

LITERATURA Y CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD: EL PERDÓN EN LA TEORÍA DE RENÉ GIRARD

LITERATURE AND KNOWLEDGE OF REALITY: THE FORGIVENESS IN THE RENÉ GIRARD'S THEORY

Bergamino, Federica *

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

bergamino@pusc.it

Resumen

Este trabajo toma como base de partida la propuesta de René Girard del “deseo triangular” que es la base de su “teoría mimética”. Para Girard el “deseo imitativo y triangular” es la base de la rivalidad del hombre. El “deseo triangular” está formado por: el sujeto que desea, el mediador-modelo entre el sujeto y el deseo, y el objeto del deseo. Luego desarrolla la “idea mimético-dual” en la que el objeto del deseo desaparece y se enfrentan los deseos de los sujetos en conflicto. Posteriormente se pasa a analizar el fenómeno de la violencia mimética en dos relatos antiguos: *Edipo rey* de Sófocles y la Historia de José en el Antiguo Testamento. Aunque tienen similitudes, la mirada narrativa es muy diferente: en el primero hay una aceptación casi inconsciente de la violencia y la búsqueda incesante de un ser a quien castigar; en el segundo la lógica del perdón desenmascara la violencia y genera nueva realidad relacional. Se concluye indicando el poder de la literatura para desvelar la realidad humana del perdón y como el desarrollo de esta misma realidad culmina el ciclo girardiano de la teoría mimética.

Palabras clave: Girard, literatura, antropología, deseo triangular, mimesis, perdón.

Abstract

This work takes as a starting point René Girard's “triangular desire” which is the basis of his “mimetic theory”. For Girard imitative and triangular desire is the basis of the proposal rivalry in mankind. In the “triangular desire” we have the subject who desires, the mediator-model between the subject and the desire, and the object of desire. He then develops the “dual mimetic idea” where the object of desire disappears, and we are left in the presence of desires in conflict. The phenomenon of “mimetic violence” is analyzed in two ancient stories: Sophocles' *Oedipus King* and the story of *Joseph* in the Old Testament. Although they have similarities, the way they narrate the story is very different: in the first one there is an almost unconscious acceptance of violence and the relentless pursuit of punishment; in the second one the logic of forgiveness unmasks violence and generates new relational reality. It ends pointing to the power of literature to reveal the reality of forgiveness and how the development of this reality fulfills the mimetic Girard's theory.

Keywords: Girard, literature, anthropology, triangular desire, mimesis, forgiveness.

Recibido. 22/04/2016 - **Aceptado:** 09/06/2016

* Profesora asociada de Antropología & Literatura en la Pontificia Universidad de la *Santa Croce*, Roma. Miembro del *Seminario Permanente Interdisciplinario Poética & Cristianismo*. Miembro del SIEPM (Sociedad Internacional de Filosofía Medieval). Coordinadora de un grupo interdisciplinario de filosofía, psicología y teología sobre el perdón, es *team leader* de un grupo de investigación en la Pontificia Universidad de la Santa Croce sobre coaching y desarrollo de la persona. Es “coach” certificada de ACC di ICF (International Coach Federation).

Introducción

René Girard, autor contemporáneo fallecido en el 2015, ha sido uno de los autores de mayor relieve en la tarea de relacionar la antropología filosófica con la literatura. A través de él y de sus obras se puede entender perfectamente que la literatura es una fuente inagotable para ahondar en el conocimiento del ser humano (Antonello y Webb, 2015). Girard nace como profesor de literatura y crítico literario y, a través de esto, se hace antropólogo. Se podría decir que toda su obra se basa en una convicción: la literatura no es una proyección puramente fantástica sino que tiene una sorprendente capacidad para revelar la realidad. Él considera la literatura real e inseparablemente unida a la existencia, es decir, como la ejemplificación de comportamientos humanos comunes, aunque de vez en cuando éstos se lleven hasta el extremo (Tarditi, 2010).

En el análisis que aquí propongo resaltaré un aspecto de los descubrimientos de Girard a los que quizá todavía no se ha dado suficiente importancia entre sus hallazgos antropológicos: el papel del perdón en relación con su teoría mimética. Lo que quiero evidenciar en este artículo es por un lado el papel que puede tener la literatura en nuestro conocimiento de la realidad, por otro lado como el desarrollo del tema del perdón en relación a la teoría mimética de Girard culmina su misma teoría.

El objetivo principal será entonces el de iluminar, a través de los estudios literarios de René Girard y de su método de análisis, como la literatura ha escondido y después desvelado el tema antropológico fundamental del perdón, que posiblemente sin una narración literaria no hubiera sido posible descubrir. Para hacerlo con todo su alcance, inserto el tema en el contexto más amplio de la teoría antropológica girardiana de la cual expondré,

si bien sintéticamente, los aspectos esenciales. Solo después, y de un modo más analítico, ofreceré un ejemplo literario que Girard analiza y en el cual mostraré la *realidad del perdón* que deseo evidenciar.

