

Diálogo

Oscar del Barco

1. Esta tarde podríamos continuar nuestro diálogo sobre los problemas de la ética...

2. Diálogo que nos ha tocado hondamente.

1. Pues se trata de un indagar en la época sombría que nos toca vivir.

2. En la que todo preguntar implica situarse en un mundo donde se ha vuelto necesario enfrentar el problema del mal de una manera absoluta.

1. Del mal propio del dominio del nihilismo de la técnica.

2. Que crea, al mismo tiempo, apatía y violencia.

1. Una violencia que en su núcleo esencial no se ve.

2. Por eso hay una gran indiferencia teórica respecto a esta problemática.

1. En el espacio cada vez más amplio la divulgación de lo teórico, ante todo en el espacio universitario, eso es cierto. Pero lo es mucho menos en el orden más restringido de la constitución de lo teórico. Y como he visto que últimamente estás leyendo a Moore podrías, tal vez, comenzar refiriéndote a él.

2. Por supuesto, aunque lo que pueda decir es casi seguro que te sorprenderá, especialmente si tenemos en cuenta que se trata de un maestro dentro de la filosofía contemporánea.

1. ¿De qué se trata?

2. Del reduccionismo de Moore. Después de la llamada “psicología profunda”, así como de los estudios psico-sociológicos sobre la violencia (pienso en Bettelheim, en Girard o en Frankl, entre tantos otros), su pensamiento me parece no sólo esquemático sino hasta cierto punto ingenuo.

1. Claro que me sorprende lo que dices, porque Moore es un filósofo

complejo, difícil...

2. Lo que no excluye una suerte de simplicidad básica. Por ejemplo la dicotomía placer/dolor sobre la que se estructura su discurso. Moore se pregunta: ¿cuándo las acciones que realizamos, *si* las realizamos (porque podríamos no realizarlas) son *justas*? Y dice que la respuesta es “relativamente sencilla” (uno no puede dejar de sorprenderse de que considere “sencilla” la respuesta a uno de los mayores problemas de la filosofía) pues depende de la “cantidad de placer o de dolor que causen”; luego resume su planteo en el siguiente *principio*: “una acción voluntaria es justa siempre y únicamente cuando el agente *no* pudiera, aun si lo hubiera escogido, haber hecho ninguna otra acción que hubiera causado más placer que aquella que ejecutó”.

1. Respecto al problema de la *justicia*, porque de eso se trata, me parece que tendríamos que referirnos a Rawls y, en general, a las corrientes neokantianas...

2. Antes preferiría seguir con mi razonamiento.

1. Perdón. Te ruego que continúes.

2. Según Moore los filósofos no tienen que establecer “reglas” para distinguir entre lo justo y lo injusto, sino que deben dedicarse a establecer “qué es lo que queremos decir de una acción cuando la calificamos de justa o injusta”; después señala el carácter hipotético que funda el razonamiento: la teoría “supone” que existen un número considerable de acciones que se podrían realizar “*si* las escogiéramos”, y que, en *este* sentido, “hacemos una elección”; por lo tanto muchas acciones se encuentran “bajo el control de la voluntad”, ya que de haber sido elegidas serían realizables. Es en este “*si...*” (“lo justo o injusto depende de lo que el agente pudiera haber hecho o no *si* hubiera escogido...”) donde se halla, a mi juicio, uno de los puntos de fuga de su teoría, el que consiste en no tomar en cuenta el mundo de constricciones que condicionan al hombre. Y no me refiero sólo a las constricciones *externas* que sufre todo ser humano, pues no quiero distinguir entre ser humano y constricciones como si fueran órdenes ontológicos distintos, sino a las que conforman la inmanencia de lo humano como mundo. Moore, de esta manera tan “sencilla” y bajo el pretexto de que debe saberse de qué hablamos cuando hablamos, deja de lado el problema inmenso, filosófico y “científico”, de las *constricciones*.

1. En primer lugar deja de lado a Nietzsche, quien dedicó una gran parte

de su obra a realizar la genealogía de ese entramado de constricciones que conforman la cultura.

2. Lo más grave es que Moore salta, con sus “principios”, no sólo sobre la filosofía de Nietzsche sino sobre las costumbres de los distintos pueblos y comunidades, de manera que si nos preguntamos en qué se funda la *universalidad* del principio no obtenemos ninguna respuesta; al principio no se lo funda sino que se lo enuncia; pero ¿cuándo? y ¿dónde? Sin los hombres sólo un Dios podría fundarlo realmente, pero entonces todos los pueblos reconocerían los mismos principios y la universalidad estaría garantizada, lo que no es el caso. Moore sostiene que las proposiciones éticas, tal como él las enuncia, “han de aplicarse absolutamente a toda acción voluntaria que haya sido hecha alguna vez o que pueda ser realizada en el futuro, hágala quien la haga y en el tiempo que sea”; y de esta forma introduce la idea de *placer* como determinante último de su modelo absolutizado, en una línea de construcción de modelos hiper-rationales cuya principal característica es su alejamiento de lo real.

