

SUBJETIVIDAD POSMODERNA E IDENTIDAD RECONCILIADA. UNA RECEPCIÓN TEOLÓGICA DE LA TEORÍA MIMÉTICA

CARLOS MENDOZA-ÁLVAREZ, OP *

RESUMEN

Este artículo plantea los elementos iniciales para una recepción teológica de la teoría mimética en el contexto de la crítica posmoderna a la razón instrumental. En relación con la fenomenología de la subjetividad y con la pragmática de la ética del discurso, la aportación de René Girard contribuye a analizar críticamente el problema de la intersubjetividad como categoría clave para el pensamiento moderno tardío. En particular, a través del análisis de la difícil constitución de la subjetividad en el seno de las sociedades liberales en Occidente, aparece la teoría del deseo mimético para dar cuenta de la compleja trama de relaciones de deseo, poder y dominación en las que el sujeto construye su identidad frente a los otros. La pertinencia de la fe cristiana en este contexto podrá apreciarse en tanto que resuelve el enigma del deseo violento y abre la posibilidad de la constitución de la intersubjetividad a partir de la reconciliación que procede de la víctima perdonadora.

Palabras clave: subjetividad, deseo mimético, violencia, reconciliación, gratuidad.

* Presidente de la *Unión de Instituciones Teológicas Católicas de México*. Académico de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. *Privat Dozent* de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en Suiza. RECIBIDO: 30.10.10 ACEPTADO: 28.11.10

**POSTMODERN SUBJECTIVITY AND
RECONCILED IDENTITY
A THEOLOGICAL RECEPTION OF
MIMETIC THEORY**

CARLOS MENDOZA-ÁLVAREZ, OP

ABSTRACT

This article presents initial elements for a theological reception of mimetic theory in the context of the postmodern critique of instrumental reason. In connection with a phenomenology of subjectivity and the pragmatics of discursive ethics, René Girard contributes to critically analyze the problem of intersubjectivity as a key category within the late modern thought. In particular, through the analysis of the difficult constitution of subjectivity within liberal societies in the West, a theory of mimetic desire appears to account for the complex web of relations of desire, power and domination in which a subject builds its identity face to face to the others. The relevance of Christian faith in this context may be seen as a way to solve the enigma of the violent desire and to open new possibilities of our intersubjective constitution from the reconciliation that comes from the forgiving victim.

Key words: subjectivity, mimetic desire, violence, reconciliation, gift.

1. El problema de la constitución moderna de la subjetividad

LA MODERNIDAD ILUSTRADA POSTULA LA EMANCIPACIÓN del individuo autónomo por medio del pensamiento crítico, la acción histórica y el despliegue del lenguaje como morada donde la persona desarrolla su identidad. En esta aventura de la libertad radica la praxis de transformación del mundo, típica del sujeto moderno, que las sociedades occidentales han implementado como proyecto ético-político a lo largo de dos siglos (Torres-Queiruga, 1992: 236).

En su versión post-colonial, dicha racionalidad propone el *empoderamiento* como praxis de liberación de toda atadura y exclusión para cada sujeto pero también para los colectivos humanos que comparten una identidad específica (Dussel, 2006). Así lo han mostrado los movimientos sociales de mujeres, de pueblos originarios, de la comunidad LGBTT, de los migrantes, de las minorías étnicas que reivindican su identidad, todos planteando sus derechos y deberes, en medio de la plaza pública contemporánea.

Por su parte, la religión en tanto sistema de creencias y de moral —y el cristianismo en particular por su innegable influencia en Occidente— fue confrontada con el problema del mal en Auschwitz, Hiroshima, Chernóbil, Bagdad y, más recientemente, Nueva York; acusada de ser cómplice de los sistemas de totalidad y de exclusión; y aún sigue siendo puesta en entredicho precisamente por estos nuevos sujetos sociales que no aceptan ya la dominación ni como discurso ni como práctica del poder de una identidad sobre las demás. Como pionero de este proceso de autocrítica radical, el cristianismo ha entrado así en una etapa de deconstrucción de sus pretensiones de totalidad (Nancy, 2005: 9-25).

Luego del fracaso del sueño moderno, la experiencia de la *centralidad de las víctimas* (Sobrino, 1999) volvió al corazón de la experiencia posmoderna para afirmar que sólo en ese espacio ético-místico se abre un futuro sustentable para la humanidad. En efecto, si la humanidad se acerca al colapso ecológico propiciado por la insaciable razón instrumental, solamente se abre una perspectiva de futuro desde la mirada de las víctimas de tales metarrelatos de totalidad, sea éstos el mercado global, los medios masivos de comunicación o la economía financiera globalizada (Hinkelammert, 2003).