El deseo triangular

La primera *realidad* antropológica que Girard llega a conocer por la literatura novelesca es que el hombre desea a través de la imitación del deseo de otro. Girard elabora esta concepción a partir del análisis de autores como Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust y sobre todo Dostoievsky (Girard, 2005). Observando lo que pasa en los personajes de las novelas el individuo esta constante: el deseo humano no supone una relación lineal inmediata entre el sujeto y el objeto deseado, sino más bien una relación triangular. El triángulo presenta la siguiente configuración: 1) hay el sujeto que imita y debe aprender por imitación cómo organizar y orientar su deseo; 2) hay el mediador, o sea el modelo le muestra lo que tendría que desear; 3) hay el objeto del deseo, que puede ser material, pero también psicológico, simbólico, etc. De aquí se deduce que nosotros tendemos a desear sólo aquello que, en cierto modo, nos viene presentado por otros como deseable, consciente o inconscientemente (Fornari, 2006).

Girard descubrió la existencia del deseo triangular como parte natural y propia de la existencia humana, a través de la observación de algunas desviaciones casi patológicas de ese deseo (Grant Kaplan, 2015). En un primer momento constata que en los textos literarios de grandes autores existe una singular dinámica de rivalidad presente en los personajes, que favorece el desarrollo de las historias narradas; desde aquí llega a captar la existencia de un deseo triangular que constituye la estructura misma de cualquier deseo humano (Girard, 2005).

Desde mi punto de vista, el descubrimiento de la mediación en el deseo humano tiene importantes implicaciones antropológicas: por una parte, comporta entender la imitación humana a un nivel muy profundo porque significa afirmar que un hombre imita otro hombre "desde dentro", en sus intenciones y en sus objetivos, y no sólo en sus comportamientos externos. De hecho, para imitar el deseo de otra persona es necesario entender su inclinación interna; se sobreentiende, por tanto, una cierta intuición sobre sus intenciones y sus objetivos. Por otra parte, también implica entender a la persona como necesitada de mediación humana en cada una de sus relaciones con la realidad; por tanto, no sólo en el conocer, sino también en el desear, no sólo desde fuera sino también desde dentro, lo cual lleva a concebir sus relaciones fundamentales siempre triangulares en cierto sentido. Entre el sujeto y cualquier objeto hay siempre una tercera persona, el mediador, y cualquier relación entre dos sujetos implica, sin excepción, un objeto o realidad de referencia.

El deseo mimético triangular es, por tanto, una importante aportación antropológica de Girard, que sirve de base para toda su *teoría mimética* y que sólo recientemente está confirmando todo su valor, gracias también a los descubrimientos de la neurociencia y precisamente de las neuronas espejo (Garrels, 2006). Efectivamente, en la segunda mitad del siglo XX Girard descubre, *a través de las novelas*, la existencia de una imitación de las actitudes interiores *del otro* y, por tanto, una tendencia al objeto no directa sino mediada. Este hallazgo quedará avalado por los recientes descubrimientos de la neurociencia sobre las neuronas espejo y por los avances de la psicología en la moderna *Teoría de la mente*. Dichos estudios evidencian que la imitación del niño no se circunscribe a las acciones del adulto sino que alcanza sus intenciones, sus objetivos y, por tanto, sus deseos.

Del deseo triangular al deseo dual: la rivalidad mimética

La existencia del *deseo imitativo y triangular* constituye para Girard la explicación del nacimiento de la rivalidad en el hombre. Si es verdad que el hombre para desear debe imitar el deseo de otro, tal imitación puede provocar un tipo de rivalidad entre el mediador y el sujeto que le imita porque si los dos desean el mismo objeto, en muchos casos se verifica que sólo uno de ellos lo puede poseer. Por tanto, el deseo mimético, que en sí mismo no es conflictual, llega a serlo muy a menudo porque el prójimo conserva para sí lo que tiene y lo protege. De este modo, desear lo que es de otro implica frecuentemente combatir para obtenerlo (Girard, 2008).