1. Pareciera que Moore no hubiese leído a Sade...

2. En ese sentido Sade sería algo así como lo no-pensado, o lo otro de la teorización de Moore.

1. Y que desconociera también a las llamadas sociedades “exóticas”, o, mejor dicho, el impacto que éstas ejercieron sobre las pretensiones de las teorías universales.

2. Sade planteó la existencia de la *perversión* como el negativo de la ley, y de esta manera puso al descubierto lo *real* del Sistema, ese punto de absoluta intensidad que es el *campo* (de exterminio).

1. En el que los filósofos aún no han *pensado*; tal vez porque se trata de un punto ciego que condensa la máxima fuerza mortal y libre de la sociedad: un punto de des-ser donde se aniquila al hombre por el lado de una herida irredimible. Es en *este* sentido que Sade tuvo una idea premonitoria del *campo* al poner en evidencia, más allá y en los itinerarios puntuales que describe, el funcionamiento in-decible de lo social: comprendió que toda sociedad *es* una materialidad apática en acto. Toda sociedad es un funcionamiento, un conjunto no-anómico, una conducta marcada a sangre en el alma y los cuerpos para imponerles el olvido de la génesis de la servidumbre. Una conducta que puede recibir cualquier *forma* porque es neutra: *es lo que es*. Después vienen las derivas teológicas, filosóficas, científicas; el Dere-

cho, la Ley, la Pena, el Encierro, el Orden, y simultáneamente la ilegalidad, la violencia, la muerte. El funcionamiento global de una sociedad es su ética, como sostuvo Hegel oponiéndose al universalismo de Kant. No puede haber otra ética más allá de esa fuente oscura, sin bien y sin mal, que está en la base de toda sociedad. Quiero decir que ninguna ética, ningún modelo, construido racionalmente, puede asumirse como la ética de un pueblo. Es fruto de un error desorbitado hipostasiar la conducta de una comunidad artificial (por ejemplo la de los “científicos”) como norma, incluso como deseo, sobre la vida real de los hombres.

1. Sade fue el primero en dejar un testimonio minucioso, una fenomenología podríamos decir, de la maldad objetiva del Sistema; a esta maldad se le dio posterior e injustamente su nombre, ya que él fue un verdadero ángel en las entrañas abominables de su época.

2. Su genio consistió en hacer público, en una *summa* textual de una belleza terrible, lo que se hacía en privado. Se atrevió a decir que en el ser humano hay algo que goza con el dolor, ya sea el propio o el ajeno; recorrió los velos que ocultan el despliegue de la persecución, del encierro y el sacrificio como formas cotidianas del poder que constituye la esencia de una comunidad como sublimidad trascendente, en cuanto fundada en Dios.

1. Moore, por su parte, considera que todo sucede en la superficie, y de este modo se exime del conocimiento de la doblez, del sinsentido, del inconsciente, de la maldad y la inversión...

2. Precisamente en un mundo en que la inversión o el fetichismo, como lo llamó Marx, constituye uno de los rasgos esenciales del funcionamiento de la sociedad.

1. Por eso se le escapa el ser-real, la perversión en acto del Sistema, y así la variedad de sus formas, inconmensurables respecto a cualquier modelo general. Pues ¿a qué comunidades pueden aplicarse esos modelos abstractos? ¿a qué comunidades reales, es decir no imaginarias, están dirigidos? En otras palabras: ¿cómo subsumir en ellos la contrariedad de sociedades caracterizadas por costumbres radicalmente distintas, en las que se mata a los ancianos, en las que se practica el infanticidio, donde se practica la venganza como ley o donde se destruyen los bienes para adquirir prestigio?

2. Es posible que fuera esta ignorancia de la multiplicidad y complejidad de las formaciones sociales, en función de un Saber expresado como paradigma abstracto que sólo pone en juego variables sin contenido, el que

suscitara los sarcásticos comentarios de Wittgenstein respecto a la teoría de Moore. Lo cierto, por otra parte, es que hoy resulta inconcebible pensar el problema de la ética al margen del poder, de la violencia y del Estado.

1. Yo no sería tan severo respecto a Moore, ni tan optimista respecto a la actualidad; principalmente porque la teoría es el hacer de un hombre que se ha profesionalizado y sufre, como todos, el condicionamiento de una época en que la racionalidad científica se ha convertido en poder, y donde el poder se ha vuelto, paradójicamente, racionalidad-científica. El pensamiento al que podemos llamar *tipo* Moore se afirmará cada vez con más fuerza tanto en el orden público como privado, borrando así una de las fronteras clásicas de la modernidad. Hay un constante y progresivo relanzamiento de la *racionalidad* en los distintos órdenes que conforman lo social, y uno de estos órdenes es el de las llamadas "concepciones del mundo". Pero una vez dicho esto debo reconocer, como tú dices, que hay una multiplicidad social, marginal en relación a la conformación fuerte del Sistema, que aún subsiste. No obstante todo hace prever que será suprimida o se extinguirá con el tiempo. Agregando que la llamada "crisis" del marxismo ha facilitado todavía más la penetración casi masiva de la *racionalidad científica* en la filosofía. Y empleo la palabra "penetración" para marcar que no se trata de una asimilación de lo científico por la filosofía sino de un sometimiento profundo del pensar filosófico al pensar científico bajo la forma de epistemología y en el marco dominante del *saber* (o anti-saber) universitario.

