

MÍMESIS Y NOVIOLENCIA. REFLEXIONES DESDE LA INVESTIGACIÓN Y LA ACCIÓN

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ *

RESUMEN

Este texto ofrece una reflexión sobre una forma concreta en la que la teoría mimética desarrollada por René Girard se ha llevado a la práctica investigativa. Discute la diferencia que marca Heidegger entre el investigar de la ciencia y el preguntar de la filosofía. Éste será el marco desde el cual Girard avanza en su pregunta por el origen, la cual rastrea hasta la violencia fundadora, omnipresente en lo sagrado de toda cultura. Esto plantea el problema de las posibilidades de investigar desde un marco que no reproduzca la violencia.

Palabras clave: teoría mimética, investigación, nada, violencia, sagrado.

**MIMESIS AND NONVIOLENCE
SOME REFLECTIONS FROM RESEARCH
AND ACTION**

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

ABSTRACT

This text reflects upon the way in which Rene Girard's Mimetic Theory has been applied to concrete research practice. It argues from the major difference made by Heidegger between the inquiry of science and the questioning of philosophy. This being the context from which Girard asks about the origin in order to track down the original omnipresent violence underlying in the role of sacred of every culture. These considerations suggest possibilities of researching from contexts which do not reproduce violence.

Key words: mimetic theory, research, nothingness, violence, sacred.

*La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia.
Heidegger, ¿Qué es la Metafísica?*

1. Introducción

EL TEXTO QUE PRESENTO A CONTINUACIÓN OFRECE una reflexión sobre los procesos de investigación que hemos desarrollado en el grupo YFANTAIS, cuyo marco de comprensión es la teoría mimética desarrollada por René Girard, junto con la reflexión sobre el sujeto que ha adelantado Franz Hinkelammert y la filosofía de Walter Benjamin.

Se trata de unas formas de investigación peculiares, porque han estado profundamente vinculadas a promover la salida del estado de violencia a través del acompañamiento a personas y comunidades que han optado por vivir los conflictos desde la no violencia. Es decir, de unos modos de la investigación que se sitúan al margen de los procesos usuales de la academia, así se desarrollen paradójicamente desde una universidad, cuyo efecto más que un documento o un artículo, es la capacidad de recoger y tocar vidas concretas. La teoría mimética ha resultado central en esta forma de investigar.

2. La investigación, una perspectiva de comprensión

EN CASTELLANO, “INVESTIGAR” SIGNIFICA “REALIZAR ACTIVIDADES INTELECTUALES y experimentales de modo sistemático con el propósito de aumentar los conocimientos sobre una determinada materia”; se usa para decir que alguien se dedica a la búsqueda en un campo determinado, haciendo las diligencias necesarias para llegar a saber algo, o también que se estudia un campo definido del saber para aumentar los conocimientos sobre un asunto específico. Supone unas actividades que se pueden describir con los verbos averiguar, buscar, curiosear, enterarse, escudriñar, examinar, explorar, indagar, inquirir, y también pensar.

Desde el comienzo podemos advertir que el investigar propio de la ciencia no corresponde con el investigar en cuanto discurrir del pensamiento filosófico. Se puede seguir ahondando en esta diferencia, pero tal vez es preferible buscar una síntesis que sea un pensamiento esencial del problema. Sin ahondar en la posterior búsqueda de la superación de la metafísica, encontramos a Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, diciendo lo siguiente de la existencia científica:

Nuestro *Dasein*—en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes— está determinado por la ciencia [...]

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. [...] Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades. [...]

Y, sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, nosotros nos atenemos al propio ente. [...] En todas las ciencias como tales reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora. [...] Esta particular relación mundana con lo ente mismo viene soportada y conducida por una actitud libremente escogida de la existencia humana [...] que [...] le deja a la cosa misma la primera y la última palabra. [...] El hombre —un ente entre otros— “hace ciencia”. En este “hacer” lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella en ente se abre en eso que él es y cómo es.

Estas tres cosas, relación con el mundo, actitud e irrupción, en su radicalidad, le otorgan a la existencia científica una simplicidad y una nitidez del ser-aquí apasionantes. Si nos apoderamos expresamente del ser-aquí científico, así esclarecido, tendremos que decir:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más.

De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.

Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más. [...] ¿Qué pasa con esa nada? (Heidegger, 2000: 93-95).

Al preguntar por los entes, se descubre que en realidad siempre se pregunta por el ser en tanto que lo ente es, de modo que en este investigar científico se siente la tendencia hacia el pensamiento cosificador. Pero ¿es posible pensar, en el sentido de investigar, algo que no se reduzca a cosa?

Más aún, ¿cómo es posible decir, dejar que emerja en palabras, ese ser que no es ente? La pregunta por la nada desborda los límites del entendimiento y de la lógica formal, es decir, es una pregunta que indaga por nuestra constitución más originaria (Heidegger, 2000: 97), una pregunta por el origen mismo, que nos remite al acontecimiento que nos ha constituido. Preguntamos por el acontecimiento para hablar no de algo que nosotros —seres finitos— podemos decidir y precisar, sino de aquello que nos ha constituido como existentes en medio de lo ente en su totalidad y que se nos revela en estados de ánimo como el aburrimiento, la alegría o la angustia. Heidegger avanza en el desenvolvimiento de la pregunta por la nada, que acontece en la angustia que experimenta el *Dasein*, que desiste por la nada (Gadamer, 2002: 325-340). Así, la pregunta inicial por la metafísica, es decir, por el ser de lo ente, va discurriendo hacia la cuestión sobre lo que acontece en el ahí de la existencia expuesta a la nada:

La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. [...] En la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad [...] lo que ocurre es que la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad. [...]

En la angustia reside un retroceder ante... que [...] es [...] una suerte de calma hechizada, [...] este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad [...] es la esencia de la nada: el desistimiento. [...] Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. [...] La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal.

El *Dasein* del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. [...]

Ser-aquí significa: estar inmerso en la nada.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. [...] La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada [...] pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada. (Heidegger, 2000: 101-102)

La existencia expuesta a la nada se ha convertido en nuestro mundo en el modo de pensar científico, que construye agresivamente bajo la rigidez de un método abstracto y la necesidad de demostración y cálculo. Para salir de la estrechez del investigar algo, Heidegger se pregunta por lo otro de ese algo, lo otro de lo ente, y lo hace con palabras en las que resuena la catástrofe de la guerra: de la miseria de la víctima, de la gratitud que piensa en el ser y conserva su recuerdo, de la insistencia con que el ser humano busca la palabra para el ser. (Gadamer, 2002: 55, 336-337). Por esta razón, frente al mundo que quiere investigar entes, Heidegger subraya la relevancia de la pregunta por la nada:

Hemos caracterizado a nuestro Dasein, experimentado aquí y ahora, como [...] esencialmente determinado por la ciencia. [...]