Cuando esto sucede, entonces se puede verificar una especie de intensificación del deseo. Efectivamente, si se impide la realización del deseo éste se agudiza; la persona, en vez de rendirse, lo anhela todavía más. La rivalidad provoca a su vez una ulterior imitación porque justifica la validez del deseo y viceversa. Imitando el deseo del rival, el sujeto le ofrece buenas razones para pensar que aquello que posee tiene valor y, por tanto, se duplica la intensidad del deseo. Por ejemplo, si un hombre desea la mujer de otro, despierta una pasión por ella en el marido que quizá había dejado de desearla. Y ese deseo que renace hace todavía más difícil que el imitador conquiste la mujer, aumentando así la rivalidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el deseo del marido se alimenta del deseo del imitador y, por tanto, de algún modo los papeles se intercambian: el imitador se convierte ahora en el mediador del deseo del marido, y se llega a una semejanza entre los dos en virtud de la imitación recíproca. Se tiene así un deseo rival que anula las diferencias de identidad y genera violencia.

Un caso paradigmático en este sentido es la novela *El eterno marido* de Dostoievsky. El protagonista de la obra, tras morir su mujer, busca a todos los ex-amantes que ella ha tenido y comienza a seguir a uno de ellos, en el cual ve el mejor modelo de hombre que sabe conquistar a una mujer. Al principio no está claro el motivo por el cual el ex-marido gira en torno al ex-amante. Se aclara, según Girard, cuando el ex-marido decide volver a casarse y aspira vivamente a presentar su prometida al ex-amante para confirmar (a través del deseo de él) que ella es un válido objeto de deseo (Girard, 2006).

Por tanto, el eterno marido paradójicamente llega a esperar que el ex-amante desee a su futura mujer: él no consigue desearla si no es a través del deseo de otro. Este otro, al principio escandalizado por la idea, va cediendo progresivamente, dando inicio a un perverso juego de rivalidad que acabará por determinar un intercambio de papeles continuos hasta casi convertir el ex-amante en el esposo prometido. La novela lleva este fenómeno hasta el extremo, pero es un ejemplo emblemático de ese mecanismo del deseo rival que transforma el deseo mismo, de triangular en dual. De este modo, sobrepasado un cierto límite de frustración, los que combaten por un objeto no se interesan ya por él sino que están exasperados por el obstáculo que cada uno representa para el otro y, por tanto, se olvidan del objeto en litigio para lanzarse uno contra otro. Este tipo de rivalidad instaura una perfecta reciprocidad o simetría negativa porque ambos contendientes son simétricos o perfectamente recíprocos en las represalias, en el odio.

Esta es la patología del deseo que genera la violencia. Mientras que realmente, en el sano deseo triangular, el papel del mediador (consciente o no) es el de hacer desear un objeto bueno, allí donde el mediador es precisamente el indicador de la bondad del

objeto; sin embargo, en la exasperación de la rivalidad mimética, el deseo pierde triangularidad y se hace dual, porque ya no tiene la realidad como punto de referencia, sino sólo el deseo del otro. Se sustituye, de hecho, el deseo del objeto por el deseo del otro, que ya no es mediador de la realidad. De este modo, al perderse la mediación en la identidad de los papeles, se pierde también de vista la bondad del objeto y, por tanto, la realidad.

En el caso citado anteriormente la patología del deseo triangular que se convierte en dual es evidente. El eterno marido desea precisamente el deseo que el ex-amante tiene de poseer a su prometida más que la misma prometida, hasta llegar al punto de perderla totalmente y reducirse a desear solamente combatir a su rival. Y esto es violento. Efectivamente, la violencia siempre consiste, en una pérdida de realidad; así, en este caso, se ataca al otro para eliminarle, en parte o totalmente, ya que sólo se ve en él un obstáculo, un doble incómodo, que amenaza de algún modo la propia existencia (Girard, 2008).

La violencia mimética. El mito de Edipo Rey y la historia de José y sus hermanos

A la luz de los descubrimientos del *deseo mimético* y de la consiguiente violencia, Girard comienza a estudiar las religiones primitivas y observa cómo la mimesis recíproca conduce la violencia colectiva contra una única víctima (Antonello, Gifford, 2015). Esto le lleva a examinar el fenómeno en las tragedias griegas, en particular el mito de Edipo en Sófocles y en las tragedias de Eurípides, y en los pasajes de la Biblia (Williams, 2000).

El ejemplo que propongo aquí es una comparación entre el mito de Edipo Rey, en la versión de Sófocles, y la historia de José y sus hermanos, del Antiguo Testamento. En esta comparación (como en otras de Girard que

aquí no voy a tratar) emergen sorprendentes semejanzas y divergencias esenciales.

