Los ladrones de mundo: Una aproximación a la ficción trágica de la intersubjetividad

Tomás Sabio (FFyL-UBA)

La violencia emana como una amenaza siempre abierta en las comunidades humanas. Su centralidad en los comportamientos humanos ha sido descrita desde puntos de vista antagónicos, pero convergentes en su vertiente trágica; es una constante cuya distribución en el plexo social involucra una economía que prefigura el campo sobre el que se van a desarrollar sus disputas políticas. La filosofía de la historia de corte trágico que expresa René Girard en obras como *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961) *La violencia y lo sagrado* (1972) y *El chivo Expiatorio* (1986) hilvana la violencia desde una metafórica ambiental, donde eficazmente distribuida, se presenta en sus modulaciones reificadas de exterioridades potencialmente disolutivas. La violencia aparece como una constante antropológica que es asimilada y cauterizada con el dispositivo flamígero de la narrativa. Nos encontramos con una antropología filosófica cuyo *ethos* está fundado en la ficción del chivo expiatorio como resorte originario de la comunidad.

Jean Pierre Dupuy ha insertado la filosofía de la historia girardiana para esclarecer el lugar de la intersubjetividad en el discurso económico liberal, auto presentado como paradigma de la autonomía personal y de la indiferencia por los deseos de los otros. En esta verdadera deconstrucción de las protuberancias que se divisan en la aparente calma del océano liberal va a descubrirse al *homo mimeticus*. Es el sujeto precario, cuya consistencia le viene siempre de los otros, lo que Dupuy encuentra entre los trastos viejos de los antiguos dueños de la tradición. En el concepto de *self-love* de Adam Smith se puede observar una formulación ambigua y menesterosa del individuo que tematiza de forma eminente el dilema de una tradición que está a un paso de advertir las viejas explicaciones fundacionalistas en una exterioridad-testigo para terminar cayendo de todas formas en sus tentaciones estabilizadoras. Es el conflicto soterrado entre los individuos, su deseo mimético, los que serán sublimados en el aislamiento hipertrofiado de la teoría del equilibrio general.

Finalmente, la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre respecto del lugar de la otredad en su ontología fenomenológica parte del conflicto como la experiencia originaria de mi relación con los otros. El *ser-para-sí,* asumiendo el vocabulario sartreano utilizado especialmente en *El ser y la nada* (1943) para referirse a la realidad humana, tiene un modo de relacionarse con el *ser-en-sí,* categoría ontológica que complementa las dos regiones del ser y que remite al ser de las cosas. Esta relación que ocupa la primera mitad del ensayo tiene su irrupción cuando hace su aparición el otro *para-sí* y que pone en crisis todas las estructuras inmediatas del sujeto. La libertad encuentra su límite en el otro. El otro aparece como la amenaza siempre avizorada de una reestructuración de las coordenadas espaciales y de los posibles hacia los que el individuo huye en su relación de negación con el mundo. Así, el otro se metaforiza como ladrón de mi mundo o como hemorragia que desangra mis distancias.

Esta metaforización trágica de la aparición de la intersubjetividad subtiende los modos eminentemente conflictivos que tipificará Sartre como las actitudes fundamentales de relacionarme con los otros.
Estas tres formas de acercarnos al fenómeno de la violencia se articularán de acuerdo a las ficciones que cada una de ellas postula para prefigurar el *ethos* en el que se van a analizar. La ficción, entendida desde la filosofía de la literatura de Northrop Frye, enmarca el horizonte de lo concebible en un determinado contexto social. Se distancia de aproximaciones teóricas hacendadas en el campo de la filosofía que vituperan el conceptos por asociarlo con la tradición de los sofistas y su ingente emporio de manipulación sentimental a través de la argumentación. Por el contrario se sostiene en una concepción robusta de la literatura como orden de palabras que, a su vez, expresa el conjunto de hipótesis imaginativas de una comunidad. La ficción dará lugar a los modos de prefiguración del campo de lo social de las distintas filosofías analizadas. La alianza que encuentran las diversas ficciones, desde la hipótesis del chivo expiatorio, hasta la figura del mercado o la metáfora de la mirada es de carácter narrativo antes que de contenido ontológico. La tragedia, como uno de los modos ficcionales desplegados por Frye, asentará un conjunto de características y principios que informan las tendencias conflictivas y la exclusión concomitante como formas fundamentales de la reproducción social. De esta forma buscaremos desplegar las respectivas filosofías con sus tramas características a la vez que los comunes principios constructivos que las aglomeran. Las consecuencias ideológicas de este común entramado, de acuerdo a la teorización de Hayden White, serán aceptadas con rigor por algunos y solapados por transmutaciones narrativas abruptas en otros. De esta forma se desarrollará la ficción filosófica que anida en el plexo social imaginado por nuestros autores y las consecuencias de dichas elecciones.

