

**IPSEIDAD Y ALTERIDAD EN LA
TEORÍA DEL DESEO MIMÉTICO DE
RENÉ GIRARD: LA IDENTIDAD COMO
DIFERENCIA**

STÉPHANE VINOLO *

RESUMEN

La filosofía de Girard se basa en la hipótesis del deseo mimético. Los hombres se imitan no sólo en sus comportamientos sino también en sus deseos. Todo objeto de deseo nos es señalado como deseable por un modelo que lo desea. Según la interpretación tradicional, esta teoría supone una pérdida total de nuestra identidad dentro de un proceso imitativo que nos aleja de lo que somos realmente. Con la ayuda de Spinoza, y mediante la construcción del concepto de “razón mimética”, mostramos aquí cómo Girard construye en realidad una concepción del mimetismo que no se opone a nuestra identidad sino que la determina como fractura, localizándola entre una ipseidad diferenciadora y una mismidad mimética. Esto nos permite pensar la complejidad que yace dentro de los procesos de diferenciación y de identificación, abriendo la posibilidad de una identidad pensada como estructura cuyo centro es el margen, y cuyo propio es lo ajeno.

Palabras clave: Girard, Spinoza, identidad, deseo mimético, contra-productividad.

* Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador.

RECIBIDO: 15.08.10 ACEPTADO: 15.10.10

IPSEITY AND ALTERITY IN RENE GIRARD'S THEORY OF MIMETIC DESIRE: IDENTITY AS DIFFÉRANCE

STÉPHANE VINOLO

ABSTRACT

The whole René Girard's thought is based on the single hypothesis of the mimetic desire. Human beings imitate themselves in behavior and in desires themselves as well. Following the classical interpretation of Girard and imitation, we could say that the mimetic desire theory might then be an obstacle to the construction of our own identity, as we lose it as long as we imitate models. Through Spinoza's thought and the concept of mimetic rationality, we argue that Girard's concept of *mimesis* is, on the contrary, absolutely compatible with a conception of identity placed as a half-way house between ipseity and alterity. Therefore, we should analyze a constant movement between differentiation and identification in order to demonstrate Girard's concept of identity builds an identity understood as distance or *différance*.

Key words: Girard, Spinoza, identity, mimetic desire, contra-productivity.

PARA LA FILOSOFÍA¹ DE RENÉ GIRARD, EL PROBLEMA de la articulación de la identidad con la alteridad no es un problema como los otros; no tiene el mismo estatuto que otros. Siguiendo aquí a Deleuze y Guattari, tal vez podríamos decir que esta cuestión de la identidad en su relación con la alteridad, no sólo no es para la filosofía de Girard un problema como los otros problemas, sino que no lo es tampoco para ningún tipo de filosofía, ya que éste establece lo que es la misma filosofía desde sus inicios griegos. Determina, de cierta forma, el proyecto de la filosofía en su voluntad de comenzar siempre, como diría Descartes, con ideas “claras y distintas”. Con mucha razón, Deleuze y Guattari nos recuerdan que la creación conceptual que define la filosofía griega (o como mínimo platónica) siempre proviene de una lucha real entre rivales por saber quién es el más legítimo para acceder a la pureza de la Idea, y qué fronteras debemos asignarle al concepto. Así, hay algo fundamentalmente girardiano en la aparición de la filosofía². Sin embargo, queremos mostrar aquí que esto es aun más verdadero para la filosofía de René Girard ya que está completamente basada en una sola hipótesis, en una sola intuición, la del deseo mimético.

Tal como lo escribe el filósofo francés Jean-Pierre Dupuy, quien desarrolla muchas de sus investigaciones al margen de la teoría de Girard: “La catedral girardiana es una pirámide que reposa sobre su punta: la hipótesis mimética”³ (Dupuy, 1982: 125). Existe una doble prioridad de esta teoría mimética sobre las otras desarrolladas por Girard. Primero, hay una prioridad cronológica de ésta, ya que aparece de forma sistemizada y muy ampliamente desarrollada en el primer libro publicado por René Girard en 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Pero también hay una prioridad lógica de la teoría mimética puesto que de ella surgen todos los análisis girardianos posteriores, y ninguna consecuencia antropológica

¹ En otro texto hemos precisado en qué sentido se puede decir que Girard es un filósofo aunque él mismo lo niegue (Vinolo, 2005).

² Leamos esta frase de Deleuze y Guattari, frase que hubiera casi podido escribir Girard, y que nos sorprende aún más sobre el poco interés que le presta Girard a la filosofía: “¿Pues si el filósofo es el amigo o el amante de la sabiduría, no es acaso porque la pretende, empeñándose potencialmente en ello más que poseyéndola de hecho? ¿Así pues el amigo será también el pretendiente, y aquel de quien dice ser amigo será el Objeto sobre el cual se ejercerá la pretensión, pero no el tercero, que se convertirá, por el contrario, en un rival? La amistad comportará tanta desconfianza emuladora hacia el rival como tensión amorosa hacia el objeto del deseo” (Deleuze y Guattari, 1991: 9-10).

³ “La cathédrale girardienne est une pyramide qui repose sur sa pointe : *L’hypothèse mimétique*”

ni bíblica⁴ de la obra de Girard puede ser entendida sin una comprensión precisa de lo que es el deseo mimético. De esta forma, si bien es verdad que hoy la teoría de Girard despliega sus interpretaciones en muchos campos del saber, de la filosofía a la economía, pasando por la teología o la psicología, todos debemos recordar que el punto de partida de Girard es la literatura y el deseo mimético. Cada uno de nosotros, a la hora de utilizar la filosofía de Girard, manifiesta a su vez, que está en deuda conceptual con la literatura. Toda la apuesta de Girard —y también una de sus intuiciones más fuertes desde un punto de vista epistemológico— es que hay verdades, o cierto tipo de verdad, que la literatura es más apta para presentar y para difundir que cualquier otra ciencia. Aún más, estas verdades provenientes de la literatura tienen implicaciones sobre las ciencias más exactas y más precisas. Recordemos aquí la teoría de las neuronas espejos que se difunde hoy en la neurobiología cognitiva, o la interpenetración de la física de Weinberg por Jean-Pierre Dupuy (1999: 429-430). La literatura, más allá de una forma cultural de expresión artística o de un divertimento, es una disciplina que forja verdades universales. Estas verdades se mueven de forma prioritaria dentro del campo de las ciencias humanas y sociales, pero nada impide que se puedan extender a la mayoría de los campos del saber. La verdad que más interesa a Girard es aquella que encuentra en la teoría del deseo, tal como lo presentó la literatura occidental con autores como Cervantes, Shakespeare, Proust o Dostoievski; es decir, la verdad de la mecánica del deseo mimético.