Girard afirma que «tanto el mito como el relato bíblico comienzan con la infancia de dos héroes. En ambas historias, esta parte consiste en una crisis resuelta mediante la expulsión violenta de los dos protagonistas, que son echados de casa cuando están todavía en una tierna edad» (Girard, 2008). En el mito de Edipo, un oráculo anuncia que Edipo en el futuro mataría a su padre y se acostaría con su madre; Layo y Jocasta, asustados, deciden hacer morir a su hijo. Pero el hijo no muere a pesar de ser alejado de la familia. Girard comenta: «El parricidio es la instauración de la reciprocidad violenta entre el padre y el hijo, la reducción de la relación paterna a la "fraternidad" conflictiva. La reciprocidad está claramente indicada en la tragedia. Como ya hemos dicho, Layo no cesa de ejercer una violencia contra Edipo antes de que éste se la devuelva. Incluso cuando consigue absorber la relación del padre y del hijo, la reciprocidad violenta ya no deja nada fuera de su campo. Y absorbe esta relación de la manera más absoluta posible, convirtiéndola en una rivalidad que ya no se refiere a un objeto cualquiera sino a la madre, esto es, al objeto más formalmente reservado al padre y más rigurosamente prohibido al hijo.

También el incesto es violencia, violencia extrema y, por consiguiente, extrema destrucción de la diferencia, destrucción de la otra diferencia principal en el seno de la familia, la diferencia con la madre. Ambos, el parricidio y el incesto, completan el proceso de indiferenciación violenta. La idea que asimila la violencia a la pérdida de las diferencias debe culminar en el parricidio y en el incesto como término último de su trayectoria. No queda ninguna posibilidad de diferencia; ningún ámbito de la vida puede escapar ya a la violencia» (Girard, 2011). Se confirma aquí lo que se señalaba en el parágrafo 2, que la

violencia provoca una pérdida de la relación con la realidad. Anular las diferencias implica un nihilismo ontológico.

En la narración de José son los hermanos los que, por envidia, deciden matarle a causa de la especial predilección que el padre tiene por él. Aquí se da el caso de la fraternidad conflictiva. En ambas las narraciones la víctima escapa de la muerte: un pastor protege a Edipo y lo cría y educa en otro país, mientras que José, gracias a la intercesión del hermano mayor Rubén, es vendido como esclavo y llevado a Egipto.

En los dos relatos se realiza desde el inicio lo que Girard llama el fenómeno de la crisis mimética con el consiguiente mecanismo de victimización. La crisis mimética, en su lectura, es el conflicto que se crea dentro de un grupo y que podría dar origen a la lucha de todos contra todos; para evitar tal peligro, que implicaría un exterminio generalizado, se desata un mecanismo victimario, es decir, una progresiva coalición de todo el grupo contra uno de sus miembros hasta la expulsión violenta de la víctima. Este fenómeno se repetirá dos veces en las dos historias mencionadas (Girard, 2008).

Edipo, salvado por el pastor, crece en la corte del rey Pólipo creyendo ser su hijo, pero después decide marcharse porque alguien le informa de que Pólipo no es su verdadero padre. En la versión que Sófocles realiza del mito, Edipo vaga en busca del oráculo de Delfos para conocer la verdad sobre sí mismo y sobre sus orígenes. Durante el viaje se produce un combate con una caravana y, luchando con la escolta, mata al pasajero. Éste era su padre, Layo, pero Edipo lo desconoce.

Más tarde llega a Tebas, ciudad sobre la cual en aquel momento ha caído la maldición de una esfinge: muere todo aquel que interrogado por la esfinge no sepa resolver el enigma que

le viene planteado. Edipo resuelve el enigma y libera la ciudad de la maldición. Proclamado héroe y salvador, se casa con Jocasta sin saber que es su madre y se convierte en rey de la ciudad. Tras un cierto periodo de serenidad, en Tebas se desencadena una peste enviada por Apolo; los ciudadanos se dirigen a su soberano Edipo, que ya les había salvado de la amenaza de la esfinge. Edipo manda su cuñado Creonte a pedir consejo al oráculo de Delfos y éste regresa con la respuesta del dios: es necesario encontrar al responsable de la muerte de Layo y expulsarlo porque él tiene la culpa de la plaga que azota la ciudad. De este modo, será necesario deportar a Edipo, considerado causa de la epidemia puesto que, como había profetizado el oráculo, se revelará culpable de parricidio y de incesto. Estos son, muy sintéticamente, los eventos narrados en la historia de Edipo.