La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que [...] consiste [...] en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo [...] del carácter manifiesto de la nada, surge el “¿por qué?”. Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar (2000: 106-107).

¿Cuáles son esas posibilidades del Dasein que se han manifestado con el desistimiento? Como lo escucharemos a continuación, se trata

de las posibilidades de la destrucción última, de la violencia total como fundamento. Heidegger se propone dejar de buscar en los frutos del árbol del saber, y escudriñar más bien en sus raíces. Este árbol está basado en esta nada con toda la potencialidad de aniquilamiento que experimenta el ser humano. Así, el pensar posterior a Heidegger es convocado entonces a adentrarse en esta tarea de pensar y de poner en palabras este trasfondo del saber que se ha manifestado como aniquilamiento.

Heidegger se pregunta por el origen y retorna de manera romántica al mundo griego. Pero pone la atención en la lucha y en la guerra, identificando la importancia de la violencia en la cultura Griega (Ranieri, 2004: 85-104). Desde la filosofía se suele interpretar a la violencia de las ciudades griegas como algo ilustrado y elegante, que origina el amor a la sabiduría y a la libertad, contrapuesto a la forma impositiva y castigadora de los mandamientos del Dios bíblico. Pero la violencia es sin duda común a ambos. Lo que ocurre en realidad es que la actitud bíblica frente a la violencia difiere de la actitud griega. Heidegger tiene el mérito de afrontar la violencia del mundo griego y relacionarla con el *logos* filosófico, lo que lo abre el camino para descubrir la violencia sagrada.

En este camino que quiere salir de la metafísica, reducida a pensar siempre algo que es, y que ya se ha encontrado con la violencia, Lèvinas propuso que la ética es en realidad la filosofía primera (1991: 12-22) puesto que la destrucción de la metafísica hace posible la emergencia del otro diferente de sí mismo; la metafísica, con toda su obstinación por el ser, este *conatus essendi*, no es más que una forma metafórica de la dureza de la lucha por la vida y el egoísmo de las guerras. Esta singularidad del otro, que Lèvinas tematizó como el “rostro del otro”, como un fondo desnudo e indefenso que me llama a ser responsable de su mortalidad, lo que es una invitación a salir de la arrogancia del pensar dominador, una llamada a un diferente tipo de existencia, una que no queda indiferente ante la muerte de ese otro, que renuncia a matar al otro y que se dispone a dar la vida por él, abriendo así la posibilidad a lo santo. Se trata de nuevas formas de existencia que viene con el otro, precisamente cuando nos dejamos descolocar del pensar controlador del ser, y salimos de nuestra afirmación hacia poder llegar a ser para-el-otro (Lèvinas, 1991: 220-226).

Al respecto dice Derrida: “Somos vestidos con una innegable responsabilidad en el momento en que comenzamos a significar algo. Esta

responsabilidad nos asigna nuestra libertad sin dejarla con nosotros. Es asignada a nosotros por el Otro, desde el Otro” (Derrida, 1988: 633). En *Violencia y metafísica* Derrida hace una referencia a la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, profundizando sobre el sentido de la violencia:

El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño a una cierta violencia. Que este pensamiento aparezca siempre en la diferencia, que lo mismo (el pensamiento [y] [de] el ser) no sea jamás lo idéntico, significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse. Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra, y en primer lugar en su sentido griego, sería una palabra sin *frase*. [...]

Esta ahistoricidad del sentido en su origen es, pues, lo que separa en el fondo a Lèvinas de Heidegger. Como para este último el ser es historia éste *no es* fuera de la diferencia y se produce, en consecuencia, originariamente como violencia (no-ética), como simulación de sí en su propio desvelamiento. Que el lenguaje oculte así siempre su propio origen: en eso no hay contradicción alguna, sino la historia misma. En la violencia ontológico-histórica, que permite pensar la violencia ética, en la economía como pensamiento del ser, el ser está necesariamente disimulado (Derrida, 1989: 200-201, 203).

Heidegger planteó que nuestros conceptos se desarrollan a partir de palabras pertenecientes a nuestro lenguaje, que llevan marcada la hora en la que los produjo la experiencia humana. Muy cerca del pensar de Lèvinas y Derrida, Girard reconoce que Heidegger ha encontrado la violencia en el origen de la filosofía, pero le critica que confunda el origen del saber bíblico con la violencia fundadora del mundo griego, y en general, de las culturas. Para ello, se apoya en la *Introducción a la metafísica*, cuando Heidegger explora la palabra *logos*:

Desde el principio, en el Nuevo Testamento, *logos* no significa el ser del ente, la conjunción de lo que tiende a oponerse, como en Heráclito, sino que el *logos* significa un ente específico, o sea, el hijo de Dios y este en su papel de mediador entre Dios y los hombres. [...] (Esto ocurre) porque *logos* en la traducción griega del Antiguo Testamento (*Septuaginta*), es el nombre de la

“palabra” y precisamente la “palabra” en la acepción determinada de orden, de mandamiento: *oi déka logos*, así se llaman los diez mandamientos de Dios (Decálogo) significan los diez mandamientos de Dios. De modo que *logos* quiere decir *kérex*, *ángelos*, el heraldo, el mensajero, el que comunica los mandamientos; *logos tou stanrou*, es la palabra de la cruz. La anunciación de la cruz es Cristo mismo: es el *logos* de la salvación, de la vida eterna, *logos xoihst*. Un mundo separa todo esto de Heráclito (Heidegger, 1998: 126).

Para Girard (1978a: 301-304) encontramos aquí, traspasada al *logos* joánico, la principal idea de la modernidad sobre el Antiguo Testamento. La relación entre Dios y el hombre reproduce el esquema hegeliano del “amo” y el “esclavo”, que es falsa para comprender lo santo, incluso si se la limita al Antiguo Testamento. Heidegger no hace más que asimilar el Nuevo Testamento a la interpretación hegeliana del Antiguo, endurecida y simplificada. Pero el trabajo de Heidegger es atinado, en cambio, cuando define el *logos* griego. Su contribución esencial no consiste en la idea de “recoger” y “reunir”, presentes en el término *logos*. Él dice una cosa mucho más importante, recordando la proposición de Heráclito: que las entidades recogidas por el *logos* son los opuestos, y que el *logos* las reúne no sin violencia. Así, Heidegger reconoce que el *logos* griego se origina unido a la violencia (1998: 134).