Al poner en el centro de su filosofía el concepto de mimetismo, entendemos por qué el problema de la identidad es un problema fundamental para Girard, ya que de forma tradicional en la historia de la filosofía, la imitación ha sido siempre pensada como una pérdida de identidad (tendríamos que limitar esta aserción ya que como veremos más adelante, algunos autores como Spinoza tuvieron la intuición de una imitación que construye nuestra identidad y que por lo tanto no se opone a ésta). La imitación sería una pérdida de sí mismo a favor del modelo que justamente imitamos. Esto resulta muy fácil de entender. Cada vez que

⁴ Podríamos de esta forma distinguir tres momentos en la filosofía de Girard: el momento del deseo mimético, el momento de la antropología fundamental y, tercero, el momento de la revelación bíblica. Todo el problema de muchos comentarios de Girard es que cada momento supone una comprensión muy precisa del que lo precede porque hay un vínculo de dependencia teórica fuerte entre los tres.

imitamos a alguien, de cierta forma ya no actuamos, sino que aquél actúa mediante nuestro cuerpo, su intención actúa tomando nuestro cuerpo como vector de la acción, por lo que se podría fácilmente asimilar esto a una pérdida de identidad. Si el concepto de imitación ha podido ser valorado de forma negativa por la filosofía, es justamente porque la *mimesis* nos hace perder nuestra identidad. A lo largo de la historia de la filosofía muchos son los ejemplos de este rechazo. De forma paradigmática, recordemos que en el libro X de *La República* de Platón, la expulsión de los poetas fuera de la ciudad ideal se debe principalmente al hecho de que ellos invitan a los ciudadanos a imitarles y por lo tanto a perder su identidad (y en la filosofía de Platón su ser propio, dado el vínculo que establece Platón entre Ser e Identidad con la teoría de las Ideas). De la misma forma, sabemos que la distinción que establece Rousseau⁵ entre el “amor de sí” (*amour de soi*) y el “amor propio” (*amour propre*) se basa en el hecho de que la imitación que supone el amor propio nos hace perder nuestra identidad y nos aleja mucho de la lucha legítima por nuestros intereses reales. Recordemos, también, que las condenas filosóficas de la envidia que se hacen en la filosofía política, de Thomas Hobbes a John Rawls, provienen siempre del hecho de que la envidia nos hace perder nuestra identidad al querer ver al mundo con la mirada de otras personas o según el deseo de otra persona. Más allá de Platón y de Rousseau podríamos multiplicar los ejemplos en los que Hobbes, Adam Smith, Sartre y muchos más autores de la historia de la filosofía, cada uno a su manera, condenó la imitación vinculándola a una pérdida de sí mismo.

De esta forma, y de manera muy tradicional, la articulación entre mimetismo e identidad sólo podría presentarse como un vínculo negativo. Vínculo según el cual cualquier proceso imitativo nos llevaría de forma inevitable a una pérdida de identidad, a una “crisis” de identidad, al ya no saber quiénes somos (nosotros mismos o el modelo que imitamos). Recordemos aquí el sentido etimológico del griego *krisis* proveniente del verbo *krinein* cuyo significado es dividir, separar, decidir, juzgar. Encontramos en el corazón de cualquier crisis de identidad —si aceptamos su etimología griega— el hecho de una identidad fracturada, de una

⁵ No vamos entrar aquí en el debate sobre si esta distinción la inventa Rousseau o Bernardo de Mandeville en *La fabula de las abejas* en la cual aparece la diferencia entre *selflove* y *selfishness*. Sólo digamos que Rousseau basa todo su sistema antropológico y político sobre esta diferencia conceptual.

posible pérdida de ella, de una duda entre dos posibles identidades. En primer término, no podemos negar que este fenómeno de mimetismo como pérdida de identidad está en los textos de Girard. Él es bien consciente del pensamiento tradicional del individuo moderno como ser autónomo o como ser capaz de auto-deseo. Leamos *Mentira romántica y verdad novelesca*: “Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo⁶: ya no elige los objetos de sus deseos, [...]” (Girard, 1961: 9). En el fragmento anterior, Girard identifica perfectamente la capacidad de elegir, de ser autónomo, como la prerrogativa del individuo. Por lo tanto, podríamos pensar que Girard toma el camino tradicional de la filosofía, camino de la condena de la imitación en nombre de la identidad. Sin embargo, lo que queremos mostrar aquí en una lectura más precisa de sus textos, es que la gran novedad de Girard —o por lo menos lo que él presenta como su novedad— es un vínculo contrario entre mimetismo e identidad. Al contrario de lo que pensó la mayoría de los filósofos, Girard permite construir un pensamiento racional en el que el mimetismo ya no surge como elemento parásito de la identidad, sino como el elemento esencial de la construcción de ésta. En consecuencia, Girard permite a la filosofía volver a pensar sus conceptos y mostrar cómo de la propia estructura de la ipseidad surge una concepción imitativa de la identidad; concepción que al ser imitativa, supone un pensamiento más complejo de las relaciones entre lo propio y lo ajeno. Veremos entonces que lo que nos permite Girard es salir de una concepción de la *mimesis* como fractura de la identidad, para entrar en un pensamiento de la identidad como fractura. Por eso, la filosofía de Girard es particularmente valiosa para pensar la identidad de los pueblos que fueron colonizados, de las personas desplazadas o incluso de los que fueron expatriados; esto es, de cada persona cuya identidad no puede reclamarse como de un origen único ni éste ser pensado como puro, sino como diferencia (*différance*).

El deseo mimético y el problema de la identidad

LA FILOSOFÍA DE GIRARD PRESENTA LAS VENTAJAS Y DESVENTAJAS de todas las filosofías que tienen un lenguaje conceptual aparentemente muy simple. Lejos de la complejidad conceptual a la cual nos acostumbró la filosofía francesa del siglo XX (pensemos aquí en Gilles Deleuze y su

⁶ Las cursivas son nuestras

desterritorialización, o en Alain Badiou y su teoría de la composibilidad de las cuatro proceduras genéricas, sin hablar de la creatividad conceptual a veces desconcertante de Jacques Derrida), la filosofía de Girard siempre se presenta bajo la apariencia de conceptos muy simples. Tan simples que incluso hoy podemos llegar a olvidar que conceptos tales como el de “deseo mimético” tuvieron que ser creados dentro de un pensamiento absolutamente nuevo y original. Pero esta simplicidad conceptual, si bien facilita la lectura, puede ser una desventaja a la hora de pensar, puesto que los conceptos de la filosofía de Girard pueden parecer tan comunes que podría tenerse la impresión que todo su pensamiento carece de profundidad filosófica. De hecho, cabe aquí recordar que casi ningún departamento de filosofía en las universidades francesas da clases sobre la filosofía de Girard, menos aún los de antropología o de psicología. Por lo que volver a pensar el concepto de identidad en la teoría del deseo mimético, será también la ocasión de mostrar más allá de su exactitud, la profundidad conceptual de este pensamiento.