La historia de José es más larga y compleja, y encierra nuevos paralelismos con el mito mencionado. En Egipto, José es vendido a un rico comerciante de nombre Putifar para trabajar a su servicio. Las dotes de José se hacen notar enseguida ante Putifar y poco a poco le confía todo el gobierno de sus bienes. José vive un periodo de serenidad hasta que la mujer de Putifar, que se le ha ofrecido varias veces, se ofende por su rechazo y le acusa injustamente de haber intentado violarla, indisponiéndole así contra su señor Putifar y contra los egipcios. José es encerrado en prisión. Aquí recibe de nuevo los favores de Dios: cae en gracia al gobernador de la prisión, que le confía la vigilancia de todos los detenidos. Más de una vez el relato bíblico afirma: «y el Señor estaba con José», (Gn 39, 21 y 39, 2). En estas circunstancias José da muestras de tener el don de interpretar los sueños, así que, después de haber explicado los sueños a dos funcionarios del faraón, será llamado por el mismo faraón para que le interprete algunos sueños que le inquietaban

en ese periodo. Se trata de la famosa visión de las siete vacas gordas y las siete vacas flacas. Las siete vacas gordas, le explicará José, indican tiempos de prosperidad, mientras que las flacas simbolizan los tiempos de carestía que vendrán a continuación. La interpretación que José dará de los sueños se revelará verdadera; su clarividencia y sus consejos ayudarán al faraón a poner a salvo el propio país y a conferirle el título de primer ministro.

«El grande talento del personaje de José –explica Girard– lo lleva al grado más alto de la escala social, exactamente como Edipo» (Girard, 2008), el cual después de haber salvado a Tebas de la esfinge se convierte en rey. Son múltiples las semejanzas entre los dos personajes. Ambos protagonistas aparecen como extranjeros en el teatro principal de sus hazañas: Tebas en el caso de Edipo y Egipto en el de José. Ambos resuelven los enigmas que se revelarán esenciales para el bien de los pueblos en los que se establecen y consiguen integrarse brillantemente de este modo en el país que les ha acogido. Ambos serán expulsados después, con extrema facilidad, cuando algunos se alían contra ellos y les acusan; en este sentido, Girard interpreta el alejamiento de la casa de Putifar y la prisión como la segunda expulsión de José tras una primera integración feliz en el país de los egipcios.

Sin embargo, todas estas semejanzas no consiguen integrar o asimilar las dos historias. En realidad, hay «una divergencia irreducible y un abismo insuperable» que hace que estos dos textos literarios sean profundamente diversos a pesar de las enormes semejanzas (Girard, 2008). Antes incluso de la diferencia en el final, que va a confirmar el descubrimiento de Girard (trágico para Edipo, feliz para José), la divergencia se encuentra en la perspectiva de la voz del narrador. La cuestión, concluye Girard, no es tanto *lo que* sucede sino *cómo*

viene contado lo que sucede. En Edipo, el narrador juzga como justa la expulsión de la víctima mientras que en la Biblia es muy clara la injusticia contra José. En ambos relatos se observan los mismos mecanismos: crisis mimética y expulsión violenta; pero en el caso del mito la violencia es justificada, en el caso de la Biblia permanece como absolutamente injustificable.

La realidad escondida por la literatura mítica y desvelada por la literatura bíblica

Lo que quiero destacar ahora es que en historias tan paralelas hay perspectivas existenciales muy diferentes. La perspectiva de la narración mítica es que existen siempre óptimas razones para la violencia contra un individuo. Es justo que Layo y Jocasta se liberen del propio hijo porque un día matará al padre y se casará con su madre; es justo que los tebanos se liberen del rey porque realmente ha cometido las infamias profetizadas por el oráculo y ha llevado la peste a toda la ciudad; es más, es el rey mismo quien, una vez es consciente de lo que ha hecho, se auto-expulsa. No importa si la profecía se produce cuando Edipo era todavía un neonato que no había cometido ninguna ofensa contra nadie; no importa si era consciente o no de lo que hacía o si quería o no hacerlo. La lógica del narrador no da peso a la libertad de elección del sujeto, sino a la necesidad de que sobrevengan hechos que el sujeto realiza, incluso sin saberlo. Es la lógica dictada del hecho de que si existe un mal, alguien tiene que ser culpable y debe pagar por todos. Y tal lógica enmascara una violencia en ella innata.

El parricidio y el incesto, al igual que la peste, enmascaran la crisis victimaria, es decir, el sacrificio de la víctima. La expiación del culpable, Edipo el responsable por excelencia, está al servicio de la paz para todos, de la destrucción total del conflicto.

Ciertamente la presencia de la peste genera un problema: hay un mal que atormenta a todos y, por tanto, hay una culpa. La presencia de cualquier tipo de mal reclama instintivamente la responsabilidad de alguien. Se instaura así el ciclo de la violencia mimética: la sospecha hacia un culpable se insinúa entre la población y genera continuos conflictos, en cuanto todos son potenciales culpables, llegándose a la lucha de todos contra todos. Sólo atribuyendo la culpa a una única víctima, el chivo expiatorio, se restablece la armonía entre todos los demás. Pero esta solución no es definitiva, porque con la aparición de otro mal se vuelve al principio del proceso (Girard, 2006).