Heidegger recurre entonces a la poesía griega, en concreto, al primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles, para esclarecer el sentido de la sentencia de Parménides: *Tó gáρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι*, (percibir y presenciar pertenecen, en efecto, el uno al otro) que ha pensado junto con la proposición de Heráclito según la cual sólo en el *pólemos*, en el enfrentamiento distanciador (del ser) se produce la separación entre los dioses y los hombres; sólo esta lucha (*édeixe*) muestra, haciendo que los dioses y los hombres surjan en su ser. Sólo esa lucha muestra; hace salir a los dioses y a los hombres en su ser. “No llegamos a entender quién es el hombre [...] sino sólo por medio del hecho de que el hombre se confronta al ente, tratando de ubicarlo en su propio ser, es decir, de ponerlo en unos límites y una forma y proyectando algo nuevo” (Heidegger, 1998: 134).

El texto de Sófocles comienza diciendo: “muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor”. Que el hombre es lo más pavoroso, se dice en griego *to deinotaton*. Pero la palabra griega *deinon* es ambigua, significa lo terrible en el sentido de imperar que somete, que:

Impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se agita en sí misma. La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, *puede* retener en sí su poder sometedor. Pero [...] por eso, es [...] todavía más terrible y más extraño. [...] En segundo lugar, *deinon* significa violencia, en el sentido de que aquel que la usa no sólo dispone de ella, sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo constituye un rasgo fundamental de su conducta sino de toda su existencia (Heidegger, 1998: 138).

El ser humano es *deinon* en cuanto que al permanecer expuesto a lo que somete, el ente en su totalidad, pertenece esencialmente al ser, pero es lo que impera causando pavor. Al mismo tiempo, es *deinon* porque es el que hace violencia en cuanto junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto. El ser humano “no hace violencia además y al lado de otras acciones, sino sólo en el sentido de que a causa de su actividad violenta y con ella, usa la violencia contra lo que somete. Porque él es doblemente *deinon*, en un sentido originariamente único, él es *to deinotaton*, lo más poderoso: el que hace violencia en medio del poder sometedor” (Heidegger, 1998: 139).

Así pues, el acontecimiento de la nada no sólo es la guerra que pasó, que marcó el tono escatológico de Heidegger, sino ese cimiento en el que se basa toda la civilización actual, fundada en el poder técnico asumido como esa violencia extrema que el ser humano ejerce sobre la totalidad de los entes, y también apocalíptica en la medida en la que cualquiera de las mimesis de apropiación posibles podría desencadenar la locura de una destrucción total. De este modo, los ídolos de los que Heidegger pretende librarnos (Heidegger, 1998: 108) son todas esas paces logradas a través de violencias puntuales, es decir, este existir que consiste en sólo poder morar en la violencia. La aparente huida de los dioses y su permanente retorno, equivale a la inminencia de la violencia en toda su crudeza, ya no reservada a los Estados y a la sacralidad de sus aparatos y leyes, misiles incluidos (Derrida, 1984: 20-31; Dahlstrom, 2001: 92-96), sino a toda esa violencia que puede aparecer en cualquier momento y lugar (Niewiadomski, 2007: 59-60).

3. El método de René Girard

SIGUIENDO ESTE ÚLTIMO DESARROLLO, VAMOS A CONSIDERAR la pregunta por la nada, la cuestión fundamental que hay que pensar, y que ya en Heidegger se ha encaminado a la violencia, como núcleo del pensar girardiano, en dos sentidos; el primero, en cuanto la pregunta por lo que acontece en el ahí de la existencia expuesta a la nada, halla una respuesta en los acontecimientos narrados por los grandes novelistas. En la gran literatura, Girard encuentra una expresión del desistimiento: los sujetos siempre desean apasionadamente ser los otros; se trata de nuestra constitución existencial, pues somos seres miméticos, tal como ya lo sabía Aristóteles: “La imitación es natural en los seres humanos desde su niñez; es una de las ventajas sobre los animales: el ser humano es el más imitativo y aprende por imitación. Además, a todos los seres humanos les gusta el trabajo de la imitación” (Aristóteles, 1992: 4, 1448b6-9). Pero Girard reconoce además dos efectos de violencia que se ciernen sobre esa mimesis: el primero, la paradoja del sujeto atormentado por querer llegar a ser como otro, que imagina pleno de una autosuficiencia de la que se sabe carente, aunque esos otros sean igualmente otros seres angustiados, envidiosos y carentes de cualquier auto subsistencia consistente. El segundo efecto es que partiendo de los conflictos que estallan entre los sujetos por la confluencia de los deseos de apropiación, la mimesis permite develar ese cimiento de trasfondo por el que preguntaba Heidegger: la violencia como origen de todo el árbol de la cultura. En la violencia, la nada se muestra como productiva, pues origina todo el sistema cultural y, por tanto, genera a los seres humanos que nosotros somos. De esta manera, en el horizonte abierto por la pregunta por la nada, Girard se encamina al problema de pensar la violencia, superando la tradicional enemistad entre conceptualización filosófica y violencia. Así llegamos al segundo sentido, la violencia ocupa el lugar de la pregunta por la nada, que en su forma de salida o de paso atrás es la pregunta por el ser. Por esto Girard sostiene que: “la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él. Las relaciones entre la existencia y el ser en la filosofía de Heidegger se asemejan mucho, diríase, a las que se establecen entre la comunidad y lo sagrado” (1972: 370-371); y en otro texto afirma que: “lo mismo pasa con Heidegger. Todo cuanto dice sobre el ser se reduce también a lo sagrado, pero los filósofos no quieren admitirlo, pues no quieren remontarse desde Platón y los presocráticos hasta lo religioso griego” (1978a: 72).