La simplicidad de la teoría de Girard nunca aparece de manera tan evidente como en la teoría del deseo mimético. Ésta es tan simple que se puede resumir en una sola frase, y de hecho así lo hace Girard: “El deseo humano no es un deseo autónomo, sino siempre un deseo *según el Otro*, que se opone de forma explícita a un deseo *según uno Mismo*” (Girard, 1961: 11). “Afirmamos que en el origen de un deseo siempre existe el espectáculo de otro deseo, real o ilusorio” (Girard, 1961: 98). Es aquí donde radica la novedad de Girard y en la que debemos hacer hincapié; porque hay que decirlo en forma sincera, nadie puede pensar que la novedad que la filosofía de Girard aporta a la historia de la filosofía sea el hecho de plantear que los hombres se imitan los unos a los otros, incluso en sus deseos. Cualquier estudiante de filosofía, cualquiera sea el período de dicha historia en el cual haya decidido especializarse, sabe que desde los comienzos de la filosofía, o por los menos desde su determinación platónica, el mimetismo está en el centro de la reflexión filosófica. Es imposible recordar aquí todos los momentos en los cuales la filosofía pensó el mimetismo, pero recordemos que Platón, Aristóteles, Descartes, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Sartre, y hoy Onfray o Marion, también utilizaron o utilizan el mimetismo, y lo han puesto —a diferentes niveles— en el centro de sus pensamientos (incluso un sociólogo como Gabriel Tarde, un economista/filósofo como Adam Smith o un psicólogo como Steven Adler pensaron el mimetismo). Entonces, es evidente que la novedad de la tesis de Girard —a pesar de que

se inscriba dentro de la teoría del deseo mimético— no es que los hombres se imitan los unos a los otros. Para decirlo de una manera simple, nadie esperó a Girard para notar que los hombres se imitan los unos a los otros. Por lo tanto, la fuerza de su teoría debe provenir de otro punto, o de una concepción más compleja del mimetismo.

Para poder percibir el aporte de la teoría del deseo mimético a la historia de la filosofía y para ver cómo ésta nos permite pensar nuevos márgenes de la identidad (o la identidad como margen) debemos volver a leer el texto de Girard en el cual explica el deseo mimético, y sobre todo la primera página del primer libro publicado por él en 1961. Encontramos en esta página el primer ejemplo de deseo mimético que el autor nos da; podemos darle el estatuto de paradigmático. Es a partir de éste que se construye toda la teoría. Volvamos a leer lo que fue el primer deseo mimético presentado por Girard:

Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadís quien debe elegir por él. “El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle, el modelo de toda caballería”⁷. Denominaremos a éste el *mediador* del deseo. La existencia caballeresca es la *imitación* de Amadís en el sentido en que la existencia del cristiano es la imitación de Jesucristo. (Girard, 1961: 9-10)

¿Cuál es entonces este deseo mimético primero y cómo funciona? Debemos convenir en que el modelo del deseo mimético escogido por Girard es el deseo de caballería de Don Quijote. Pero Don Quijote no desea imitar conscientemente a Amadís, sino que esta imitación de Amadís es la consecuencia de un primer deseo. ¿Cuál? Don Quijote quiere ser caballero. Por lo menos esto es lo que él desea de forma consciente. Este es su deseo, de la misma forma que lo desea Amadís. Quiere ser autónomo en sus deseos tal como parece serlo Amadís; y es por eso, para poder ser caballero como Amadís, que lo imita. En un nivel básico de interpretación, este mecanismo es muy simple. Pero si nos quedamos en ese nivel de lectura, Girard no aportaría nada de nuevo dentro de la historia de la filosofía pues simplemente nos relataría el hecho de que un individuo desea el mismo objeto que otro individuo.

⁷ Las comillas son nuestras

Ahora bien, para comenzar a pensar con Girard la identidad, examinemos más en profundidad el deseo de caballería. ¿Qué es un deseo de caballería? Todos debemos convenir en que el deseo de caballería es un deseo de diferenciación, es un deseo de querer ser distinto del resto de los individuos, no tener semejanzas con ellos. De hecho, pocos son los caballeros, pocos son los elegidos para hacer parte de esa clase de hombres, y ésta precisamente se mantiene como atrayente por los pocos elegidos que acepta. Nos encontramos entonces con una paradoja en el corazón de la teoría del deseo mimético, puesto que éste no aparece aquí como un deseo de identidad sino como un deseo primero de diferencia. De modo que, por querer ser distinto, por querer diferenciarse del resto de los otros siendo caballero, Don Quijote está condenado a imitar a Amadís. El error más común que se halla en las interpretaciones de Girard es el de pensar que en la teoría mimética, los hombres desean imitarse, y que por lo tanto desearían perder su identidad. El deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo. Por lo tanto, muy lejos de querer conscientemente perder su identidad, los hombres tal como los piensa Girard, están en una perpetua lucha para diferenciarse los unos de los otros, es decir, para afirmar su identidad individual en contra de la del grupo. No confundamos dos cosas: una cosa es imitar los deseos, otra cosa totalmente diferente es desear imitarlos. Una vez que entendemos que Don Quijote quiere ser caballero y, por lo tanto, desea diferenciarse del grupo, y que es a partir de un deseo fundamental de diferenciación que está condenado a imitar a Amadís, podemos entender la novedad que aporta la filosofía de Girard. La podemos resumir en una sola frase: es por un fenómeno de contra-productividad racional de la diferencia (fenómeno que vamos a explicar ahora) que al querer diferenciarnos de los otros estamos condenados racionalmente a imitarlos.