2. Aunque debemos reconocer que también el marxismo ayudó a esa penetración.

1. En sus formas teóricamente derivadas, es cierto; no lo es si uno considera a pensadores como Adorno, Horkheimer o Benjamin, por ejemplo.

2. Al comienzo de esta conversación, y refiriéndote a la violencia que los hiper-teóricos de la ética no toman en cuenta, te referiste a René Girard. Me parece que su pensamiento puede sernos útil para exponer una de las posiciones de la confrontación en curso respecto a la ética, pues su punto de partida, a la inversa de quienes construyen modelos racionales de convivencialidad, está en el reconocimiento de que la característica fundamental de la época moderna es la exacerbación incontrolada del mal.

1. El de Girard es un gran esfuerzo *romántico* por comprender la

violencia; no sólo la violencia no-lógica, o i-razional, sino fundamentalmente la violencia lógica; quiero decir la violencia pensada, programada, como lo fue, por ejemplo, la violencia de los "campos", o la violencia de la bomba atómica arrojada en Hiroshima. A esto, que no se quiere entender, es a lo que apunta Girard: a poner en evidencia y a explicar esta violencia ultraracional en la que estamos inmersos; una violencia computarizada que permea lo social hasta sus últimas nervaduras, una violencia que abarca desde las cárceles hasta los hospitales, desde las salas de tortura hasta las escuelas y los estadios deportivos. Lo que hoy presenciamos, inermes, es el crecimiento de una planificación y una efectualización siniestra de la vida en su conjunto, vale decir que trasciende lo propiamente humano e incide sobre la totalidad del planeta.

2. Lo que dices va más allá, evidentemente, de la oposición vulgar entre racionalismo e irracionalismo; como si lo *malo* fuera lo irracional y no, paradójicamente, cierta racionalidad propia de la época de la técnica, además, por cierto, de cierta irracionalidad negra, salvaje, que debiéramos diferenciar esencialmente de la "irracionalidad" estético-religiosa.

1. Girard se instala en la *maldad* como en algo básico e incuestionable, es decir, que no necesita ningún tipo de demostración. Y su pensamiento está dedicado a explicar, teniendo en cuenta los datos particularizados de la antropología cultural, de qué manera las distintas comunidades que se han sucedido o coexistido en la historia lograron neutralizar este poder demoníaco. El mecanismo que explicita Girard es el del "deseo mimético" y el de la función catártica cumplida por la víctima sacrificial.

2. Mientras Moore funda el acto ético en la consecución del placer, Girard afirma que desde siempre lo único que ha querido hacer el hombre es dominar o destrozarse a sus semejantes; este proceso "cainita", como lo llama Ernest Jünger, culmina en las grandes guerras modernas. El instinto asesino constituirá así una suerte de zócalo conformador de la historia. 1. A lo que habría que agregar, para que sea realmente historia...

2. El intento por reducir el mal...

1. Efectivamente.

2. La gran tentativa por conjurar la violencia es lo *sagrado*. Si lo que Girard llama el "mecanismo victimario" o "deseo mimético" no hubiera sido y no fuera hoy conjurado, la sociedad humana no existiría pues se habría auto-destruido. El hombre está sometido a su propia tendencia vital,

a una violencia absoluta que vuelve contra sí mismo, que debe descargar ante todo contra el propio hombre; y frente a este movimiento depredatorio ecuménico lo único que puede oponerse es el *sacrificio*, o sea condensar en *uno* el paroxismo de la violencia para despojarla de su fuerza in-diferente, o para establecer la diferencia salvadora.

1. Pareciera que se trata de un *instinto* de destrucción.

2. Es cierto, pero el propio Girard rechaza esta calificación; no se trata de un instinto -dice- porque su absolutismo está sometido a alternativas. Mejor sería hablar, entonces, de una *tendencia* que busca su realización absoluta (lo que acarrearía el fin de la especie) pero que es corregida para evitar precisamente la extinción. ¿Por qué la violencia? Porque el hombre está sometido a un mecanismo suicida que lo impele a desear lo que desea el otro hombre. Hay que entender que no se trata del deseo del otro, a lo Hegel, ni del deseo del deseo del otro, a lo Lacan, sino *de aquello* que desea el otro.

1. No obstante, si bien en sus formas puede haber variaciones en la busca de alternativas, ¿cómo fundar este tipo de deseo? Y si no se lo puede fundar y *es así*, entonces su parecido con un instinto es asombroso.

2. Se trata de un mecanismo despótico: desear lo que desea el otro y a partir de este punto de rivalidad especular desencadenar la violencia mortal como un orden. En *La violencia y lo sagrado* dice que “El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea”, y el rival es rival porque el mecanismo mimético así lo inviste: en sus entrañas el deseo implica el mimetismo. Para Girard este deseo-mimético es absoluto, vale decir sin origen ni fin: *es*; y así hay que tomarlo, como un *es* al mismo tiempo simple, profundo y terrible.