En la Biblia sucede al revés: aquí la mirada del narrador no ve en la preferencia paterna por José una razón válida que justifique la expulsión de la familia; la mirada se dirige hacia la inocencia de José. Él no es el responsable de la preferencia paterna. No merece la expulsión. La perspectiva del narrador bíblico es: José no es culpable y no debe ser castigado. Es el mismo enfoque que se nota en la segunda expulsión cuando la mujer lo condena: «no sólo José no se ha acostado con la mujer de Putifar, sino que ha resistido heroicamente sus intentos de seducción. Es ella la culpable y, tras ella, la muchedumbre de los egipcios, necio rebaño mimético dispuesto a lanzarse contra un joven inmigrante aislado e indefenso. La relación de los dos personajes con las plagas que se abaten sobre sus países adoptivos repite y resume tanto las múltiples convergencias entre los dos textos, como su única pero absolutamente decisiva divergencia.

Edipo es responsable de la peste y solo puede remediarlo haciéndose expulsar. José, sin embargo, no sólo no es responsable de la carestía, sino que se comporta de un modo tan hábil que consigue salvar Egipto de sus efectos devastadores. Siempre se repite

la misma pregunta: ¿el héroe merece ser expulsado? El mito responde sistemáticamente "sí", mientras que la Biblia se obstina en responder sistemáticamente "no". A la vez que la culpabilidad de Edipo se confirma con la expulsión definitiva que pone fin a su carrera, la inocencia de José se demuestra con el triunfo definitivo con el que se concluye su historia» (Girard, 2008).

Esta es una *realidad* esencial que la literatura bíblica desvela a Girard: el mito vuelve a proponer continuamente la violencia de la multitud incapaz de reconocer y criticar la tendencia a expulsar y masacrar los seres indefensos, los chivos expiatorios que piensa sean culpables de crímenes abominables cuando en realidad son inocentes. Tal realidad (la injusticia de estos mecanismos) se mantiene invisible si permanecemos con la mirada del narrador mítico; se revela sólo en la perspectiva adoptada por el texto bíblico. La Biblia, por tanto, la desenmascara incluso narrando dinámicas de violencia similares a las del mito.

La historia de José continúa. Los hermanos de José se presentan en Egipto a pedir ayuda para mantener su familia durante el periodo de carestía. No reconocen al hermano en su papel de primer ministro mientras que es él quien les reconoce. José les da el grano pero les advierte que no obtendrán nada de él la próxima vez si no traen consigo a su hermano pequeño: Benjamín. Cuando regresan por segunda vez José les pone a la prueba: les da el grano pero esconde una copa preciosa en la bolsa de Benjamín. Hace que registren a todos los hermanos y cuando encuentra la copa en la bolsa del menor, les anuncia su intención de arrestar sólo a él, dejando marchar a los demás. De este modo, José les sitúa en una situación de conflicto que ya conocían y que habían vivido culpablemente en el pasado, la de tener que decidir si abandonar al más joven y débil en beneficio propio. Nueve hermanos

ceden nuevamente a la tentación, pero uno de ellos, Judas, resiste y se ofrece a ocupar el lugar de Benjamín. Ante el arrepentimiento del hermano, José se conmueve y, en lágrimas, *perdona* a todos ellos, acogiendo en su país de adopción a la familia entera, incluido el padre anciano, Jacob.

Girard constata que el final del relato bíblico vuelve a la violencia pasada, de modo reflexivo, para desenmascararla. La pone de manifiesto precisamente con el gesto de perdón de José. Éste, por tanto, poniendo a los hermanos en una situación análoga a la del pasado, les ofrece la oportunidad de traer de nuevo a la memoria el evento de la violencia y tomar una decisión distinta en el presente. El reconocimiento del error cometido a través del arrepentimiento de Judas y el perdón que obtiene, desvela definitivamente la abominación de la violencia. Y, en mi opinión, precisamente el perdón constituye una auténtica revolución copernicana respecto a la lógica del mito. El perdón es la *realidad* más profunda, y quizá por ello más oculta, desvelada por la literatura bíblica a través del análisis de Girard.

El perdón y la reconstrucción del deseo triangular

Si la historia de José hubiera terminado cuando se convierte en primer ministro del faraón, la realidad desvelada por el texto bíblico hubiera sido la de una lógica narrativa que toma posición a favor del inocente y condena la injusticia que se le hace. Y en esto se diferenciaría de la lógica mítica que, en cambio, condena al inocente para salvar a la muchedumbre. Girard evidencia que el perdón manifiesta con términos explícitos el problema de las expulsiones violentas y pone de manifiesto que este modo de actuar no es el único modo posible. Esto se encuentra presente en la narración de José, y ya sería mucho de por sí. Pero a mi

modo de ver, la lógica del perdón es todavía más revolucionaria y fecunda en resultados respecto a la lógica del mito.