Para poder entender la contra-productividad racional de la diferencia, que es el concepto filosófico clave sobre el cual Girard basa su teoría, hay que articular dos niveles de identidad en su filosofía; y estos dos niveles responden a la dificultad semántica que yace en cualquier pensamiento sobre el concepto de identidad. Tradicionalmente, los conceptos de “idénticos” o “mismos” pueden traducir dos palabras latinas que no sólo son diferentes (lo que no sería un problema ya que cualquier traducción tiende a ser hasta cierto punto una traición), sino que además son opuestas: *ipse* e *idem*. Efectivamente, esta identidad en una primera acepción puede entenderse como ipseidad (como ser sí mismo), lo que nos lleva

de manera inevitable al concepto de diferenciación, pues tal como nos lo enseñó Emmanuel Lèvinas, filósofo muy presente en el último libro publicado por Girard (2007), mi ipseidad —o la de cualquier individuo— se define como alteridad absoluta, como distancia infinita entre los seres (quién soy yo, es quién nadie más puede ser): “Lo absolutamente Otro, es el Otro.” (Lèvinas, 1971: 63). Por lo tanto, todos somos el absolutamente otro para otra alteridad. Todas las características que tengo y que comparto con muchos otros seres pueden participar en la definición de mi identidad, pero mi ipseidad es lo que soy yo; dicho de otro modo, quién soy, de forma única, por lo tanto, es mi diferencia absoluta. Pero, por otro lado, vemos también que el deseo mimético lleva ínsito un pensamiento de la identidad como “mismidad” (entendida aquí como ser “el mismo que”), que al contrario de la ipseidad nos lleva del lado de las características compartidas entre los individuos. Ya no de la voluntad de diferenciación sino del lado de la imitación (ya no soy yo mismo sino que soy el mismo que otros individuos). Cualquier pensamiento de la identidad debe enfrentar esta coexistencia belicosa de la ipseidad y de la mismidad. La dificultad de la filosofía de Girard y de la teoría del deseo mimético está en entender cómo articular la ipseidad y la mismidad dentro del concepto de identidad ya que los dos juegan en diferentes niveles. En un nivel —que es el de la intención de los individuos— debemos recalcar en el concepto de ipseidad porque, de forma intencional, es un deseo de diferenciación que encontramos en los individuos. Don Quijote quiere ser caballero para gozar de la distinción que supone el pertenecer a esta clase o a este grupo. De una forma más general, para existir, necesito asumir mi ipseidad que no es nada más que una diferencia radical. Notemos que es algo que el marketing contemporáneo entendió perfectamente al proponernos productos diferenciadores. Deseo tal producto para diferenciarme de los otros individuos que no pueden acceder a él. De hecho, en la calle, nadie dice que quiere imitar a los otros, que quiere ser como los otros, sino más bien todo el mundo quiere ser original, quiere ser único. Pero, en el otro nivel —el nivel mecánico de los comportamientos (y ya no de las intenciones) que sólo puede observar un espectador externo al grupo analizado— el concepto de identidad se debe pensar como mismidad ya que lo que vemos en el comportamiento de los hombres es casi sólo imitación. La fuerza de la teoría del deseo mimético para poder pensar la identidad está en permitirnos concebir una teoría basada en la complejidad epistemológica según la cual una intención de diferenciación genera comportamientos totalmente miméticos.

Si no entendemos ni asumimos esta paradoja, la fuerza del pensamiento girardiano no emerge y la tesis de Girard sobre el deseo mimético sólo sería la repetición de una tesis varias veces trabajada, milenaria. En el 2003, en Francia, el mediólogo Régis Debray publicó un libro en el que recalca sobre el hecho de que es incomprensible que el pensamiento girardiano haya podido tener impacto en Francia, puesto que ese pensamiento de la imitación no es nada más que el plagio de la tesis del sociólogo Gabriel Tarde cuya reflexión se basa también en la imitación. Efectivamente, Debray en algo tiene razón. Si la tesis de Girard es que los hombres se imitan los unos a los otros, entonces no hay ninguna novedad en esto y podemos dejar de inmediato de estudiar sus textos, y regresar mejor a leer a Platón o a Aristóteles. El problema es que la tesis de Girard sobre la imitación es mucho más que “los hombres se imitan los unos a los otros”, de tal modo que este libro lo que pone en evidencia es la no-comprensión del deseo mimético por parte de Debray, y no las dificultades de la tesis girardiana; porque, repitémoslo, la fuerza de la tesis de Girard es la de pensar la imitación como consecuencia racional de una intención de diferenciación.

¿Cómo pensar la paradoja de esta articulación, y el hecho de que a pesar de que los seres humanos quieran diferenciarse los unos de los otros (tal como lo dicta la misma estructura de la ipseidad⁸), lo que vemos son únicamente comportamientos miméticos? Digámoslo con conceptos más filosóficos. ¿Cómo explicar que la ipseidad de cada uno, que se construye sobre el concepto de diferencia absoluta, pueda dar lugar a lo que parece ser la negación de ella misma dentro del concepto de imitación?

2. Del deseo mimético a la razón mimética: caminando con Spinoza

PARA PODER PENSAR ESTA ARTICULACIÓN, DEBEMOS MOSTRAR CÓMO la teoría del deseo mimético nos lleva de forma inevitable a una verdadera teoría de la

⁸ Por esta razón, el deseo fundamental de diferenciación de los seres humanos no radica en el individualismo de las sociedades occidentales modernas o contemporáneas. La diferenciación no sólo se basa en un proceso social, sino que al provenir de la misma estructura de la ipseidad, explica la diferenciación como fenómeno humano universal. En las sociedades holísticas, si bien lo social no dicta la diferenciación tal como en las sociedades individualistas, la permanencia de la estructura de la ipseidad como diferenciación absoluta asegura la posibilidad, para la teoría de Girard, de poder aplicarse sobre los cinco continentes y a todas las épocas históricas.