2. El acercamiento fenomenológico

UNA DE LAS VÍAS PARA ANALIZAR LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO es la fenomenología en tanto “vuelta a la cosa misma”. Desde E. Husserl hasta J.-L. Marion, se trata de ir más allá del ego cartesiano para asumir la subjetividad en su devenir de exposición al otro en la gratuidad (Marion, 1998). Pero, esto sólo será posible a partir de una ontología del ser-en-relación que permita dar cuenta de los estadios de constitución de la subjetividad en su apertura a la trascendencia (Lèvinas, 1999) como idea, alteridad o donación. Cada corriente de pensamiento fenomenológico hará un énfasis específico en una u otra categoría de análisis del fenómeno de la constitución del sujeto.

No hay que olvidar que la búsqueda filosófica y teológica trata de articular una reflexión crítica que no desea desconocer el sustrato conflictivo de la relación inter-subjetiva, sino que asume la violencia (Girard, 2007a) como desafío teórico y práxico para dar cuenta de la inteligibilidad de la condición humana, del sentido de la historia y de una posible trascendencia que se abra como esperanza para todos.

En el siguiente cuadro se indican los criterios fenomenológicos que diversos pensadores modernos —desde Lèvinas y Ricoeur pasando por Girard— han propuesto para analizar la correlación intersubjetiva. En todos ellos el orden de la intersubjetividad (última columna de la derecha en el recuadro) aparece como utopía, es decir, como horizonte último de la realización de la identidad. Un horizonte que parece estar siempre diferido en la historia y que, sin embargo, es el que abre posibilidades de futuro en cuanto que es percibido e imaginado por los justos de la historia que sostienen así una posibilidad de existencia para la humanidad entera.

CORRELACIÓN DE LOS ESTADIOS DE LA SUBJETIVIDAD

Criterios fenomenológicos	Estadio I Ipseidad	Estadio II Alteridad	Estadio III Intersubjetividad
Pronominal	Yo	Tú	Nosotros
Relacional	Egoísmo de la vida	Extrañamiento	Reconocimiento
Finitud	Mancha	Culpa	Pecado perdonado
Mimético	Deseo	Rivalidad	Sacrificio de sí
Teológico	Adán	Caín	Mesías

3. La aproximación pragmática

POR SU PARTE, LA ÉTICA DEL DISCURSO, PROPUESTA por la Escuela de Frankfort desde la primera mitad del siglo XX, cuestiona la viabilidad histórica de la inter-subjetividad. A partir de la pregunta fundacional sobre qué hacer para que los verdugos no sigan triunfando, postula la necesidad de la acción comunicativa (Habermas, 1987) como única posibilidad para instaurar el orden del mutuo reconocimiento que ya había planteado Hegel como principal desafío de la historia.

Es preciso pues, desde esta óptica pragmática estricta, facilitar la inclusión de todas las identidades en el espacio público como una exigencia típica de las democracias liberales. Ahí radican las condiciones de posibilidad histórica, ontológica, epistémica y ética de la intersubjetividad. Dicho de otro modo, no basta con postular la necesidad formal del mutuo reconocimiento y de la consecuente superación de rivalidad entre los contrarios bajo el cuidado de un supuesto Estado supranacional guiado por la razón del espíritu absoluto, sino que es preciso establecer las condiciones históricas de tal advenimiento de la comunidad política en el espacio-tiempo. El principal desafío ético-político en tiempos moderno-tardíos consiste en edificar la casa común donde las diversas subjetividades sean capaces de expresarse, comprometerse y realizarse como construcción de una identidad humana colectiva e incluyente, al mismo tiempo que son reconocidas, promovidas y valoradas por el Estado y por sus mediaciones institucionales (Dussel, 2009).

La recepción teológica de este planteamiento la presentó H. Peukert desde los años 80 del siglo pasado. Su argumento principal radica en postular que en Jesucristo Dios se manifiesta como acción comunicativa plena (2000: 314-329) por las siguientes razones pragmáticas:

- a. por medio de su praxis del Reino instauro la comunidad efectiva desde los pequeños y excluidos: pobres, enfermos, mujeres, niños, extranjeros, tal como es narrada por los evangelistas, de manera principal en la predicación en Galilea;
- b. hace posible la intersubjetividad en la donación extrema que vive Jesús en su relación a esos otros excluidos por la religión del Templo y de la Ley, sobre todo durante la crisis de Jerusalén cuando se lleva a cabo la entrega de su vida hasta la muerte en cruz;

- c. abre un horizonte de futuro para todos, víctimas y verdugos, a través de la exaltación del Mesías crucificado, a partir de la narrativa escatológica del inicio del mundo nuevo a través de los relatos de las apariciones del Crucificado viviente, con un mensaje que es la respuesta comunicativa del *Abba* a la humanidad entera.