En efecto, el perdón destapa el problema de la violencia porque no consiste simplemente en sostener la justicia contra la injusticia o proteger solamente al inocente. Aquel que perdona protege también al culpable. Por tanto, en la lógica del texto bíblico la novedad absoluta, impensable en el mito, es que nadie es condenado a muerte ni debe necesariamente expiar, ni siquiera aquel que tiene la culpa, y encima el perdón, además de desenmascarar la violencia, constituye la solución verdadera. Realmente llega a sustituir la eficacia del mecanismo victimario del mito de un modo más definitivo. *El que perdona instauro un tipo de relación que trunca el mimetismo violento en su misma raíz porque se sale de la lógica de la reciprocidad mimética invirtiéndola*: José no responde a la violencia con la violencia. *Su gesto se alimenta de un nivel ontológico diverso porque no deriva del comportamiento de los hermanos; no es un gesto mimético*.

El mecanismo imitativo es impelente pero no necesario; es decir, estimula y provoca una necesidad pero no es vinculante en sentido absoluto. El hombre permanece siempre libre de dirigir su mirada hacia otra realidad y volver a abrirse a *la dimensión triangular de la existencia*. En casi todos los casos esto ocurre en virtud de un mediador. Para poder perdonar es necesario abrirse a una tercera persona. Este hecho está sustentado por todos los estudiosos contemporáneos del tema del perdón (Bergamino, 2015). Algunos lo expliquen hablando del "tercer factor": «cuando nos comprometemos a perdonar a los demás, nos elevamos. Nos abrimos a cualquier posibilidad, permitiéndonos formar parte unitaria de una situación o de la vida en su conjunto. Esta apertura a veces se define como "tercer factor" en el proceso del

perdón. Se trata de fiarse de lo desconocido e inexplicable (y por tanto es un acto de fe)» (Borris- Dunchunstang, 2010).

Para José la tercera persona es Dios que lo ayuda y sostiene en diversos modos; por eso puede actuar en beneficio de sus hermanos sin haber recibido nada de ellos más que la violencia. Y precisamente truncando tal mimetismo es como el perdón se convierte en el modo de detener la espiral de la violencia y de neutralizar los conflictos, sustituyéndose al injusto mecanismo de la víctima. El perdón desarma porque elimina cualquier pretexto para un ulterior ensañamiento; la persona que es perdonada desea restituir gratitud y no violencia. Tal efecto benéfico se debe al hecho de que quien perdona no interpreta al otro sólo a la luz del mal que ha cometido y, por tanto, desde el gesto externo; más bien lo ve desde dentro, desde su fragilidad interior (Bergamino, 2015). Un requisito fundamental del proceso del perdón es la compasión, sentimiento que implica el conseguir mirar al otro desde dentro. «Probar compasión por otro significa tener la capacidad de interesarse por cada aspecto de esa persona y nos permite verla de un modo nuevo (...) la compasión no remite la ofensa realizada; más bien nos ayuda a entender los motivos de aquel gesto desde una perspectiva completamente distinta, mostrándonos el dolor o el miedo que se esconden tras las acciones de los demás » (Borris- Dunchunstang, 2010).

El que perdona acepta que el otro pueda haber actuado por debilidad, en virtud de un mimetismo malsano y aún lo considera como digno de recibir un beneficio a pesar del mal cometido. De este modo le reconoce una dignidad y en cierto sentido se la restituye. Esto permite que el agresor se sienta aceptado, acogido, en sus límites, que consiga a su vez admitir la propia fragilidad que antes no había querido reconocer, y experimentar la gratitud hacia aquel que le perdona (Regalia,

Paleari, 2008). Así la violencia se aleja definitivamente.

En virtud del perdón, la ofensa misma se convierte en ocasión de una *nueva realidad relacional* positiva. El perdón, por tanto, a la luz del descubrimiento girardiano del deseo triangular y de la fragilidad mimética, se revela no sólo como viene entendido comúnmente, reparador de una relación que se había roto, sino portador de una función noética y generativa. Noética porque desenmascara la violencia y supone un antídoto contra ella, generativa porque, reconstruyendo la dimensión triádica del deseo, genera una nueva realidad relacional.

Conclusión

Quiero concluir este camino realizado, subrayando una distinción. Se trata de la distinción entre la *realidad* que la literatura ha desvelado a Girard y la ulterior *realidad* que la literatura nos ha desvelado a nosotros a través de Girard y que muestra la grandeza y fecundidad de un pensamiento que arranca sus raíces en la literatura. El deseo triangular, la rivalidad mimética inscrita en las dinámicas relacionales que da origen al ciclo de la violencia mimética y al mecanismo victimario son todos aspectos de la realidad desvelados a Girard por medio de la literatura, que encuentran sólidas correspondencias con las situaciones relacionales reales. El autor subraya esta evidencia y su alcance en diversos textos y modalidades.