razón mimética y que por lo tanto, lo que nos permite hacer el puente entre la ipseidad y la mismidad dentro del concepto de identidad es la racionalidad. Por esto Girard es absolutamente esencial en todas las ciencias humanas, pues la imitación no proviene de pulsiones, de tendencias o de fuerzas vitales (tantos conceptos que son a la vez misteriosos y oscuros). Recordemos aquí a Molière que de forma muy irónica hacía decir a sus médicos que si el opio hace dormir es porque tiene en él una virtud dormitiva. De la misma forma, la interpretación naturalista de la imitación es cómica, ya que a la pregunta ¿por qué el hombre es mimético? responde que es porque hay algo en su esencia que hace que sea mimético. La propuesta de Girard es que no hay ningún misterio mimético en el ser humano y que se debe proponer una explicación del porqué el ser humano es mimético, sin aceptar de forma *a priori* que el ser humano lo sea. Para explicar esto de la forma más racional que podamos, utilicemos al filósofo que es a la vez reconocido como el racionalista más coherente y radical, y uno de los filósofos que más se interesó en la problemática del deseo: Spinoza. Al no pretender ser filósofo, Girard afirma que nada de su teoría proviene de la filosofía. Para él, la filosofía, tal como las ciencias humanas, fue incapaz de discurrir sobre el deseo mimético y sus consecuencias, pues siempre pensó la imitación de forma representativa como en la *Poética* de Aristóteles. Pero la filosofía nunca habría reflexionado sobre las consecuencias de los comportamientos imitativos, y por lo tanto hubiera sido incapaz de ver la violencia que supone toda imitación: “Sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo” (Girard, 1961: 20). Ante tal aseveración, lo mínimo que se puede decir es que ésta es muy dura con la filosofía, y, aún más, es errónea. Hay por lo menos un filósofo a quien no se le puede hacer razonablemente este reproche, y éste es Spinoza.

Para apoyar nuestra afirmación según la cual es injusto decir que los filósofos no pensaron el deseo mimético, leamos algunas frases de la *Ética* de Spinoza: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante” (Spinoza, 1983: III, prop 27, 193). Algunas líneas más adelante en el texto, vemos que el deseo mimético aparece de forma muy clara en la definición de la emulación que hace Spinoza: “Esta imitación de los afectos, [...], referida al deseo se llama *emulación* que, por ende, no es sino *el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo*” (Spinoza, 1983: III, prop 27,

Escolio, 193-194). Incluso Spinoza nos da ejemplos muy claros de deseo mimético en la vida cotidiana. Así, por ejemplo, sobre el mimetismo de los niños: “Pues la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar en seguida todo cuando ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros, [...]” (Spinoza, 1983: III, prop 32, Escolio, 199). Bien vemos aquí, entonces, que la filosofía sí pensó el deseo mimético, y lo pensó de forma muy clara, no sólo en lo que se refiere a la imagen o a la representación como lo escribe Girard, sino también en lo que se refiere a las acciones de los individuos.

Sin embargo, se nos podría reprochar con toda razón que la *Ética* de Spinoza sólo nos presenta la primera cara del deseo mimético, es decir, que sólo nos muestra que el deseo es contagioso, sin hacer entrar de momento ninguna racionalidad en el proceso. Si los textos de la *Ética* afirman de forma explícita el mimetismo de los seres humanos, no proponen ninguna explicación de éste mismo. Por suerte, disponemos de otro texto de Spinoza con el cual podemos a la vez ilustrar y desplegar completamente la intuición de Girard. Este texto se encuentra al comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Recordemos que al comienzo de dicho texto, Spinoza se pregunta por cuál es el sumo bien que deben perseguir los hombres en sus vidas. Esta pregunta no es sólo un juego filosófico conceptual (nunca nada es un juego conceptual en la filosofía de Spinoza) puesto que Spinoza nos dice que este bien, él lo persigue como un enfermo infectado por un virus mortal perseguiría una cura. Spinoza comienza por recordar que de forma tradicional, los hombres dieron el estatuto de sumo bien (es decir de objeto supremo del deseo) a tres cosas: la riqueza, los placeres sensuales y los honores: “Porque lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: *las riquezas, el honor y el placer*” (Spinoza, 1988: §3, 78). Spinoza rechaza el hecho de que estos tres objetos sean el bien supremo ya que son inconstantes, inestables y que al ser así, el hecho de perseguirlos distrae el espíritu: “Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien” (Spinoza, 1988: §3, 78).

Pero —y es allí que aparece de forma muy clara la intuición del deseo mimético tal como lo conceptualiza Girard— a la hora de condenar a los

hombres como sumo bien, Spinoza añade un pequeño párrafo, pequeño, no obstante, sumamente importante para nosotros y para entender a Girard. Los honores —como la riqueza y los placeres— no sólo están condenados por distraer al espíritu, también lo están por una razón mucho más profunda. Leamos:

Finalmente, el honor es un gran estorbo, ya que, para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar. (Spinoza, 1988: §5, 79)

Este texto no dice nada más sino que la búsqueda de los honores nos lleva a ser miméticos en nuestros comportamientos, y que por esto hay que condenarlos. Se puede comprender fácilmente. Si estoy en una sociedad (A) que valora la lucha política, para obtener honores en ella deberé entrar en la lucha política. Si estoy en una sociedad (B) que valora la lucha armada, para obtener honores, deberé entrar, al contrario, en la lucha armada. Cualquier persona que deseara honores en la sociedad de tipo (A) y que se lanzara en la lucha armada asumiría el hecho de no recibir honores. Pero, pensemos un rato en lo que es desear honores. Desear honores no es nada más que desear ser diferenciado; este deseo de honores es un deseo de distinción, del mismo modo que lo es el deseo de caballería, y de la misma forma que lo es la estructura de la ipseidad. A tal punto que bien se dice de una medalla o de cualquier recompensa honorífica que es una distinción, es decir algo cuya posesión nos diferencia del resto del grupo. En el texto de Spinoza vemos pues la lógica girardiana. Alguien que quiere diferenciarse está condenado a someterse a la lógica del grupo, está condenado a imitar al grupo porque en últimas es el grupo quien dicta el criterio de la diferenciación. Imaginemos que alguien quiera obtener honores en un grupo que valora el fútbol escribiendo libros sobre Heidegger. Lo más probable es que no será reconocido, no será diferenciado, porque sólo el grupo puede diferenciar. Cada grupo escoge su criterio de diferenciación y por esto debemos someternos miméticamente —pero, racionalmente— a éste.

Es a partir de este texto de Spinoza que podemos entender perfectamente la lógica girardiana y pensar sus consecuencias más profundas y, al mismo tiempo, las más terribles. Spinoza nos permite aclarar la teoría de Girard en dos puntos. Primero, entender por qué los que conocen la teoría mimética no parecen actuar de forma diferente a los que la desconocen. Los profesores que leyeron a René Girard, que lo conocen bien, no parecen escapar al

deseo mimético. Desean las mismas cátedras universitarias que los otros, desean las mismas becas que los otros, desean publicar en las mismas revistas internacionales que los otros o publicar sus libros en las mismas editoriales que los otros. ¿Por qué? Podemos imaginar varias respuestas. La primera sería pensar que no entendemos a Girard (pero en virtud de la hipótesis convengamos que sí lo entendemos). La segunda sería que somos personas que aman la violencia (pero apostemos aquí que no todos somos así). Sólo queda entonces una opción. Si los profesores que conocen la obra de Girard no actúan de forma diferente a los que no la conocen, es porque para poder diferenciarse de quienes no conocen la obra, los que la conocen no tienen otra opción que imitar a los demás. Ya que el mimetismo es un proceso racional de diferenciación, el alejarse del grupo se confunde con el acercarse a él. Expliquemos esto con un ejemplo muy sencillo.