4. El aporte de la teoría mimética

EN ESTE CONTEXTO DE CRÍTICA A LA MODERNIDAD se inscribe la racionalidad mimética para la cabal comprensión de la inter-subjetividad. Es una teoría que, en primer lugar, da cuenta del mecanismo victimario con sus actores, identidades en juego, etapas del proceso del ajusticiamiento y su simbolización según cada cultura arcaica (Girard, 1983); para luego explicar las mediaciones antropológicas necesarias para llegar a dismantelar la rivalidad fratricida como principal enigma para la razón posmoderna (Girard, 2002: 209-234).

Así, René Girard apela a aquel principio de la jurisprudencia hebrea para describir con precisión el principio de la teoría mimética *avant la lettre*: “Cuando todos estén unánimemente de acuerdo contra un acusado, soltadle porque es inocente” (*Talmud*, Sanedrín 17a). En efecto, la unanimidad contra la víctima revela, por una parte, el mecanismo victimario con su contagio mimético correspondiente para unificar al grupo en contra de uno que se considera fuente del mal para el resto. Pero este proceso del chivo expiatorio designa también la ley de la reciprocidad que parece dominar la historia “desde la fundación del mundo”: la necesidad de expulsión de un chivo expiatorio para la sobrevivencia del grupo.

La teoría mimética es pertinente, entonces, para resolver el enigma de la edificación de la intersubjetividad en clave pragmática posmoderna, en tanto que explica cómo es posible que se logre el advenimiento del último estadio de la subjetividad, el nosotros del mutuo reconocimiento como diría la fenomenología de los pronombres. Su pertinencia se juega en tanto que:

- a. Propone la solución al enigma de la rivalidad fratricida por medio de la comprensión de la verdad de Cristo. Él es quien, en efecto, ubica el dilema fundamental para la humanidad en los siguientes términos: el paso “del sacrificio del otro al sacrificio de sí mismo” (Mendoza y Girard, 2008: 4).

- b. Denuncia la mentira de Satán que radica en la necesidad de sacrificar nuevas víctimas para mantener la estabilidad del grupo. Una mentira que parece la ley de la historia y que incluso algunos teóricos modernos de filosofía política desde Maquiavelo, Rousseau y Hobbes pretendieron erigir como principio trascendental de interpretación de la historia (Milbank, 2004: 25-47).
- c. La teoría mimética devela así el sentido *antropológico* de la verdad de Cristo que consiste en romper el círculo fatal del resentimiento por medio de un doble procedimiento propio de la ontología relacional: primero “dando muerte en su propia carne al odio” como dice san Pablo en la carta a los Efesios (2, 16); y, luego, “entregándose a sí mismo de una vez para siempre” según aquella original expresión de la carta a los Hebreos (7, 27).

En suma, la teoría mimética aporta una clave de lectura antropológica del problema de la construcción de la intersubjetividad en términos de un deseo depurado de su reciprocidad fratricida. De tal manera que, sin entrar en la dimensión confesional del cristianismo y, mucho menos, en la apología de una institución en crisis, Girard postula la necesidad de recuperar el talante apocalíptico de la revelación de Cristo. En efecto, el fin del mundo designa el horizonte de la finitud humana extraviada en su reciprocidad violenta y no puede ser de otro modo. En el seno de esta experiencia mimética *se revela* literalmente, es decir, se manifiesta y oculta al mismo tiempo, la contradicción del mecanismo del chivo expiatorio y la superación de la reciprocidad expiatoria por medio de la vida entrega por los justos de la historia... hasta la muerte. En ese estadio de la subjetividad expuesta, en la lógica de la donación y ya no de la reciprocidad, se juega el futuro (y el presente en su dimensión agónica) de la existencia.

5. El fondo teológico-mimético de la cuestión de la intersubjetividad

¿QUÉ APORTA LA TEORÍA DEL DESEO MIMÉTICO A LA TEOLOGÍA? ¿Qué sentido de fe teologal puede proponer a su vez el cristianismo a la teoría mimética?

Para la primera pregunta habría que iniciar diciendo que, gracias a la teoría mimética, se puede interpretar el pecado en su dimensión de *espiral creciente de violencia y exclusión* (Girard, 2007b). Lo cual significa que lo que la teología de la liberación llamó “estructuras de pecado” para designar así los procesos de acumulación de la riqueza en unos cuantos

con la creciente exclusión de las mayorías, ahora lo podemos comprender en su andamiaje antropológico como un proceso de mimetismo violento.