Amarás al otro tanto como lo odiarás

La filosofía de la cultura, de corte trágico, llevada a cabo por René Girard al cabo de toda su obra tiene su primera escaramuza en *Mentira romántica y verdad novelesca* (Girard: 1961). Es en este trabajo donde ya se empiezan a desarrollar el diagnóstico sobre los modos fundamentales de interacción social y la necesaria economía de una violencia que es inerradicable del centro de toda comunidad. Toda sociedad tiene que elaborar narrativamente sus violencia de manera tal de enajenarla y convertirla en una fuerza exterior a sí misma de la que es necesario protegerse. Los modos de protección están articulados en torno a la idea de sacrificio, otro de los conceptos axiales que informa su teoría de la cultura. El sacrificio es pensado como la forma desplazada de una violencia contingente y potencialmente incontrolable hacia una víctima propicia para la pervivencia de la comunidad (Girard, 1972: 15). La violencia tiene que administrarse de modo tal que no involucre la disolución de la sociedad como tal. Esto supone elegir víctimas lo suficientemente parte de la comunidad como para que su asesinato esté ligado a todos los otros miembros, pero no tanto, como para que eso traiga aparejada un espiral ingobernable de venganzas en cadena.

Una vez que tenemos la noción de sacrificio como experiencia transversal, en sus distintas expresiones y modulaciones y la violencia como premisa ontológica, llegamos a la noción de deseo mimético. La trilogía, pensada así en función de nuestro periplo, que comienza con la obra antes citada, sigue con *La violencia y lo sagrado* (Girard: 1972) y termina con *El chivo expiatorio* (Girard: 1986) expresan estos tres conceptos fundacionales de la filosofía de la cultura girardiana. Sin embargo, podemos pensar que en cada una de ellas se pone relieve uno de ellos como centro neurálgico; en *La violencia y lo sagrado* tenemos un análisis pormenorizado del sacrificio, en *El chivo expiatorio* de la víctima sacrificial y en su primera obra el deseo mimético ocupa el nudo central de su narración conceptual.

En este libro de Girard tenemos una filosofía especulativa de la literatura en su progresión de la agudización del deseo según el Otro. Esta expresión, que en la futura obra girardiana va a cristalizarse con el nombre de deseo mimético, va a tener por nombre deseo según el Otro. Esta categoría es lo que va a enhebrar la peculiar historia cuyo origen se encuentra en Cervantes y su *Quijote* y termina, en el momento más alto del desarrollo del deseo según el otro, en la obra de Dostoievski, pasando por Flaubert, Stendhal y Proust.

Este viaje en ascenso en la forma de condensar este modo del deseo como específico de la interacción social, requiere un análisis del modo en que Girard lo entiende, ya que va a ser lo que distinga tajantemente entre las obras novelescas y las obras románticas. El deseo se suele estructurar muchas veces bajo la figura de una línea recta que va del sujeto deseante al objeto deseo. Tenemos una relación unívoca en la que la fuente de donde emerge el deseo es un objeto que convoca al sujeto. Esa relación sencilla de estructurar el deseo suele habitar en las mayorías de las obras de ficción (Girard: 12). Pero no es el caso de Cervantes en el momento de construir el personaje del *Quijote.* El *Quijote* tiene como modelo de conducta a Amadís de Gaula. Es dicho modelo el que le va indicando los objetos deseables. Es a partir de esta admiración por ese otro que el Quijote desea, no objetos específicos, que tengan intrínsecamente valor, sino por la mediación previa que lleva a cabo Amadís y que los vuelve deseables. Esta estructuración del deseo que enmarca a la novela de Cervantes es triangular y en el centro no está ya el objeto, sino el llamado mediador del deseo (Girard: 18).