1. Es precisamente en este punto donde caen sobre Girard las acusaciones de metafísico...

2. A mí me parece que lo fundamental es el orden que intenciona de la realidad, lo que metafóricamente podemos llamar el *mal*. ¿Es común a todas las sociedades la maldad? Girard dice que sí...

1. En este sentido me parece que se impone la idea de instinto. No con el ánimo de biologizar su esquema, sino tal vez de abrirlo a lo innominable, a lo imposible de *decir*.

2. Para Girard no puede existir un deseo *originario*, o alguien que desearía sin modelo y que haría de ese alguien y de ese deseo una entidad primera; siempre todo deseo apunta a la copia del otro, resbala hacia el objeto a través del deseo del otro que lo hiende negativamente. Yo deseo lo que desea otro

que a su vez desea lo que desea otro, en un movimiento sin fin; la conflictualidad se instala así como una esencia. El deseo jamás puede dirigirse libremente hacia un objeto cualquiera porque funciona a través de la copia, y actúa en una usurpación radical del otro deseo, que lo ilumina e impele como deseo. Es como si el deseo estuviera encandilado por una pura imagen proyectiva. El *modelo* siempre está fuera, más allá de la autoconciencia, más allá del autismo egológico. Esta tesis girardiana se emparenta de alguna manera con la intencionalidad fenomenológica y con la fenomenología hegeliana, pues si bien hay que desvincularlo del idealismo hegeliano, como hemos hecho, por otra parte debemos necesariamente vincularlo, a pesar de las opiniones en contrario del propio Girard, con lo que podríamos llamar una ontología del deseo (entendida en el sentido que le da Kojève en su *Introducción a la lectura de Hegel*); con una diferencia, sin embargo: en Hegel lo que tiene prioridad es la red de relaciones intersubjetivas que fundan los desplazamientos del deseo, digamos, de un deseo sin objeto; mientras que aquí lo decisivo es el objeto, en un extremo, y la violencia en el otro, el deseo sirve como engranaje. En Hegel también esta relación funda la violencia de las conciencias: toda conciencia desea suprimir a la otra en una "lucha a muerte" en la cual, como se sabe, resulta triunfadora aquella que se atreve a arriesgarse hasta más allá de cualquier límite, produciendo el consentimiento de la otra. La diferencia última radica en el hecho de que para Hegel todo está sobredeterminado por la dialéctica, no como hipótesis sino como movimiento inmanente del objeto, pero en esta dialéctica (impuesta, por supuesto) el esclavo de hoy deviene amo en el futuro, hay "superación"; mientras que en Girard todo es definitivo, el mimetismo no posee cualidades dialécticas, es todo o nada: el otro siempre está allí como impedimento que debe suprimirse. Este mecanismo a-dialéctico extinguiría la especie si no se le pusiera freno. Mientras en Hegel la lucha-de-conciencias funda de una manera ciertamente desorbitada lo social, aquí, en la depredación mimética, no existen alternativas, la rivalidad no puede resolverse en lo imaginario; la lucha de conciencias es imaginaria, el esclavo hegeliano se constituye esclavo en una lucha que no desemboca en un acto, que se despliega como imagen y se decide imaginariamente, pues quien está dispuesto a morir gana; en tanto que la lucha mimética se desarrolla en lo real, sin intermediarios fantasmáticos. En Girard, como dice J.P. Dupuy, "la forma aspira a lo absoluto" y de esta manera no tiene escapatoria, debe

“mecánicamente” llegar hasta la confrontación total. Con palabras de Girard: “En el paroxismo de esta crisis la violencia es a la vez el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos. Esta es la razón de la imposibilidad de cualquier vida social si no existe un víctima propiciatoria, si, más allá de un cierto paroxismo la violencia no se resolviera en un orden cultural. El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora”.

1. Vale decir que no habría en ningún momento un deseo puro que *a posteriori* buscaría necesariamente su objeto a través del objeto deseado por otro, sino que siempre, como algo previo, el deseo sería deseo-de-objeto, y el objeto sería un objeto deseado al menos por dos deseos; quiero decir que este mecanismo siempre estaría ya en funcionamiento, careciendo por lo tanto de origen.

2. Así es. No hay sujeto, no hay objeto, no hay deseo, lo que hay es ese *complejo* reactualizado.

1. Nunca las partes solas y su entrelazamiento posterior...

2. Exactamente.

1. Te ruego que continúes.

2. El esquema sería entonces el siguiente: el deseo-mimético (es decir carnívoro, que se apodera del objeto del deseo que tiene el otro, el que a su vez es deseado por otro, y así sucesivamente) produce la violencia y ésta desencadena una suerte de automatismo vengativo sin fin, es entonces cuando surge el *sacrificio* como un freno: “El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de la violencia, ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza”. Por eso digo que no hay nunca algo previo: el *objeto* del deseo es una “creación” del deseo mimético; los *finés* son fantasías del deseo, no existe sino esa asfixiante circularidad sin substancia, cerrada en sí misma, pero cada eslabón está *atado* a otro como los eslabones de una cadena. Se comprende que a esta ceguera envolvente del más absoluto desatino de la violencia y la venganza la humanidad haya tratado de ponerle una barrera, y que, de hecho, lo haya logrado; es -como dijimos- el papel de la *víctima*, de esa *cosa* (animal, hombre, dios o simple objeto) que atrae sobre sí toda la violencia social y la sumerge en su propio aniquilamiento.

