enfermo, se refiere a este como el mejor en el estilo de la caballería y dice que cualquier lector terminaría comiendo, amando y muriendo según lo dice este único manual de caballería. Para Cesáreo Bandera, tal episodio muestra la burla de Cervantes sobre las ficciones del Quijote. En otro episodio, se resalta que la

locura del caballero de la triste figura es contagiosa, particularmente cuando el castellano en afrenta con el Quijano le dice: «Tú eres loco y si lo fueras a solas y dentro de las puertas de tu locura, fuera menos mal; pero tienes propiedad de volver locos y mentecatos a cuantos te tratan y comunican» (Bandera, 1975, p. 46). Al desaparecer la distinción entre la realidad y la ficción, la novela explora el territorio desconocido de la violencia mimética. Un tercer episodio que muestra este espacio vacío en donde los límites entre lo real y lo ficcional desaparecen se produce en la discusión de si lo que ha conquistado don Quijote es el yelmo de Mambrino o una bacía de barbero. El debate termina en una batalla campal en la que «todo era llantos, voces, gritos, confusiones, temores, sobresaltos, desgracias, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre» (Bandera, 1975, p. 46). Ante la disputa por el ser del objeto (pues no se sabe si es un yelmo o un recipiente de trabajo de barbero), adviene la violencia mimética. La novela se torna en un espacio vacío donde confluyen lo real y lo ficcional. Genera el desconocimiento sobre el ser de las cosas, y ello produce la violencia. Vaciamiento ontológico y desconocimiento sobre algunas de las variables que se exploran en la mimesis conflictiva del *Quijote*. A juicio de Bandera: «El baciyelmo es [...] el símbolo lingüístico de un profundo derrumbamiento de la palabra, de una ficcionalización del lenguaje. La novela, ficción de lenguaje, palabra ficticia, expresa precisamente ese derrumbamiento, pone al descubierto su enraizamiento en la violencia. Considerado desde la problemática de la realidad y de la ficción, el Quijote se nos revela como un monumental *baciyelmo*, ni bacía ni yelmo o bacía y yelmo todo a un tiempo; oscilan en su interior la afirmación y la negación, intercambiando sus respectivas posiciones sin coincidir jamás en el mismo punto, siempre iguales e incompatibles» (1975, pp. 51-52).

- [7] El carácter del hombre burgués, y modélicamente del alcalde M. Rênal, se revela a su esposa cuando este enfatiza la prioridad de hacerse con los servicios de un preceptor para sus hijos. Es evidente que ello se desea por el simple hecho de demostrar estatus y rivalizar con los liberales del pueblo: «Es que tengo carácter, y el cura se ha dado cuenta. No hay que engañarse, aquí estamos rodeados de liberales. Todos estos pañeros me envidian, estoy seguro; hay dos o tres que se están haciendo unos ricachones; pues bien, me gusta que vean pasar al señor de Rênal, salir de paseo vigilado por su preceptor. Esto les impresionará. Mi abuelo solía contarnos que en su juventud había tenido un preceptor. Podrá costarme cien escudos, pero tenemos que considerarlo como un gasto necesario para mantener nuestro rango» (Stendhal, 1991, pp. 19-20).
- [8] El deseo envidioso ha sido considerado por la tradición filosófica de diversas maneras. Para Spinoza, es la inadecuación en la percepción del bien ajeno, que deviene en una pasión triste, pues afecta al cuerpo y al juicio de quien la padece (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tercera parte, proposición IX, demostración y escolio). En habla hispana, ha sido el catalán Eugenio Trías, en su *Tratado de la pasión*, quien se ha referido a la impotencia corporal de quien desea la envidia, quedando al descubierto su torpeza tanto para obrar como para conocer. Desde esta tradición filosófica, se puede concluir que la envidia hace parte de un «economía política de la mirada» (Gómez, 2018, p. 76), entendiéndolo con ello una manifestación del mal que se hace palpable en un ligero error en la mirada o la percepción inadecuada del envidioso, que en un instante queda prendado por un objeto o sujeto del deseo que lo fascina. Esta misma lectura se adecua a perspectivas más actuales relacionadas con la cultura de masas y donde la envidia queda atrapada en las dinámicas del mercado (Marina y Bodei). El deseo envidioso se inserta en un *régimen de la mirada* que fabrica subjetividades deseantes, es decir, el mercado produce individuos conscientes de sus carencias, obligándolos a caer en la frustración y a odiar en el vecino su última conquista de consumo. En este sentido, se entiende que la moral del consumo esté alimentada por el deseo envidioso. Por ello, la compra se



convierte en una salida ante la decepción que genera la carencia. La burguesía siempre ha puesto en movimiento una economía del deseo, normalizando comportamientos soterrados e hipócritas, como sentir envidia, pero sin hacerla explícita. Como han evidenciado los estudios de Helmut Schoeck y Josep Epstein en *La envidia y la sociedad*, este deseo oculta la violencia de la aparente igualdad en el respeto a la libre competencia de los individuos cuando ponen a prueba sus capacidades y participan de modo transparente en las leyes del mercado. Al envidioso lo caracteriza una malevolencia silenciosa, fría y discreta (Gómez, 2018, p. 79), que descubre una enfermedad moral más peligrosa y consiste en la búsqueda de la desdicha en la virtud del otro. Como la describe Sponville en su *Pequeño tratado de las virtudes*, la envidia es un vicio de sufrir con el mal ajeno porque se lo augura o se lo propicia.

- [9] «El héroe de la mediación externa proclama en voz muy alta la auténtica naturaleza de su deseo. Venera abiertamente su modelo y se declara su discípulo. Hemos visto al propio don Quijote explicar a Sancho el papel privilegiado que desempeña Amadís en su existencia. También Mme Bovary y León manifiestan la verdad de sus deseos en sus confidencias líricas. El paralelismo entre don Quijote y Mme Bovary ya es clásico. Siempre resulta fácil percibir las analogías entre dos novelas de la mediación externa» (Girard, 1985, p. 16).