El deseo, por lo tanto, es siempre deseo según el Otro, es decir, que es siempre en la interacción con los otros que se funda lo que es deseable y lo que no. Queda así descartada la perspectiva objetual del deseo, que supondría que hay un valor que inhiere naturalmente al objeto, o aquella que ve al deseo como un resultado espontáneo de un sujeto autárquico en su relación con él. En el caso del Quijote esto se da en una relación de abierta admiración con su modelo de imitación. Pero este deseo, conforme avanza la periodización propuesta por Girard que va a la par del período posrevolucionario francés, a excepción del principio y del final del trayecto, se va a ir agudizando y se irá convirtiendo la exhortación a la imitación en una vanidad que exclama el desprecio por el mediador que secretamente se admira. En este momento es donde entra la literatura de Stendhal. En el esquema de Girard el trayecto histórico-literario que empieza con Cervantes, sigue con Flaubert, Stendhal, Proust

y termina en Dostoievski, forma parte de lo que va a denominar lo novelesco, que va a estar constituido de aquellas obras que reflejan la presencia del mediador del deseo (Girard: 26). Esta presencia va a estar profundamente ligada con un mayor sentido de la historia, dado que es en la agudización de una interacción social cada vez más arreciada por una igualación de las condiciones de acceso de ciertos objetos y una consecuente mayor tensión por los modos de acceso social habilitados desde la revolución, el contexto de emergencia de las obras de los autores de estas obras novelescas. La revolución trajo aparejada una desdiferenciación entre las clases, una igualación respecto de los horizontes de deseo que impregnan la dinámica social y esa agudización se expresa en las obras mencionadas, pero también en las obras románticas, aunque tangencialmente, por la forma en que lo niegan.

En esta topografía conceptual el romanticismo ocupa un lugar antagónico a lo novelesco. El romanticismo es el conjunto de obras que reflejan igualmente la presencia del mediador, pero sin revelarla jamás (Girard: *ídem*). A diferencia del modo en que lo novelesco expresa con sutileza y precisión histórica las formas en que se dan las formas eminentemente conflictivas de las relaciones humanas que informan lo social, las obras románticas persisten en el modelo de la línea recta entre el sujeto y el objeto de deseo. Pervive así la ilusión de autonomía que vislumbra un sujeto que desea de manera espontánea y no es contaminado, sino siempre rechazado y condenado al ostracismo por los otros. Esta ilusión es proyectada a aquellas obras que más parecen refutar sus aspiraciones de autarquía y leen en el *Quijote* al héroe del deseo espontáneo, cuando no es más que el imitador por excelencia (Girard: 26), aquel que ve en Amadís los deseos que él mismo debe desear y el modelo de conducta al que aspira. Así, el romántico niega cualquier relación con algún discípulo, "se persuade que es infinitamente original" (Girard: 25).

En el caso de Stendhal tenemos el comienzo de una nueva forma de mediación del deseo. Este modelo mimético del deseo que se funda en la imitación de un mediador que funda el deseo y ubica al objeto como un efecto epifenoménico y tiene su expresión en lo novelesco tiene, a su vez, una subdivisión. Si en Cervantes y en Flaubert el modelo al que se imita es explícito y su relación con él es de abierta admiración, con Stendhal comienza lo que va a ser definido, por Girard, como mediación interna (Girard: 19). El modelo ha dejado el cielo impoluto desde donde brillaba para su feliz imitación y ha bajado para convertirse en modelo y obstáculo, aquel que funda el deseo cuanto más compite por él. El héroe de la mediación interna, expresa Girard, "lejos de vanagloriarse de su proyecto de imitación, esta vez, lo disimula cuidadosamente" (Girard: 20).