La posición teórica de Girard no se comprende a partir de los desarrollos de las ciencias modernas, limitadas a describir ritos o fenómenos culturales; tampoco se basa en evidencia de carácter empírico. Su método de investigación ha sido la *deconstrucción*. Este término fue acuñado filosóficamente por Jacques Derrida, que buscaba exponer los supuestos metafísicos no cuestionados y las contradicciones internas de los textos. La deconstrucción de Derrida considera que en cualquier texto hay unos elementos ambiguos que permanecen indecibles, erosionando cualquier sentido estable que se trate de proponer; en todo texto, algo ha sido suprimido y permanece como un excedente sin el cual, no obstante, no se puede comprender el texto. Para Girard, la deconstrucción es una indagación, un rastreo de las huellas o vestigios de aquello que los textos mismos suponen en medio de su propio desconocimiento. Si bien, la deconstrucción puede tratar de pensar las reglas culturales en términos de diferencia, Girard sitúa tales diferencias dentro del contexto de las relaciones miméticas, que tienden a la unanimidad, a la desaparición de las diferencias en un proceso de reducción a lo idéntico que es la violencia colectiva.

Esta comprensión de la deconstrucción remite al análisis del *pharmakos* platónico que hizo Derrida en *La Pharmacie de Platón*.

Cuando *pharmakon* se aplica a los sofistas, el término es tomado [...] en su acepción maléfica de *veneno*. Cuando se aplica [...] a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomado en su acepción benéfica de *remedio*. [...] Derrida muestra que, desde la perspectiva de su oposición, no existe entre Sócrates y los sofistas la diferencia que separa los dos sentidos opuestos de *pharmakon* sino la identidad que sugiere sordamente el recurso a un único e idéntico término. [...] Esta palabra polariza la violencia maléfica sobre un *doblo* que se ve arbitrariamente expulsado de la ciudad filosófica. [...] El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello porque designa de la manera más próxima al origen otra variante más brutal pero a fin de cuentas análoga de la misma operación. Detrás de las formas sacrificiales, [...] hay [...] un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental (Girard, 1972: 410-411).

En un texto posterior, Girard explica que el *pharmakon* del *Fedro* de Platón es “la droga que es buena y mala al mismo tiempo: en grandes cantidades obra como veneno. En las dosis correctas prescritas por el médico se convierte en la medicina que restaura la salud” (1978b: 168); insiste Girard que “la referencia a Platón es especialmente pertinente. El paralelo más notable de la expulsión de lo ritual aparece en *La República*, en el trato que da al poeta, quien es adornado como una víctima de sacrificio antes de que se marche” (1978b: 168).

Platón se opone a la poesía por oponerse a la revelación de la violencia religiosa. Por lo general, la filosofía suprime la violencia sin saberlo; pero Platón intencionalmente la oculta, pues descubre el peligro de la violencia, ante la que siente repugnancia, y elimina sus referentes, en concreto la palabra *pharmakos*, la cual, siendo la principal de su familia, es la única que no figura en su obra. Este es el sentido de la posterior referencia al *pharmakos* que hace Girard en diálogo con Maria Stella Barberi:

No es la conciencia lo que rechaza la violencia en lo religioso arcaico; son las prohibiciones que intentan eliminar las situaciones propicias a la violencia y los sueños que, proporcionándole un exutorio, violento él mismo, desvían la violencia más temible hacia una violencia menos temible. Lo que habitualmente se lee como la oposición de Platón a la poesía es realmente su oposición a la revelación de la violencia religiosa, en Homero y en las tragedias griegas. Participa en la voluntad de ocultar la violencia, es decir, en la potencia sacrificial en lo que tiene de más moral. Digo bien moral.

En el mundo moderno, hay dos grandes actitudes posibles contra la violencia: la actitud filosófica que borra la violencia generalmente sin saberlo, y la actitud de Platón que, de todos los filósofos, dice más sobre la violencia, ocultándola al mismo tiempo. Platón, a pesar suyo, revela aún más que todos los otros. Y, cuando se dice que estaba en contra de la poesía, le obedecemos aunque no comprendemos ya su censura de la violencia. Se cree que su rechazo de la poesía responde a criterios estéticos. No obstante, la posición de Platón es crucial. Se sitúa entre la filosofía y el cristianismo. Con relación a los presocráticos, Platón ve mucho mejor el peligro de la violencia. Esta comprensión del peligro es un hecho esencial, vital en Platón (Girard, 2002: 178-180).

Finalmente, en *Los orígenes de la cultura* Girard retoma su relación con Derrida, a partir del estudio del *pharmakon* de Platón:

El origen parece estar presente desde el principio, pero en un momento dado la víctima se convierte en el verdadero origen. Aquí todo marcha exactamente como en los mitos antiguos, donde, desde el principio todo está dado, todo está culturalmente determinado; sólo más tarde llega el chivo expiatorio que funciona como un nuevo origen. En esto reside la contradicción inherente a todo relato de los orígenes, porque ¿cómo explicar el nacimiento del sistema cultural, si resulta que el sistema siempre ha estado ahí? Que yo sepa, ninguna teoría antropológica, ninguna postura filosófica, ha captado jamás que la víctima designada por unanimidad, el chivo expiatorio, constituye la clave del problema. Ni siquiera Derrida, pese a la brillante demostración que despliega en torno a la noción de *pharmakon* (Girard, 2004: 212-213).

Girard se considera a sí mismo deudor de Derrida, no sólo en el estudio del *pharmakon* de Platón, sino también por la noción de *suplemento en el origen*, que es el móvil de la deconstrucción: todo texto supone algo que excluye, pero sin lo cual no se puede comprender. Para Girard, esta falla lógica de las culturas, comprendidas desde las narraciones de sus orígenes, será la víctima, pues en los mitos antiguos, desde el principio todo está culturalmente determinado; sólo más tarde se puede reconocer el sacrificio, que funciona como origen desconocido. En esto reside la contradicción inherente a todo relato de los orígenes del sistema cultural. Los mitos tienen la ventaja de que en ellos esa incoherencia resulta mucho más obvia. Como esta incoherencia es invariante en los mitos, se vuelve un indicio que apunta al origen violento. Ahora bien, la presencia masiva de esta falla lógica en los mitos señala hacia una falla en la constitución misma de las culturas; falla que es la muerte o el asesinato del chivo expiatorio. Los mitos operan tratando de borrar las huellas de este crimen fundador. Así lo expresa Girard:

Me ha impactado mucho el hecho de que la lógica del *suplemento* de Derrida funcione exactamente como en los mitos. Derrida maneja por tanto textos “sensatos” en los que esta falla debería ser más sutil, menos visible que en los relatos arcaicos. [...] En lo que concierne al despliegue de las pruebas, los mitos ofrecen una ventaja: en ellos esa incoherencia resulta mucho más evidente; y una vez que se ha comprendido que la misma constituye una de las invariantes del mito, se vuelve el indicio que apunta al origen violento de éste. ¡Imposible que este fallo lógico, que se encuentra de forma análoga

en una tal diversidad de mitos, carezca de significación! Indica que hay forzosamente una causa de esta distorsión lógica que encontramos en las fuentes mismas de la cultura humana. Y para mí, esta causa es el asesinato del chivo expiatorio, y los mitos hacen lo posible, al principio inconscientemente y luego de manera cada vez más consciente, por borrar las huellas del crimen fundador (2004: 212-213).