1. ¿La víctima sería así una construcción posterior a lo que llamas círculo vicioso?

2. No, pues de serlo la humanidad hubiera perecido precisamente en el interregno, en ese tiempo extendido entre la violencia desenfrenada y el instante en que se encuentra el *freno*. La violencia es frenada *siempre*. De manera tal que ella también acompaña el círculo: donde hay deseo-mimético ya hay víctima.

1. ¿Cómo funcionaría, para Girard, ese mecanismo en nuestra época?

2. Precisamente Girard ve a la sociedad moderna como un proceso de desacralización, y, consecuentemente, de homogeneización (alienación) que abre las compuertas que contenían el torrente, siempre potencialmente actual, de la violencia. Su meditación lo llevó a considerar el crecimiento de la violencia como el signo más característico de nuestro tiempo, y en este sentido su postura evangélica, más allá de los cuestionamientos a que se la pueda someter, implica la búsqueda de un camino de "salvación": el Nuevo Testamento no sólo se le aparece como el texto "más subversivo" de la historia de la humanidad, sino como el único que "tiene en cuenta la violencia tal como es y de lo que nos amenaza en un universo sin protección sacrificial". Sin ese Dios que asume, en el climax del sacrificio, los males del mundo llevándolos a su consumación, pareciera que la deriva de lo humano no podría escapar al movimiento homogeneizante de la sociedad, es decir al totalitarismo. Pero este paradigma de lo terrible tiene una matriz aún más profunda...

1. Te pediría que desarrolles más el tema de la víctima sacrificial...

2. Girard es explícito: "La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima 'sacrificable', una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, a los que ella pretende proteger a cualquier precio"; vale decir que a un deslizamiento en catarata de la violencia ampliándose en el tiempo, la sociedad lo contiene invistiendo como "víctimas" ciertos puntos del tejido social que asumen la violencia colectiva; lo que hace el sacrificio es desviar la violencias hacia un único *sujeto*, sea este cual sea; así, mientras la violencia recíproca y su proyección vengativa son esencialmente destructoras, depredadoras, la violencia sacrificial es creadora y protectora.

1. ¿Por qué los animales no se auto-destruyen?

2. Precisamente porque los animales tienen mecanismos reguladores de sus luchas intestinas; el hombre, al carecer de estos mecanismos, debió inventar un mecanismo propio, y este invento lo proyectó fuera del orden

estrictamente animal: el hombre está suspendido sobre una hiancia, y eso es lo que le permite ser un ente-cultural. Hay una contención constante de la violencia en el límite de su actualización; la víctima, el "chivo expiatorio", el sacrificio, van prolongando la actualización sin suprimir la violencia, de allí que ésta siempre esté suspendida amenazante sobre la humanidad.

1. Podríamos volver, me parece, a lo que denominaste una matriz más profunda.

2. En el orden social tradicional "nadie, incluso el 'poder', domina las significaciones sociales", y esto es así porque se encuentra dominado por la lógica de lo sagrado: un mecanismo, como dice Girard, "que sólo puede funcionar si permanece opaco". Sostener la necesidad, contra toda razón-iluminista, de esta opacidad inherente a una sociabilidad que busca dominar su propia violencia, es lo que hace tan polémico el pensamiento de Girard. El proceso de "desmitificación", que apunta a reducir la opacidad social, a la que Girard llama "la contingencia", mediante su esclarecimiento, implica en realidad la supresión de la "contingencia creadora" y el triunfo de lo homogéneo; y aquí yace la diferencia entre sociedad-sacra y sociedad-autónoma. La primera podría caracterizarse, en la visión girardiana, y según la conceptualización utilizada por los biólogos al caracterizar todo sistema-vivo, por su capacidad de transformar el azar en significación; esto hace necesario al Sistema su margen de oscuridad o, como dice Dupuy, no "tener un dominio total de las significaciones que produce". No se trata, por otra parte, de un acto de voluntad cognitiva, sino de la propia *indeterminabilidad* del objeto: lo social en su complejidad mutable surge sobre el azar; y esta es la forma-de-ser de lo social. La homogeneización es reductiva; en verdad se trata de un proceso de *racionalización homogeneizante* nivelador, y en consecuencia, afirma Girard, fascista. La negación de la lógica de lo sagrado y la consecuente entronización de la *indiferenciación*, implican desconocer que "cierta oscuridad social", cierta opacidad o alienación, es lo que permite a la sociedad auto-crearse; sin esta oscuridad -y esto es lo paradójal- la sociedad se volvería imposible, se autodetruiría mediante un proceso de petrificación vital.