Cualquier estudiante que estudió a René Girard está prisionero de un dilema terrible. Cuando obtiene su doctorado y quiere seguir haciendo investigación, debe buscar una posición en la universidad. Para poder obtener en la universidad un espacio como académico, y ser escogido en lugar de otros doctores, es menester diferenciarse de ellos. Todo proceso de selección implica necesariamente ser distinto del grupo de los que no van a ser escogidos. Más allá del simple hecho de que todo proceso de selección es sacrificial y, tal como lo decía Spinoza, cualquier proceso de decisión es sacrificial puesto que rechaza y niega la opción no escogida: “*omni determinatio est negatio*”, debemos comprender por qué hay un candado racional que impone a los girardianos actuar de la misma forma que los otros. En efecto, todos entendemos que para ser reclutado por alguna universidad debemos diferenciarnos, pero ¿cómo hacerlo? En realidad, es muy fácil. Para ser diferenciado como doctor, debemos hacer la mejor tesis posible, intentar publicarla (preferentemente con un editor que tenga una gran reputación), debemos intentar publicar artículos, libros, participar en un gran número de conferencias, etcétera, etcétera. Cumplidas estas condiciones seremos diferenciados de entre la masa de los doctores y escogidos por una universidad. Pero vemos allí cómo se posiciona poco a poco el candado racional y mimético. Porque todas las cosas citadas anteriormente como estrategias de diferenciación, no son nada más que lo que todos los doctores recién diplomados quieren hacer. Todos los doctores quieren hacer una excelente tesis y publicarla, todos quieren publicar artículos, libros, participar en conferencias y dictar seminarios. Así, para diferenciarnos de los otros doctores, debemos intentar hacer

exactamente lo que cada uno de estos doctores quiere hacer. La paradoja es muy fuerte pero debemos asumirla, lo que nos diferencia es el hacer lo que todo el mundo desea hacer. Ilustremos con otro ejemplo que entendió perfectamente el marketing. Imaginemos que queremos comprarnos un carro, pero como somos girardianos, no queremos tener el mismo carro que las otras personas ya que conocemos los peligros de la mismidad en las sociedades humanas. Por lo tanto, queremos un carro que nos diferencie de las otras personas. ¿Cuál es este carro que debemos comprar para lograr esta diferenciación? ¿Será por ejemplo un Fiat, un Renault o un Ferrari? Todos podemos entender fácilmente que el carro que más nos diferenciará de los miembros de la sociedad es el Ferrari, puesto que mucha gente tiene Fiat y Renault y muy pocos tienen Ferrari. ¿Pero por qué el Ferrari es el carro más diferenciador? No lo es porque nadie desea tener un Ferrari, al contrario, lo es porque todo el mundo quiere tener uno de estos carros. Por lo tanto, vemos allí que para diferenciarme del grupo en cuanto a lo que tiene que ver con los autos, no tengo otra opción racional que comprarme —o por lo menos *desear* comprarme— el carro que cada uno de los miembros del grupo quiere comprar. Así aparece claramente que el mimetismo surge como estrategia racional de diferenciación ya que existe una contra-productividad racional de la diferencia que se puede expresar de la forma siguiente: el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente.

Por el carácter racional de la imitación, no hay salida racional de la espiral mimética, veamos. Hay dos tipos de personas: las que se dejan llevar por sus deseos o pulsiones e imitan de forma inmediata al grupo, y, las que actúan de forma racional, aquellas que quieren diferenciarse del grupo, huir de la mismidad. No obstante, éstas últimas, por el fenómeno de contra-productividad racional de la diferencia también están obligadas a tener el mismo comportamiento mimético que las primeras. La teoría del deseo mimético podríamos sintetizarla, entonces valiéndonos del título del aguafuerte número 43 de la serie *Los caprichos* de Francisco de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”, considerando la palabra sueño en su doble acepción: como proyecto, como deseo, y como proceso onírico. O la razón duerme y nos conduce al mimetismo y a la violencia, o la razón cumple su sueño analítico de diferenciación y también nos lleva a la imitación, y por lo tanto a la violencia. La teoría del deseo mimético es así una prisión racional mimética.

3. La identidad fracturada como salida ética de la espiral

POR LA RACIONALIDAD DEL MIMETISMO, TODO SER HUMANO está, de forma inevitable, condenado a entrar en el triángulo. ¿Cómo salir entonces de la violencia, si ni la racionalidad ni la irracionalidad parecen permitir renunciar al mimetismo violento? Si el mimetismo surge de la forma triangular, debe haber tres estrategias, o tres vectores de acción que permitan salir de éste: una para cada vértice del triángulo. Sabemos que el problema de la violencia se funda en un triángulo mimético que está formado por tres puntos que representan los tres polos del deseo mimético: el sujeto, el objeto y el modelo. Debe haber pues tres opciones para poder salir de éste. Cada una de estas tres opciones se basa en un mecanismo que afecta a uno de los tres polos.

El polo del objeto

SOBRE ESTE POLO ACTÚA LA ECONOMÍA. Hay una primera opción pacificadora que es la barrera económica a la violencia mimética. Es verdad que hoy nos es difícil pensar que la economía pueda ser un obstáculo a la violencia, por el contrario, la economía aparece en nuestro mundo como el principal vector de ésta. Sin embargo, no olvidemos que muchos autores —entre los cuales Adam Smith e incluso Montesquieu con su concepto de “dulce comercio” (*le doux commerce*)— pensaron a la economía y al comercio como factores de paz. Para entender esto, recordemos que la violencia surge del hecho de que varios individuos desean un mismo objeto que no pueden compartir. Según esta idea, la economía es la apuesta a que es posible salir de la violencia mimética si cada uno de los individuos puede disponer del objeto que desea sin tener que quitárselo al otro; y el único modo para ello es multiplicar este objeto, reproducirlo en masa para que cada uno pueda poseerlo sin despojar a los demás. La solución económica puede expresarse de la siguiente manera: si dos hombres desean el mismo objeto, se crea un sistema que produzca dos objetos idénticos para que aquellos dos hombres puedan tenerlo sin tener que pelear por él. La intención es buena, no obstante, esto supone que olvidemos que el deseo es justamente mimético. Si el deseo fuera un deseo de objeto, la economía podría solucionar el problema del triángulo mimético. Lo que no contempla la economía es que si el deseo es mimético en un sentido girardiano, no deseo el mismo objeto que el que tiene el modelo, sino que deseo el objeto exacto que tiene el modelo para que él ya no lo pueda tener. No quiero el mismo objeto que

el otro, sino el objeto mismo del otro. El trabajo económico sobre el polo “objeto” es por consecuencia ineficaz.