En cuanto a lo que puede aportar el cristianismo a la teoría mimética, podemos decir que es fundamentalmente la inteligencia de la víctima o la comprensión, por el Espíritu del Mesías crucificado, del proceso para revertir la violencia por medio de la autodonación (Alison, 1999: 75-101). Es decir, la claridad que procede de la víctima perdonadora al romper la circularidad del resentimiento e instaurar así otro mundo posible desde Dios. Lo que significa, en su vertiente cristológica, que la fuerza del Mesías capacita para un deseo mimético al modo de Jesús de Nazaret que aprende a incluir a los otros. En efecto, la praxis de Jesús de Nazaret es la concreción histórica de una existencia volcada a la inclusión de los otros en la lógica de la donación (Meier, 1999); y sus dichos, recogidos por los evangelistas, en una interpretación de los signos mesiánicos, son la narrativa de esa poética humano-divina de la inclusión de todos en el banquete del Reinado de Dios.

De este modo, la salvación es gracia en un sentido antiguo y nuevo a la vez: como oferta de reconciliación ciertamente, pero que solamente se cumple cuando hay capacidad de perdón y coexistencia con el otro diferente, a través de la pro existencia a la que adviene el creyente imitando a Jesús el Cristo de Dios. No tiene que ver con de dejar de imitar, porque se trata de un dinamismo de la subjetividad irrenunciable. Con todo, sí es importante discernir a quién imitar. El cristiano desea imitar a Cristo, pero no como modelo moral sino siguiéndolo en la radicalidad de su encarnación que es ya el primer signo eficaz de su apertura al otro. Se trata de imitar sobre todo a Cristo varón de dolores —releyendo a aquel misterioso personaje creado por el segundo Isaías como siervo sufriendo de YHWH— en tanto revelador de la verdad del hombre y de la verdad de Dios. Un torturado que entrega la vida. Un crucificado que vive y que reconoce a sus discípulos invitándolos a la comunión en la relectura de las Escrituras y en la fracción del pan. Esta es la dimensión sacramental de la Iglesia que nace de la memoria de la víctima perdonadora. Solamente desde este abajamiento es posible comprender la historia violenta y superarla. En la lógica de la kénosis del Verbo (en la creación y la encarnación hasta la muerte) se abre el horizonte de la vida nueva que viene de Dios en tanto memoria dichosa de las víctimas, posibilitada por la víctima perdonadora que es Cristo para la humanidad (Mendoza, 2010: 225-294).

6. Conclusión

EN SUMA, EL APORTE DE RENÉ GIRARD a la cuestión de la intersubjetividad radica, a nuestro parecer, en tres elementos propios, a saber: (i) el análisis del *mecanismo* de la rivalidad mimética; (ii) la comprensión de la posible *superación* de dicho estadio de rivalidad por medio de la renuncia al sacrificio de los otros; y (iii) la inteligencia del *perdón* como acto escatológico que es fin de la historia violenta (*chronos*) e inicio de los tiempos mesiánicos (*kairós*).

Cada uno de estos elementos designa un estadio de la subjetividad, a la vez que una etapa del proceso del mutuo reconocimiento que se va instaurando en la historia gracias a los justos, los inocentes victimados y las víctimas que han rebasado el estadio del resentimiento y la venganza. De esta manera, el horizonte escatológico propio de la fe cristiana se inserta en el carácter apocalíptico de la historia condenada a su reciprocidad violenta, pero redimida en virtud de los inocentes que dan su vida por los otros.

Tal es la pertinencia de la teoría mimética, la vigencia de la revelación de Cristo, y la urgente tarea de personas y comunidades humanas para vivenciar esta verdad que salva.

Referencias

- ALISON, J. (1999). *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Barcelona: Herder.
- DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación*. Madrid: Taurus.
- DUSSEL, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- GIRARD, R. (2007a). *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (2007b). *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets du Nord.
- GIRARD, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HINKELAMMERT, F. (2003). *El asalto al poder mundial y el poder sagrado del imperio*. San José: C. R., DEI.
- LÈVINAS, E. (1999). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- MARION, J.-L. (1998). *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- MEIER, J. (1999). *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico, t. II. Juan y Jesús, el Reino de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- MENDOZA Á., C. (2010). *El Dios escondido de la posmodernidad. Ensayo de teología fundamental posmoderna*. México, SUJ.
- MENDOZA Á., C. (2008). Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard. Revisado el 29 de octubre de 2010. En. *Letras libres*, abril. Web: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12884>
- MILBANK, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder.
- NANCY, J.-L. (2005). *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*. Paris: Galilée.
- PEUKERT, H. (2000). *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- SOBRINO, J. (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA.
- TORRES Q., A. (1992). *La constitución moderna de la razón religiosa*. Estella: Editorial Verbo Divino.