El análisis del sacrificio se hace como un proceso de deconstrucción, pero tiende a la afirmación de la realidad del acontecimiento sacrificial, que ha sido ocultado, disimulado y escondido en las narrativas de las culturas. El trabajo investigativo de la deconstrucción opera sobre este esfuerzo de ocultamiento. La deconstrucción es, entonces, una forma de des-armar la violencia inserta en las culturas, de descomponer la presencia de lo sagrado primitivo aun actuante. La deconstrucción girardiana postula la realidad de un origen que aconteció, pero que sólo puede ser producido en su realidad no cognoscible y tergiversada por los actores involucrados: un origen real, pero no accesible, un objeto que sólo existe en la ignorancia.

El problema entonces será si la filosofía, y en general los diversos saberes, pueden dejar de preguntarse si se han convertido en otra mistificación, en otra transformación de la mitología; es decir, si recubren y ocultan la violencia. Descartando la idea de una naturaleza metafísica de los seres humanos, debemos preguntar de dónde viene este deseo de significar. La existencia humana que persigue signos de otros signos, como una repetición sin fin del deseo de significar, no puede más que llevar al conflicto, tal como lo ha comprendido Girard: este deseo que persigue la significación se origina en una experiencia de unanimidad alrededor de una víctima, elegida de forma arbitraria entre los anteriores rivales del mismo deseo.

Girard ha construido dos grandes conceptos que resultan centrales en la deconstrucción de las culturas: la mimesis y los mecanismos sacrificiales. Ellos, junto con sus derivaciones, nos permitirán pensar los sistemas sociales en una perspectiva ética que asuma su complejidad. Estos conceptos no pretenden estar situados en una racionalidad libre de paradojas, sino que permiten precisamente poner al descubierto las paradojas que constituyen cualquier sistema de interacción social. Girard considera que estos conceptos son propuestos al debate académico bajo la única forma en la que podemos pensar conjuntamente, es decir, precisamente a través de conceptos. En el

contexto de Girard, pensar significa reconocer los conceptos que permiten dar cuenta de procesos fundamentales de nuestra realidad humana. Esto es lo que ofrece la teoría de René Girard al pensamiento filosófico.

Los conceptos que propone Girard nos hacen posible pensar la constitución de las relaciones de los seres humanos con lo sagrado, considerado como el origen de todo signo y de toda institución. Lo sagrado no tiene acá ninguna significación teológica o filosófica, pues es tan sólo el nombre que los seres humanos dan a su propia violencia; o mejor, lo sagrado es el nombre con el cual la gente falsea su propia violencia.

4. El contexto globalizado como marco del saber actual

PARA PODER DILUCIDAR LAS POSIBILIDADES DE LA INVESTIGACIÓN teórica en la actualidad, necesitamos una comprensión crítica de la vida cotidiana, acentuando la pregunta por las relaciones entre los saberes académicos y el contexto mundial y nacional; así, se pregunta por el papel de esos saberes en la configuración de una mentalidad común en este contexto global.

La globalización de las economías y de la información produce efectos paradójicos: incrementa la acumulación de riqueza y a la vez multiplica la pobreza; crecen las finanzas en sectores que no producen beneficios sociales; se sostiene sobre el carácter perecedero de sus productos, con lo cual el mercado sólo crece a costa de desequilibrar los ecosistemas. A la par de estos procesos sociales, el mercado se ha transformado en el sistema que produce los significados sociales: la ciudadanía y la democracia se han visto compelidas desde dentro para constituirse en sistemas de exclusión, dejando la inclusión social a quienes caben en una sociedad que no se considera para todos (Dierckxsens, 1998). Diversos análisis plantean que esta dinámica del mercado no sólo es sacrificial de las mayorías, sino autodestructiva (Soros, 1998; Dierckxsens, 2000), por cuanto elimina los valores básicos que suponen las democracias. La paradoja básica es que el mercado opera bajo el desconocimiento del otro como sujeto; esto porque los ajustes que se introducen en el mercado para que éste opere de manera más eficiente —apertura de mercados, reestructuración del Estado y flexibilización del trabajo— se dirigen a eliminar los derechos humanos que surgen del reconocimiento de las personas en cuanto ciudadanas (Hinkelammert y Mora, 2001: 320). Esta situación es paradójica porque corresponde a un contexto en el cual se enfatiza la importancia de los derechos humanos y

se entiende que los individuos no son tan sólo partícipes en el mercado; sin embargo, al considerar al mercado como un ámbito de libertad, se impide reclamar derechos frente a éste, dejando los derechos al Estado. Además, jurídicamente se ha llegado a considerar a las empresas como “personas” jurídicas, es decir, como sujetos con derechos y obligaciones. Incluso, se ha estimado que el modelo que legitima el campo de acciones del sujeto es la “elección racional”, esto es, la elección de un actor en el mercado. Con estos traslapes de los derechos humanos, en lugar de las posibilidades propias de la emergencia del rostro concreto de otras personas, los derechos se “corporativizan”. El mercado es un sistema que opera con fuerzas compulsivas, dentro del automatismo de su propia concepción de libertad. Hinkelammert ha sostenido que se trata de una posición que ha optado por el suicidio colectivo (Hinkelammert y Mora, 2001: 321-322).

Este análisis nos lleva a examinar los discursos de la investigación académica en la actualidad. Girard nos ha enseñado a preguntarnos por aquello que los sistemas culturales desconocen de sí mismos, es decir, a considerar también las lógicas discursivas en la perspectiva de la pregunta por la violencia. De esta manera, se puede reconocer que las diversas ciencias se inscriben en instituciones y que éstas son construcciones culturales, donde se hace posible una lectura —en la perspectiva de la teoría mimética— del análisis de sus reglas, de sus prohibiciones y de sus narrativas, no sólo desde sus aspectos estructurales, sino también desde la compleja dinámica de su naturaleza y de su funcionamiento social.