El polo del modelo

LA SEGUNDA POSIBILIDAD PARA SALIR DE LA VIOLENCIA del triángulo es trabajar sobre el polo “modelo”. Esta estrategia apuesta a que la violencia del deseo mimético proviene de la competencia que surge entre el modelo y el sujeto, pero que al escoger ciertos modelos esta violencia podría desaparecer. De cierto modo, Girard exploró esta vía al introducir desde 1961 la diferencia entre “mediación interna”⁹ y “mediación externa”. Sin embargo, quisiéramos precisar aquí por qué esta solución no nos parece tampoco conveniente. Primero, debemos decir que por nuestra propia (des)formación derridiana, nos es difícil creer filosóficamente en algo como la diferencia entre lo “interior” y lo “exterior”, diferencia que toda la obra de Derrida pone en peligro. Pero, más allá de esta dificultad conceptual, en los mismos conceptos girardianos aflora un problema. Sabemos que en la mediación interna la violencia surge cuando en el mismo mundo se encuentran el deseo del sujeto y el deseo del modelo. El modelo se transforma entonces en obstáculo de nuestro deseo sobre el camino hacia el objeto, y aparece la violencia. Ahora bien, según Girard, en la mediación externa al no coexistir en el mismo mundo el deseo del sujeto y el deseo del modelo, no debería darse esta violencia; no obstante, las cosas son mucho más complicadas que eso. Imaginemos que nosotros tomamos como modelo a Napoleón y que, por lo tanto, tal como él, deseamos gobernar a Francia. En este caso, nuestro deseo no podría entrar en conflicto con el de Napoleón, nunca estaríamos en conflicto directamente con él. Sin embargo, nuestro deseo sí entraría en conflicto con aquellas otras personas que, al tomar también a Napoleón como ejemplo, quisieran gobernar a Francia. De esta forma, la mediación externa no es un obstáculo para la violencia, simplemente, la desplaza. De una violencia vertical entre el modelo y el sujeto, en el caso de la mediación interna, pasamos a una violencia horizontal entre los diferentes sujetos que imitan a un mismo modelo, en el caso de la

⁹ “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 los esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra” (Girard, 1961: 15).

mediación externa. Incluso en el caso de la *Imitatio Christi* que pretende ser, en la obra de Girard, el paradigma de la imitación virtuosa y pacífica, sabemos históricamente que las distintas congregaciones religiosas pueden entrar en lucha —simbólica o intelectual en el mejor de los casos, pero a veces también física— para saber quién imita mejor al modelo, para saber quién es su mejor discípulo, es decir, el mejor imitador. Esta diferencia entre mediación interna y mediación externa es entonces muy frágil y no parece adecuada para pensar un modelo cuya imitación no suponga la violencia mimética, pues si el modelo se retira siempre permanecen los otros imitadores que se transforman en rivales.

El polo del sujeto

EL ÚLTIMO POLO SOBRE EL CUAL ACTUAR para salir de la violencia mimética sería entonces el sujeto del deseo. En los textos de Girard, esta solución también se contempla, y de hecho es la solución por la que optó Cristo: renunciar a sí mismo, renunciar al deseo para no entrar en la espiral mimética. Con esta última opción, con esta renuncia a sí mismo, podemos entender el giro lèvinasiano que tomó la filosofía de Girard en su último libro: *Achever Clausewitz* (2007). En efecto, si la última salida de la espiral mimética es la renuncia del sujeto a sí mismo, podemos entender perfectamente por qué Girard está cada vez más cerca de Lèvinas y por qué lo cita más y más, ya que, si como lo piensa Alain Finkielkraut, el eslogan de la filosofía de Lèvinas es “a pesar de uno mismo, para el otro” (1984), estamos exactamente en este tipo de filosofía en esta tercera opción. Girard se encontraría entonces en la misma línea de la ética lèvinasiana tal como aparece en las primeras notas redactadas en cautividad entre 1940 y 1945, notas que fueron publicadas recientemente en el volumen primero de sus obras completas, según las cuales la ética es: “Ignórate a ti mismo”¹⁰ (Lèvinas, 2009: 279). Pero, incluso, podría reforzarse la idea de un René Girard filósofo, según la traducción trocada que Lèvinas hace de *philosophia*, ya no como amor a la sabiduría sino como sabiduría del amor. La alteridad se impone a mi ipseidad de forma prioritaria por la infinita responsabilidad a la cual me llama su rostro, y sólo esto podría, sólo esta prioridad podría justificar mi renuncia asumiendo que la violencia se aplique a mí mismo. La lógica de esta tercera opción es absolutamente

¹⁰ “Ignore-toi – toi-même”. La traducción al castellano es nuestra.

clara y coherente. Podemos perfectamente entender su lógica, y los desarrollos de Lèvinas que presentan una claridad conceptual que nadie puede negar. Sin embargo, si esta es la única solución real a la espiral mimética, nadie puede negar tampoco que surge de inmediato el problema de su factibilidad. Pocos humanos —por no decir ninguno— podrán salir de esta espiral. No sólo porque el renunciar a sí mismo es un acto que requiere muchísima abnegación, sino porque, además, tal como lo vemos en toda la obra de Girard, el precio a pagar es muy elevado, ya que la consecuencia para quienes vayan por este camino suele ser la muerte violenta. Más aún, podemos mostrar que el hecho de renunciar a sí mismo tampoco es un obstáculo para la violencia. Así, aunque los hombres fuesen capaces de tal abnegación, no sería suficiente para limitar la violencia. La violencia, tantas veces comparada con un virus en la obra de Girard, al igual que todo virus, se adapta a la situación y se adecúa a los obstáculos que podamos ponerle en el camino. Si en algún momento el renunciar a sí mismo pudo aparecer como la solución a la violencia mimética, vemos que hoy, el renunciar a sí mismo puede ser el vector de la violencia más feroz. La violencia toma los conceptos y los interpreta a su favor, sin dejar de inyectar su veneno en cualquier proceso que parezca pacífico. Es verdad que en un gesto pacífico, tal vez el más pacífico que conoció toda la historia de la humanidad, Cristo ofreció su vida para ponerle fin a la violencia. Pero, también es verdad que este gesto puede ser utilizado hoy con el fin de generar el máximo de violencia en las sociedades humanas. Es el caso de los kamikazes, que al igual que Cristo están dispuestos a dar su vida, pero en un gesto perverso que no sólo no pone fin a la violencia, sino que nos lleva a todos en una espiral mimética mundial. El auto-sacrificio de Cristo para pacificar puede pervertírsele si el sacrificio de uno mismo se hace para matar más, para matar con más seguridad, para matar civiles.