1. Tal vez, para rendir cuenta de esos hechos, pudiera emplearse el término reificación.

2. Lo dicho va en ese sentido. Para explicar su posición Girard se remite a ciertas corrientes de la Economía Política. Conviene que nos detengamos

en su discurso: la Economía explicaría lo que llama “el misterio del *orden social*” mediante el concepto de “mercado”, el que hace entrar “el vínculo social en el orden de la naturaleza, de la mecánica, de lo automático, de la ‘evidencia’”, vale decir algo que está “fuera del dominio ético”; el mercado se considera una totalidad sin sujeto, al que nadie “lo quiso” pero que apareció como producto del juego social (“emerge espontáneamente de la composición de las acciones humanas” dice J. P. Dupuy); se trata de “la mano invisible” de Adam Smith, de un orden que surge del caótico juego de las fuerzas en acto. Orden por el ruido, “orden a partir del desorden”, estas expresiones deben entenderse finalmente en un “sentido moral”: “que la paz social y la felicidad colectiva puedan realizarse por el desencantamiento de los intereses privados, de las rivalidades, de la envidia y el odio, es una idea sorprendente por el golpe que le da a la moral tradicional” (Girard).

1. Incluso un economista como Friedman considera el mercado y los precios como fuente del orden, como matriz inconsciente del orden...

2. Teniendo en cuenta que la *forma* que así emerge del desorden “no está contenida en ningún proyecto, intención o voluntad”; así la Economía, donde el hombre como *mónada* realizando su solo egoísmo “construye el orden social”, pasa a convertirse en un *modelo*. De esta manera la regularización inmanente reemplaza la idea de regularidad exterior (o Dios); frente a la violencia asesina la economía capitalista generó “la unidimensionalidad, el aislamiento de los individuos, la banalización de las relaciones, la previsibilidad de los comportamientos”, la mayor ventaja material, según A. Smith. Pero hay que tener en cuenta que A. Smith ubica en la base de lo social la “simpatía”, el *contagio* de los sentimientos y de los valores: “simpatizar con otro es ver el mundo con los ojos del otro”. Mientras los economistas ven en estos mecanismos precisamente el modo de dominar la violencia (para A. Smith los intereses contienen, frenan, las pasiones); Girard ve en estos proceso entrópicos una tendencia a la “homogeneización” absoluta.

1. Es como si hubiera encontrado una alternativa no sacra a la violencia...

2. Pero tal alternativa lleva a la homogeneización total de la sociedad. Vale decir que no existiría alternativa a lo sagrado. Lo sagrado es el fundamento de la heteronomía, mientras que para Girard la des-sacralización produce la homogeneización alienante del fascismo en curso. Este es en esencia su *modelo*.

1. ¿El proceso de homogeneización es ineluctable?

2. No es un proceso ineluctable. Se trata de un proceso no-lineal y altamente complejo donde se produce un continuo relanzamiento de lo sagrado, pero de sagrados que pierden muy pronto su poder diferenciador. Lo que fracasó es el intento hegeliano; se sabe que frente a la teoría del *mercado* como regulador, Hegel, desconfiado de su pura eficacia, de esa eficacia confiada a la “mano invisible”, planteó la idea del Estado como regulador externo...

1. ¿Y su idea de la “astucia de la razón” no va en el sentido de la “mano invisible”?

2. Pertenecen a dos órdenes distintos, digamos, a dos órdenes distintos de realidades. La sociedad se unifica y realiza en esa suerte de cerebro colectivo relativamente autónomo, que es el Estado. Marx, por su parte, invierte el esquema y pone en relación de dependencia al Estado de la sociedad civil. Mientras que para Girard se trataría de una “larga marcha” hacia atrás, hacia la concepción “tradicional” que define lo social teniendo como referencia un punto “inaccesible a todos”, al que *nadie*, incluso el poder, puede dominar. La modernidad no comprende precisamente esta especie de hueco que impide a la sociedad cerrarse de manera absoluta sobre sí misma (alienación) y le permite esa su existencia flotante que es propia de todo organismo vivo a mitad de camino siempre entre orden y desorden, entre azar y necesidad. Girard retoma esta idea tradicional y afirma que lo social *sólo* puede funcionar sobre lo contingente: “producido por un mecanismo de colaboración negativa que únicamente funciona si permanece opaco a todos”. No se trata de manipulaciones en función de intereses: lo social funciona así, nos guste o no; funciona así, diríamos, neutralmente, naturalmente; de allí que en nuestra sociedad cada vez sea más sospechosa la diferenciación, aun cuando sólo a partir de la diferenciación funcione la sociedad. Esta es la paradoja girardiana.

1. Alain Touraine dice que hoy las sociedades “tienen tal capacidad de acción sobre sí mismas que no pueden reconocer la existencia de ningún orden que trascienda el orden social”.

2. De allí que los hombres se crean progresivamente dueños del sentido, sin ver que lo social es un constante balanceo entre dos órdenes distintos, el carnívoro del asesinato y la violencia, y el sagrado del amor y la compasión. Al desaparecer el lugar simbólico que funda el *sentido* surge la modernidad,

en la que tanto lo social como lo histórico “no pueden ser concebidos sino como procesos de fabricación”: el hombre se erige en “raíz de todas las cosas”, como dijo Marx.

1. Habría entonces que entender a Girard de tal manera que en lugar de una post-modernidad uno estaría tentado de hablar de una pre-modernidad.