Para Girard, en todos los textos que narran formas de violencia colectiva, hay al menos tres momentos: (1) una crisis violenta o una catástrofe que descompone a la comunidad o impide su fundación; (2) el linchamiento que vuelve a traer la paz; (3) la comunidad se compone o vuelve a funcionar. Dice René Girard: “El linchamiento es un fenómeno universal que revela [...] un desorden siempre amenazante, siempre recurrente, del cual él es a la vez el paroxismo y el remedio paradójico” (2000: 13). Esos textos constituyen los mitos. Una estructura disciplinar hará parte de una mitología si su perspectiva oculta la violencia propia de todo proceso social y, por tanto, también hará parte de la producción de conocimiento; esto ocurre porque no logra articular coherentemente las perspectivas excluidas que suelen ser las de los perdedores de los conflictos. El análisis y la discusión de las narrativas sobre la investigación son una tarea reflexiva exigente, pues se trata de examinar posturas

muchas veces asumidas, de someter a crítica creencias apreciadas, lo que obliga abrirse a comprensiones diferentes de lo real. En sentido general, unas ciencias que se piensan desligadas del mundo de la vida, ajenas a las formas de vida concretas de los pueblos y de los sujetos, y que, en consecuencia, prescindan de pensar el carácter injusto del destino de las mayorías desfavorecidas, son ciencias que operan desde una racionalidad insuficiente. Esta racionalidad es en realidad una mitología si se considera el único modo válido de comprensión de la realidad y si sus procesos y criterios recubren o allanan otras dimensiones del actuar humano. Hay que recordar, sin embargo, que los mitos han abarcado diversos campos de las culturas humanas, siempre legitimando unas posiciones particulares contra otras; de este modo, los mitos difunden opiniones, doctrinas y teorías que justifican estas maneras de proceder, y muestran que los infortunios de los desfavorecidos se deben a las depravaciones que los corroen, a las necesidades del sistema o a los designios de las divinidades.

Este reconocimiento de la esencia mitológica de las formas actuales de producción del conocimiento nos lleva al descubrimiento de las modalidades con que se puede hacer “absoluta” una perspectiva particular. Lo absoluto no sólo salva, sino que amenaza, aterra y produce admiración. En su ambivalencia, siempre es absoluto aquello que se ha erigido como fuente de solución definitiva de todos los problemas humanos, cualquier tipo de trascendencia que ordena y regula la realidad. Así, cuando estas formas de producción del conocimiento se han absolutizado podemos reconocer nuevas formas de religión, pues la religión es la respuesta al problema de cómo reducir la violencia. Religión significa, en el contexto de Girard, un sistema social que se regula —sin comprenderlo— a través de una violencia puntual (sacrificio). La religión al generar una diferencia sagrada a través del mecanismo de producir víctimas para originar el orden social —lo que llama Girard el mecanismo del chivo expiatorio—, protege de la violencia, protege de la pérdida de las diferencias (Girard, 1991; 57, 73-74; 1994: 27-48; 1982: 22-24).

Girard considera que la comunidad que nace del asesinato de una víctima se encuentra sometida al imperativo de repetir el acto fundacional para poder perpetuarse. Como efecto, este imperativo del *ritual* es una voluntad colectiva de producción de significados, los cuales sustituyen a la víctima: “Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por

toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen, la desconozcan” (Girard, 1978a: 113). Esto ocurre porque “la víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella debe proveer un buen punto de partida para la creación de los sistemas de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones” (Girard, 1987: 129). Pero no hay rito sin prohibición, pues los ritos controlan la nueva aparición de la violencia, repitiendo aquello que hizo la víctima para salvar a la comunidad, y las prohibiciones impiden las acciones que perpetró la víctima para ocasionar la violencia.

Las formas de producción del conocimiento (la investigación), en la actualidad, se entienden como orientadas a resolver problemas de la sociedad, que no se restringen a las llamadas necesidades básicas, sino que incluyen otros aspectos como la necesidad de ocio y de contemplación de la belleza. Pero estas formas de producción del conocimiento tienen su propia lógica que implica ciertos procedimientos aceptados, regulados y reconocidos; por contraste, se prohíben ciertas acciones y se justifica la expulsión de quienes infringen las normas básicas.

Cuando una institución, como puede ser la investigación, se identifica con fetiches, ritos, prohibiciones y mitos, lo sagrado expresa toda su ambivalencia al ser la fuente de la creación de lo humano, de la bondad y de la generosidad. A su vez, lo sagrado también es fuente de las tergiversaciones de los pensamientos humanos enfocados hacia un punto de referencia trascendente y absoluto que produce temor y reverencia a causa de sus tremendas exigencias, centradas todas ellas en un esquema retributivo violento: se obtienen grandes beneficios si se sacrifican y se destruyen seres humanos. Esta estructura de lo sagrado se repite en diversas instituciones que desplazan las antiguas funciones de las religiones. Así por ejemplo, el actual “sistema” global exige sacrificar la mayor parte de las vidas humanas como condición necesaria para su propio crecimiento; y dentro de este sistema global, la investigación cumple una función de sanción de la lógica del sistema, puesto que ella misma está completamente amoldada a esta lógica sacrificial de lo sagrado.

5. La investigación y las alternativas no violentas a las violencias

LAS ALTERNATIVAS A LA SITUACIÓN DESCRITA tienen que ser novedosas y no limitarse a invertir el mercado por la planificación total. Hinkelammert propone: “Si el mercado es una relación social, éste puede constituirse, como en el capitalismo, sobre la base de una relación de fuerza y de explotación; Pero, también puede constituirse sobre la base de una verdadera reciprocidad” (Hinkelammert y Mora, 2001: 322). Estas alternativas se construyen desde el reconocimiento de las otras personas en su existencia, lo que implica asumirlas en su integralidad, con lo cual se hace necesario afrontar la cuestión de las condiciones de posibilidad de la vida humana, es decir, de la naturaleza misma. Para Hinkelammert, se trata de poner los intercambios del mercado bajo el control de las personas, para lo cual se necesita una nueva teoría crítica de la racionalidad reproductiva. La demanda más urgente que atraviesa la construcción de alternativas es la recuperación del sujeto; se trata del “conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas. Y la vida real siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida” (Hinkelammert y Mora, 2001: 323).