El sistema girardiano parece entonces completamente cerrado sobre la violencia puesto que la única solución que podría ser eficiente permanece inalcanzable para la mayoría de los seres humanos y puede ser pervertida para producir incluso más violencia. Ninguna de las tres opciones nos garantiza que podamos ponerle fin a la espiral mimética de la violencia. Tal vez tengamos aquí una de las explicaciones para la concepción particularmente pesimista que Girard tiene de la sociedad moderna y aún más de la postmoderna, y de su interés creciente por el concepto de apocalipsis. De hecho creemos que el pensamiento de Girard es plena y explícitamente un pensamiento apocalíptico, no sólo por razones religiosas

vinculadas con su fe católica, sino también por el cerrojo racional que genera violencia sobre el deseo, sin dejar ninguna salida pacífica. Incluso lo que ya aparecía como una actitud casi inalcanzable de los seres humanos —la abnegación absoluta de Cristo— puede pervertirse bajo el vector de la violencia.

Conclusión

SIN DUDA ALGUNA, LA FILOSOFÍA DE GIRARD NOS PERMITE hacer avances conceptuales muy significativos dentro de la problemática filosófica de la identidad y, a su vez, la problemática de la identidad nos permite aclarar la dificultad que tenemos para salir de la lógica de la espiral mimética girardiana. Hemos podido mostrar cómo toda la teoría del deseo mimético da lugar a una identidad como tensión racional entre el yo y el otro. Con la construcción del concepto de razón mimética, la diferencia entre abandonar su identidad al otro y construir su ipseidad como diferenciación absoluta, ya no se las puede distinguir de forma tan sencilla. La identidad del otro al cual nos abandonamos miméticamente forma plenamente parte de nuestra tentativa por construir nuestra diferencia constitutiva. Por lo tanto, nuestra ipseidad que surge de una diferenciación absoluta sólo puede basarse en un proceso que paradójicamente es mimético. Debemos asumir esta paradoja de la identidad como fractura entre el yo y el otro. Esto nos permite proponer una salida posible del triángulo mimético, la única que aparece a la vez como conceptualmente satisfactoria y prácticamente factible.

El problema del triángulo mimético no se lo soluciona trabajando sobre uno de los polos de éste mismo, pues cada una de estas soluciones falla al querer limitar la ruptura que hay entre el sujeto y el modelo. Querer borrar esta distancia es un error; cuando deseamos intervenir sobre ésta la violencia encuentra una forma de adaptarse y de surgir donde menos la esperábamos —en el proceso kamikaze de auto-donación, por ejemplo—. Cualquier proceso que pretende borrar la distancia entre los polos del modelo asume el riesgo de una violencia mayor, porque el mismo gesto de borrar las distancias para regresar a una identidad pura, una y simple, es de por sí un gesto violento.

El error de todas las soluciones propuestas por Girard o por sus comentaristas es pensar que la solución está o bien, en recuperar una ipseidad plena, pura y fantasmada desde siempre, o bien, en abandonarse

totalmente al otro en una donación absoluta. Ni la una ni la otra son eficientes, ya que ambas pretenden suprimir la distancia que yace entre los dos individuos. Al contrario, nuestro concepto de razón mimética nos permite afirmar que la única solución es asumir esta fractura que constituye la identidad, y localizarla al centro de cualquier pensamiento de la identidad. Fractura entre nuestra ipseidad y nuestra mismidad, entre lo propio y lo ajeno¹¹. Fractura que pretende que lo ajeno es constitutivo de lo propio. No debemos entonces temer a las crisis de identidad, individuales o colectivas, pues no es que nuestra identidad entre en crisis, sino que nuestra identidad *es* una crisis. La fractura o la crisis son el único modo de existencia de la identidad, ya que la identidad entre ipseidad e mismidad se define como fractura entre yo y el otro. No hay fracturas de la identidad, sino que la identidad es una fractura. Si asumimos esta identidad fracturada como única salida de la violencia mimética, entonces podemos decir que América Latina es un terreno sumamente propicio no sólo para los estudios girardianos —ya que nadie más que los pueblos de América Latina se ven obligados a vivir con esta fractura en su ser más profundo; con esta fractura como origen— sino también para pensar, al comenzar el segundo decenio del siglo XXI, los nuevos márgenes de la identidad, y entender, en un gesto a la vez girardiano y derridiano, que lo que constituye el centro de nuestra identidad es lo que se encuentra y lo que somos al margen de ella.

¹¹ Se puede decir entonces que Girard está en una línea sumamente derridiana.

Referencias

- DEBRAY, R. (2003). *Le feu sacré*. Paris: Fayard.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Editions de Minuit. Traducción española de T. Kauf. 1993, 2001. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DUPUY, J.-P. (1999). *Éthique et philosophie de l'action*. Paris: Ellipses.
- DUPUY, J.-P. [1982] (1990). *Ordres et désordres, enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Le Seuil.
- FINKIELKRAUT, A. (1984). *La sagesse de l'amour*. Paris : Gallimard.
- GIRARD, R. (2007). *Achever Clausewitz*. Paris : Carnets Nord.
- GIRARD, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset. Traducción española de Joaquim Jordà. 1985. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- LÈVINAS, E. (2009). *Œuvres I, Carnets de captivité et autres inédits*. Paris: Grasset.
- LÈVINAS, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff. Traducción española de D. E. Guillot. 1977. *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SPINOZA, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción española de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción española de V. Peña. Barcelona: Ediciones Orbis.
- VINOLO, S. (2005). *René Girard, Du mimétisme à l'hominisation, la violence diffèrante*. Paris: L'Harmattan.