Pienso poder afirmar que la realidad del perdón, con el potente papel que cumple como solución ante la violencia y como restablecimiento del deseo triangular, es una aportación que nos propone la interpretación girardiana de la literatura, cuya virtualidad no viene resaltada por él con toda la fecundidad que lleva consigo. El perdón es, en mi opinión, la *realidad* desvelada por la literatura bíblica, que culmina el ciclo girardiano, desde una

perspectiva hermenéutica de lo real que no sólo es diagnóstica sino también terapéutica y constructiva. Como se ha señalado, el género de la novela ha desvelado a Girard la presencia de un deseo triangular en el hombre que nos conduce a la evidencia de que la imitación del deseo del otro es el modo humano de relacionarse con la realidad. Esta estructura humana encuentra en *el otro* su punto de fuerza pero también su límite. Si el objeto deseado es realmente material, finito y único, entonces puede ocurrir que haya una lucha con el mediador. En esta disputa el mediador pierde el propio papel para asumir el de su rival. La rivalidad reduce la relación con el otro a mero combate que neutraliza la relación de los dos con la realidad y produce agravios y heridas. Tal pérdida gnoseológica y ontológica tanto de las diferencias relacionales y de identidad como de la realidad externa, se puede recuperar sólo introduciendo un acto que no sea imitativo de la rivalidad con el otro y que recurra a otra fuente de su ser. Se trata en realidad de no absolutizar la rivalidad sino más bien de extender la mirada a la riqueza de la realidad y de las múltiples posibilidades que ofrece, restableciendo la triangularidad. Esto es lo que hacen José y Jesús en los relatos presentados. Es lo que sucede con el perdón. Como se ha señalado, el que perdona ayuda a ver, recompone el ser relacional en tres dimensiones con el mismo acto de perdonar. Por este motivo pienso que el perdón desvelado por la literatura bíblica está en perfecta sintonía con la teoría mimética girardiana y la realiza plenamente.

Esta realidad del perdón nos demuestra además de alguna manera que, aunque siempre la literatura lleva consigo conocimientos importantes para el ser humano, no toda literatura lleva al conocimiento de la realidad en la plenitud de la verdad; sino que a veces puede enmascarar la realidad misma (como en el caso del mito griego y de la violencia

intrínseca). Esto depende de la experiencia de la realidad del autor de la obra literaria.

Por último, creo que la realidad del perdón pueda ser desvelada realmente sólo en una dimensión narrativa. El acto del perdón es ciertamente el resultado de un proceso complejo fruto de la libertad humana; no es un mecanismo necesario; no es algo que se pueda demostrar sino algo que sólo se puede descubrir contándolo y viviéndolo. En virtud de la mimesis, que caracteriza a los seres humanos, y de la capacidad de identificación que cada hombre tiene con los personajes de un relato, se puede enriquecer la propia experiencia a través de la literatura: una historia sobre el perdón permite no solo entenderlo, sino también experimentarlo personalmente a través de la persona del otro.

Referencias bibliográficas:

- Antonello, P. y Gifford, P. (Eds.). 2015. *How we become Being Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. Michigan States: UNiversity Press.
- Antonello, P. y Webb, h. (Eds.), *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary criticism*. Michigan States: University Press.
- Bergamino, F. (Ed) 2015. *Liberare la storia. Prospettive interdisciplinari sul perdono*. Roma: Franco Angeli.
- Borris- Dunchunstang, E. 2010. *Perdonare. La vera libertà degli esseri umani*. Ed. It. Roma: Elliot.
- Fornari, G. 2006. *Da Dioniso a Cristo*. Segunda edición. Genova-Milano: Marietti Italiana.
- Garrels, R. 2006 "Imitation, Mirror Neurons and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation", In *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* (12-13): 47-86.
- Girard, R. 2008. *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós Editores.
- Girard, R. 2011. *La violencia e il sacro*. Ed. It. Milano: Adelphi.
- Girard, R. 2006. *La voce inascoltata della realtà*. Ed. it. Milano: Adelphi.
- Girard, R. 2005. *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Segunda edición italiana Bombiani. Milano: Tascabili Bombiani.
- Grant K., A. 2015. René Girard and the Peculiar Nature of Human Desiring. *America Magazine online*. November, 6.
- Regalía, C. y Paleari, G. 2008. *Perdonare*. Bologna: Il Mulino.
- Tarditi, C. 2010. *Mimesi e/è riduzione, Comunicazione presentata en el congreso Girard e la filosofia del 10 de noviembre de 2010 en la Università Statale di Milano*. Italia.
- Williams, J. G. 2000. *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company.