2. Sólo en cierto sentido, me parece; ya que no se trata, ni mucho menos, de un pensamiento reaccionario, ni oscurantista. Me atrevería a definirlo como un pensamiento que reconoce que para salir, precisamente, de la modernidad es necesaria una trascendencia. Y su referencia a lo tradicional debe considerarse metafórica. La no-diferenciación, la homogeneización, son, al igual que el “nihilismo” advertido por Nietzsche o la “técnica” en el sentido de Heidegger, los términos mayores, es decir que resumen un largo proceso de análisis y una gran cantidad de datos empíricos, antropológicos y sociológicos, con los que se expresa una *idea* en sentido fuerte.

1. Homogeneización es igual a trivialización, al “todo vale”, al “todo es igual”, al “nada tiene importancia”, a la *redundancia*...

2. En síntesis, se trata de la “muerte del sentido”...

1. El nihilismo como ausencia de fines. ¿En este contexto la *muerte de dios* de Nietzsche sería su manera de reconocer el triunfo del nihilismo?

2. Creería que en Nietzsche hay dos *muertes de dios*: una nihilista, que puede denominarse la “ausencia de fines”; la otra tendría un carácter positivo pues permitiría la nueva tabla de valores; digamos, la muerte de dios como dios-ente, como sumo-ente, como *moral*.

1. Perdona la interrupción, te ruego que continúes con tu razonamiento.

2. Esta es la parte más complicada. En la sociedad homogénea ya no hay descarga sacrificial, vale decir que la violencia última, definitiva, pende sobre ella de una manera a la vez real e imaginaria, potencial y actual, pero por debajo de este absoluto se despliegan libremente las otras formas de violencias parciales, las que tal vez sean la verdadera violencia absoluta. El problema es cómo pueden existir mediaciones e instituciones en una sociedad desacralizada. En este punto es donde deberíamos detenernos en el análisis de la función salvadora del Nuevo Testamento. Con el cristianismo -según Freud- aparece por primera vez en la historia una religión no-sacrificial; más aún, una religión que pone al descubierto el papel del mecanismo sacrificial y que plantea algo inédito: una religión de amor; el texto “fundamental” es el siguiente: “Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu*

prójimo y odiarás a tus enemigos. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, sobre justos e injustos” (M. 5, 43-45). Lo que surge en el escenario histórico a partir de Cristo es un Dios sin violencia: “La idea de una violencia divina no tiene ningún lugar en la inspiración evangélica” (*El misterio de nuestro mundo*, p. 221). El Sermón de la Montaña sería la culminación de este mensaje: “Se trata siempre de reconciliar a los hermanos enemigos, de poner fin a la crisis mimética mediante la renuncia de todos a la violencia... El reino de Dios es la eliminación completa y definitiva de toda venganza y de todas las represalias en las relaciones entre los hombres”. Jesús hace de este principio un “deber absoluto, una obligación sin contrapartida, que excluye toda exigencia de reciprocidad” (ver Mateo 5, 38-40: allí Jesús llama a no resistir el mal de una manera que choca totalmente con las prerrogativas del individuo). Ver Lucas 6, 33-35: aquí suena por vez primera la voz religiosa de un amor inconmensurable, de un Dios “que es bueno con los ingratos y los perversos” de acuerdo al mandamiento esencial del “amad a vuestros enemigos”. Si este mensaje (“que supera el entendimiento humano”, *idem*, p. 235) no es escuchado por los hombres, entonces la violencia será inaudita porque ya no habrá “víctima sacralizada” para frenarla, no habrá ya chivo-expiatorio, no habrá nadie que pueda recoger en sí la violencia mimética.

1. Pero, ¿y la historia *real* del cristianismo?...

2. Esta historia real se origina en una interpretación sacrificial del mensaje de Jesús. Girard analiza detenidamente este proceso que no puedo desarrollar aquí porque nos alejaría de nuestro tema; sin embargo debo decir que todo argumento contra Jesús a partir de los “horrores” de la Iglesia no hace más que confundir el análisis del mensaje evangélico. Más vale avanzar hacia el *significado* del mensaje. Y aquí surge el problema de la falta de *sentido* a la que te referías anteriormente. Vivimos en una época donde lo que ha caducado es el *sentido*. Según Girard “El pensamiento actual es la castración suprema, ya que es la castración del sentido”. Hoy pareciera imposible creer en algo semejante a un sentido: nos enfrentamos, más bien, con una gigantesca hipertrofia del nihilismo, a la que se saluda como el logro máximo de nuestra época... olvidando u ocultando que el telón de fondo es la enormidad de la violencia. Y, más allá aún, la imposibilidad de una víctima que asuma y descargue la violencia. Pero en este terror real es donde

se afirma el mensaje evangélico de la no-violencia. Para terminar: “A partir de la lectura no-sacrificial/de la Escritura judeo-cristiana/la crisis actual no es menos terrible, pero adquiere una dimensión de porvenir, es decir, un sentido realmente humano”; se trata de la palabra que anuncia una “paz que sobrepasa el entendimiento humano” y que debe fundarse en el amor...