Hinkelammert tan sólo propone como principio general del pensamiento alternativo la acción asociativa, es decir, la acción solidaria. Se trata de construir mediaciones entre necesidad y libertad, entre el beneficio individual y el bienestar de todos, a partir de una ética de la vida que es la condición de posibilidad de la solidaridad: de respetar al otro y a la naturaleza. En esta ética el valor fundamental es siempre el sujeto humano concreto. Es el ser humano concreto quien reconoce que siempre tiene un punto de vista egocéntrico, pero al mismo tiempo, puede descubrir que sus intereses se tornan en su contra. “Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo” (Hinkelammert y Mora, 2001: 326). Así pues, es desde el sujeto que aparecen los dos polos en tensión: intereses calculados desde la perspectiva individual versus los intereses de todos, tensión que “tiene que ser disuelta, enfrentada, resuelta, transformada” (Hinkelammert y Mora, 2001: 326). Sin embargo, no se trata ahora de un nuevo antropocentrismo, pues el sujeto humano que se pone como valor fundamental tiene que descubrir, al reconocerse como tal valor, “que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo” (Hinkelammert y Mora, 2001: 327).

Puesto que lo que experimentamos en el mercado es una idealización unilateral del egoísmo, del cálculo de utilidad, la solidaridad se entiende como artificial o derivada. Mientras todos nos sentimos como seres naturales con necesidades, cuya satisfacción es una condición que determina las posibilidades de vida o de muerte, el mercado es un gran sistema que totaliza de manera compulsiva la racionalidad medios-fines bajo los criterios de eficiencia y competencia, tendiendo así a sacrificar la vida humana y la naturaleza. Para Hinkelammert, desde la experiencia de ser afectados de manera negativa por el mercado en cuanto sistema sacrificial, emerge una ética del bien común, porque el problema del bien común surge precisamente como resistencia de quienes son afectados negativamente por el mercado. Como aparece en medio de los efectos negativos del mercado, el bien común es histórico y concreto, y se desarrolla exactamente con el tipo de efectos negativos producidos por el mercado. “Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano como ser natural es anterior al sistema. Pero, esto ahora es una conclusión, no un punto de partida” (Hinkelammert y Mora, 2001: 329).

El cálculo egoísta de utilidad, cuando se generaliza, distorsiona y destruye la comprensión del bien común. Por eso, el bien común no es un cálculo del interés propio a largo plazo; por el contrario, el bien común, que se hace patente en los otros, interpela al cálculo de utilidad y lo limita. En todo caso, el cálculo de utilidad termina haciéndose cálculo del límite de lo aguantable (¿Hasta cuándo tendremos petróleo? ¿Hasta cuándo podemos seguir explotando los recursos acuíferos? ¿Hasta cuánto la tierra aguantará el incremento de la temperatura antes de colapsar?, etcétera). La ética del bien común consiste entonces en afrontar los problemas derivados de la acción del mercado, pero no busca hacer del mercado un nuevo “chivo expiatorio”, sino que “tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación”. Como no puede tratarse de una ética “anti-mercado”, se trata de una reflexión y acción de mediación, y de construcción de equilibrios entre los dos polos de la vida humana: las personas y las instituciones. Sus funciones la definen como una ética que “opera desde el interior de la realidad” (Hinkelammert y Mora, 2001: 330).

Los criterios para valorar este contexto global y el papel que en él desempeñan estos saberes se articulan desde la vida concreta de las personas. Para Hinkelammert, esta ética del bien común introduce, no

obstante, valores que operan como *criterios* para juzgar la validez de las pretensiones de cualquiera de los polos del conflicto, incluyendo todas las mediaciones legales o normativas: “Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento por parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos”; estos valores se basan en un principio: “nadie puede vivir, si no puede vivir el otro” (Hinkelammert y Mora: 2001: 330). La ética del bien común es el proceso en el cual estos valores son enfrentados al sistema del mercado para interpelarlo, intervenirlo y transformarlo.

Los mecanismos sacrificiales del mercado son complejos y no son fácilmente identificables debido a su origen en la mimesis y en los mecanismos sacrificiales. Una investigación que trabaje desde la deconstrucción de esos mecanismos violentos y promueva una responsabilidad incondicional con la vida de los otros, necesita reconocer la complejidad y abordar las transformaciones sociales de modo plural y complementario. La responsabilidad es un aspecto de un conjunto de cambios encaminados a reducir las exclusiones o las violencias de las instituciones, incluidas las formas instituidas de investigación. Se trata de aprender a construir nuevas mediaciones entre persona e institución, mediaciones que puedan articular los procesos sociales de reproducción de la vida, que implican a las diferentes instituciones con la solidaridad, entendida como responsabilidad incondicional con la vida de los otros.

De acuerdo con la teoría de Girard, todas las instituciones se constituyen suponiendo algo que excluyen, sin lo cual, sin embargo, no se logran reconocer. Las instituciones en el mercado global operan desde la mitología de la iniciativa privada, derivación de la noción de autonomía. La mitología de la iniciativa privada genera un discurso legal que reduce las interacciones a problemas contractuales, que tienden a funcionar de manera abstracta, ignorando los mecanismos de producción y distribución de bienes de todo tipo, incluidos los saberes, los cuales mantienen el misterio propio de lo sagrado primitivo, generando beneficios sociales a costa de víctimas aparentemente invisibles.

Para buscar alternativas en perspectiva ética, se puede preguntar si es posible investigar en las actuales condiciones sin repetir ritualmente la

violencia instituida, es decir, sin producir víctimas, generando un proceso de reconocimiento y de diálogo sistemático con las diversas personas con las que se interactúe en el proceso investigativo, de manera que las decisiones que se tomen reduzcan su unilateralidad y sus efectos negativos en términos humanos, sociales, ambientales o económicos.

Una investigación que tenga un marco ético como el propuesto, puede promover el descubrimiento de los horizontes de la acción socialmente responsable de las personas y de las organizaciones. Creemos que sólo al asumir la responsabilidad frente a personas con rostro concreto¹, es posible transformar los procesos de producción del saber en relaciones que no sacrifiquen. Por lo tanto, la pregunta por una ética que favorezca la deconstrucción de la violencia inherente a las instituciones, supone una toma de posición donde se pueda advertir a las otras personas en su humanidad, como otros diferentes pero que, al mismo tiempo, puedo reconocer que son como yo, de manera que se pueda abrir el proceso que hace posible ver que la propia vida no es posible sin la vida de los otros.