1. Una conclusión a la cual nuestra época no parece concederle ninguna viabilidad, pues estamos ante una violencia acrecentada, una violencia que se ha atomizado pero que no es menos absoluta...

2. ¿Qué quieres decir con la palabra “atomizado”?

1. Que en lugar de los conflictos de violencia global, como la 1ra. y la 2da. guerras mundiales, hoy nos encontramos con conflictos y guerras más o menos circunscriptas, pero instaladas en un nivel público, mientras que por debajo, en la intimidad de la trama social transcurre una guerra sorda de todos contra todos, en primer lugar del Estado contra los marginales, contra los disidentes, los homosexuales, los drogadictos, en general contra todos aquéllos a los que no puede subsumir en la reificación. Esta violencia es como un cáncer: pareciera que es invencible, porque se la ha interiorizado, porque se ha vuelto forma-de-ser, y es en esta realidad donde el mensaje del *amor* puede sonar a cínico.

2. Para Girard esta salida es la única posible. Pero, ¡atención!, no se trata de una propuesta *teórica* sino de un mensaje religioso. Sin religión -dice- no hay una ética posible. Por eso las teorías éticas “laicas” suenan a falso, porque *hablan* de la justicia, de la equidad, de la democracia, o de una comunicación ideal, en un mundo dominado por la violencia. Esta es la causa por la cual, según Girard, todo lo que no lleve a meditar el mensaje evangélico de la no-violencia se encierra en un callejón sin salida y contribuye al afianzamiento del nihilismo técnico. Y de acuerdo a como están las cosas no es difícil prever el destino catastrófico de una humanidad que no puede descargarse de su violencia, contra la naturaleza y contra sí misma, y que tampoco puede *amar*, iniciar el camino no-violento de la paz. En este contexto responder a la violencia con la violencia equivale a repetir sin salida un mecanismo que apunta a la destrucción total. La única respuesta al mal sería el no-mal; de allí que se trate de romper “la lógica del mal”; como dice J. -L. Marion: si yo le respondo con maldad a quien me hace mal, perpetúo el mal; esta es su lógica: obligarme a responderle con otro mal para así eternizarse. Lo que hizo Jesús fue romper esta lógica terrible:

aceptó el mal supremo, el de la muerte dolorosa e intencional, sin darle una respuesta; dejó caer el acto maligno demostrando que el mal puede ser derrotado absolutamente, aquí y ahora, en mí, y no en los tiempos venideros. El mal no es una exterioridad sino una inmanencia, no es *algo* sino actos concretos, y si lo derrotó en mí, suprimiendo el círculo vicioso de su lógica, lo derrotó de manera absoluta e instantánea.

1. Me pregunto si alguien destrozado por la violencia se le puede pedir ese acto de perdón trascendente...

2. No existe ninguna otra posibilidad, pues si el “destrozado” (Jesús, que lo fue en un grado paroxístico, o quien sea) se convierte a su vez en el Otro de otros destrozados, caemos en la insistencia perversa de una mimesis cainita: el círculo tiene que ser roto en algún punto por alguien que responda con amor al odio, vale decir por alguien que se sustraiga a la lógica del mal...

1. ¿Pero cómo plantearlo?

2. El cristianismo, y las otras grandes religiones, lo planteó... pero no lo practicó él mismo pues sucumbió a la interpretación sacrificial del mensaje bíblico. La responsabilidad actual del cristianismo sería la de practicar el amor que desde hace dos mil años viene proclamando y violando al mismo tiempo.

1. Si lo hiciera se produciría una verdadera revolución espiritual; pero me parece que es algo imposible: primero, por la fuerza negativa que tiene la institución eclesiástica; segundo, por el dogma en que ésta ha convertido al mensaje de Jesús; y, tercero, por las consecuencias sociales, catastróficas para el Sistema, que produciría la propagación del “amor” cristiano...

2. No obstante...

1. ...que es excesivo, y que parece cerrarle al hombre la posibilidad de seguir el *camino* de la no-violencia que implica el amor.

2. ...no hay otro camino.

1. Entonces tal vez no haya ningún camino.

2. Eso depende de cada hombre en particular: cada uno puede derrotar al mal en sí ascendiendo a la no-violencia del amor y del *sentido*. Pienso en ese personaje doloroso de Tarkovski que exclama: “¡Todo tiene sentido!”. No se trata de un sentido trascendente y despótico, sino del sentido implícito en el amor como posibilidad. Esta asimilación del amor y el sentido, *en y más allá* del cristianismo, constituirá la única alternativa de *sobrevivencia*, como dice el viejo Hans Jonas, frente al incontenible crecimiento de la

técnica entendida como *mundo*. Es imposible, finalmente, una ética sin ese punto, esa “chispa” como la llaman los cabalistas, en que la criatura se transforma en un no-ser, o, si lo prefieres, en más-que-ser. Sin ese estado de vacío o éxtasis, que consituye el fundamento de la religión, sólo puede haber pacto, acuerdo, alianza, o, a la inversa, pero necesariamente, violencia. Me parece que entendida así no existe otro camino que el de la religión para trascender la violencia.