Es desde el sentido de gratuidad y de responsabilidad incondicional con la vida de los otros, como se puede romper con la lógica de la violencia, determinada por la mimesis de apropiación y por el mecanismo del chivo expiatorio. Comprendiendo esta dinámica de las interacciones humanas, es posible reconducir la investigación a su función de medio y mediación para la vida de las personas, cuyas formas institucionales deben ser deconstruidas cada vez que amenacen la existencia de personas concretas y de la naturaleza como condición de la vida humana.

La noviolencia es una posición ética y política, que enmarca una forma de investigación dentro de un campo de acción de transformación social que renuncia a las violencias las hegemónicas y a aquellas que pretenden ser alternativas. Una ética de la noviolencia se basa en la posición que reconoce la inocencia esencial de cada ser humano, de manera que se traduce en la negativa a aceptar como legítimo o siquiera como posible de justificar cualquier sacrificio de una vida humana. Esto supone romper el

¹ No es posible acercarse a todas las personas afectadas por los cursos de acción y efectos que se siguen de una decisión, pero sí a algunas, aunque habrá que definir quiénes son y por qué son ellas precisamente.

esquema de sacrificadores y víctimas, lo que no es posible sin experiencias de reconocimiento mutuo. El reconocimiento implica la ruptura con las propias presuposiciones, para permitirse el encuentro directo con el Otro en su humanidad, que Lèvinas ha tematizado con la imagen de la emergencia del rostro del Otro (1993: 222-226).

El núcleo del proceso violento es la selección de la víctima de manera arbitraria, y el atribuirle la “culpa” del desorden que experimenta la comunidad (Girard, 1999: 44-46). En este proceso de constitución de la víctima, su rostro se desfigura y se la constituye como un auténtico monstruo (Girard, 1999: 73-75), que merece ser castigado. El núcleo del proceso de cambio hacia la no violencia es la irrupción del rostro del otro, rostro que puede cambiar nuestra violencia. Es la renuncia gratuita, totalmente imaginativa, arriesgada y creativa, a continuar con los comportamientos violentos, lo que crea una nueva posibilidad de mimesis no violenta (Girard, 1999: 83).

En los contextos concretos de los sistemas de violencia, la salida progresiva de la imitación de los modelos de rivalidad, para seguir modelos de deseo gratuito que renuncian a la venganza, se puede expresar como voluntad o deseo de amor. Se trata de un concepto de no violencia activo y fuerte, que se experimenta como un don que se recibe en el seguimiento de modelos de vida de no violencia, experimentados en comunidad, pues la fuerza del deseo mimético es el mecanismo que ahora puede canalizar el cambio de las personas. En esta nueva perspectiva, cualquier persona abierta a la no retaliación, al perdón y a la compasión, puede comenzar a entender todas las cosas desde otra perspectiva, aprendiendo de su propia experiencia y reconciliándose con su particular vivencia del ser sacado de la violencia hacia un nuevo y más comprensivo horizonte. Se trata de un proceso de ruptura con todo aquello que lo vinculaba a uno a la violencia, para reencontrarse como otro tipo de sujeto movido por el amor y por la voluntad de no matar ni legitimar ningún tipo de asesinato. Así, la nueva voluntad de amar se hace visible en la construcción de la justicia, en la reconciliación con quienes antes encontraban obstáculos y en la emergencia de relaciones más profundas, gozosas y complejas con las demás personas, con la naturaleza y con Dios (Adams, 2000: 282).

Podemos terminar volviendo a Heidegger, desde lo ganado con Girard y Hinkelammert, pues pretendemos filosofar pensando sobre la violencia y sobre las posibilidades de liberarnos de sus ídolos, manteniéndonos entonces en el camino abierto por la pregunta en el que se esencian nuestras posibilidades del pensar filosófico, que no es propiamente investigar en sentido científico, sino que “consiste en poner en marcha la metafísica” (Heidegger, 2000: 108), como modo de ser de la existencia humana, que acontece a través de un salto para el que es decisivo “dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?” (Heidegger, 2000: 108). Nosotros, frente a la cuestión metafísica, retrocedemos aun más y nos sentimos abismados por la posibilidad de que esta existencia metafísica pueda ser originada por otro, o más propiamente, por el asesinato de otro.

Referencias

- ADAMS, R. (2000). Loving Mimesis. En *Violence Renounced. René Girard, Biblical Studies and Pacemaking*. Pennsylvania: Pandora Press.
- ARISTÓTELES. (1992). *Investigaciones sobre los animales*. Madrid: Gredos.
- DAHLSTROM, D. (2001). The Scattered Logos. En *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Ann Arbor, Michigan: Yale University Press.
- DERRIDA, J. (1989). Violencia y metafísica. En *La escritura y la diferencia* (107-210). Barcelona: Anthropos.
- DERRIDA, J. (1988). The Politics of Friendship. *The Journal of Philosophy*, 85(11). 632-644.
- DERRIDA, J. (1984). No Apocalypse, not now. *Diacritics*, 2(4), 20-31.
- DIERCKXSSENS, W. (2000). *Del neoliberalismo al poscapitalismo*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- DIERCKXSSENS, W. (1998). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- GADAMER, H.-G. (2002). ¿Qué es la metafísica? En *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- GIRARD, R. (2004). *Les origines de la culture. Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Paris: Desclée de Brouwer.

- GIRARD, R. (2002). *La voix méconnue du réel*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (2000). Violence et Religion. *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVI, 11-23.
- GIRARD, R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (1997). Postface: Mimetic desire in the underground. En *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. New York: Crossroad Herder.
- GIRARD, R. (1994). *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Paris: Arléa.
- GIRARD, R. (1991). *Sobre ídolos y sacrificios*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- GIRARD, R. (1987). Violent Origins. En *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press.
- GIRARD, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (1978a). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (1978b). *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- GIRARD, R. (1972). *Le violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- HEIDEGGER, M. (2000). ¿Qué es la metafísica? En *Hitos*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HINKELAMMERT, F. Y MORA, H. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- LÈVINAS, E. (1993). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- LÈVINAS, E. (1991). *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- NIEWIADOMSKI, J. (2007). "Denial of the Apocalypses" versus "Fascination with the Final Days. En *Politics & Apocalypse*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.
- RANIERI, J. (2004). Leo Strauss on Jerusalem or Athens. A Girardian Analysis. *Shopar*, 22 (2), 85-104.
- SOROS, G. (1998). *The Crisis of Global Capitalism*. Londres: Little, Brown and Company.