Tenemos una progresión del deseo mimético en el modelo de la mediación interna que la literatura no hace más que expresar en el *ethos* envenenado y ruin de una sociedad que desea según el otro. Dicho *ethos* es la versión moderna de las formas en que se economiza la violencia y se estipulan las exclusiones necesarias en un horizonte dominado por la desdiferenciación en expansión y lo sagrado en retirada. Lo sagrado, en Girard, va a cumplir un rol fundamental para entender la función social que le atribuye a la religión y los demonios que anidan en su impugnación.

En *La violencia y lo sagrado* Girard sostiene que "la religión opera como regulador de la violencia [...] Lo religioso está a la base de toda distinción entre violencia legítima e ilegítima" (Girard: 41). Esta diferenciación hendida en la masa uniforme de la violencia recíproca para transformarla en violencia unánime requiere de la ficción social del chivo expiatorio. El personaje del chivo expiatorio aparece como prefiguración trágica del orden social. Es el resorte en el que comienza la cultura y el comienzo precisa una exclusión. Es la exclusión la que permite distinguir entre la violencia disolutiva de la comunidad de aquella que permite que se reifique en una trascendencia constitutiva de la que hay que protegerse.

El chivo expiatorio polariza toda la violencia y le da un sentido que permite legitimarla y suturar provisoriamente las tensiones intestinas. La ciencia de los mitos que se propone realizar Girard en *El chivo expiatorio* pretende esclarecer el carácter de documento histórico de los mitos y, así, visibilizar su tesis monista de lo sagrado. En lo sagrado se expresa la violencia en su doble carácter de santidad y maldición. Sólo una persistente elaboración narrativa termina decantando en un dualismo irreconciliable de dioses y demonios, de bien y mal. Este desplazamiento va desde los mitos en su formato de violencia colectiva, se suaviza en una violencia individual encubridora y termina en la razón filosófica (Girard: 133). Nuestra lectura nos enfrenta con una perspectiva de la cultura donde la violencia forma parte del *ethos* de toda sociedad y cuyo personaje principal es el chivo expiatorio, héroe trágico si los hay, en cuyo destino la violencia cobra sentido al sustancializarse y verse como algo extraño.

El monstruo más frío de todos los monstruos

En el libro *El sacrificio y la envidia* (Dupuy: 1992) el filósofo Jean-Pierre Dupuy se propone analizar, a partir de ciertas categorías fundamentales de la teoría girardiana, el discurso filosófico del liberalismo anglosajón teniendo como punto de partida aquellos nudos teóricos que se expresan en el modo de la represión y la negación desconfiada. El sacrificio es aquello que la mayoría de las vertientes del liberalismo niegan como una forma eminente de negación del individuo y sus derechos más básicos. No se puede fundar racionalmente el sacrificio de alguien, aunque se propugne que es para lograr el bienestar de la mayoría. Toda ficción del chivo expiatorio es erradicada del *ethos* liberal y se sustrae de las formas en que es pensada la formación de lo social. Desde la filosofía moral de John Rawls, pasando por Hayek y Robert Nozick, hasta la teoría del equilibrio general de Walras y Pareto, se postulará una común impugnación del sacrificio como resorte legítimo de reproducción social y, para eso, se problematizará la dosis necesaria de intersubjetividad que soporta dicha teoría moral.

Para poder garantizar el respeto por la autonomía radical de los individuos y sus derechos de propiedad concomitantes es necesario presuponer un tipo de *ethos* muy particular, donde el lugar del otro no tiene que dar lugar a ningún tipo de conflicto que pueda distorsionar los intereses que, como

los románticos girardianos, son tanto más puros cuanto más emanan del individuo y no buscan emular el de ningún otro. La teoría del equilibrio general es una muestra hipertrofiada del *ethos* requerido para evitar la violencia mimética. La ficción filosófica que encarna dicha teoría es la del *homo oeconomicus* (Dupuy: 61). El tipo de subjetividad que requiere la hipótesis del equilibrio general es la de un individuo libre, autónomo y racional, completamente autosuficiente e indiferente hacia sus congéneres (Dupuy: *ídem*). Esta indiferencia y autarquía es la garantía de la ausencia de conflictividad. Este individuo es capaz, a su vez, dados los medios escasos con los que cuenta, de organizar por orden de preferencia los recursos básicos a los que podría tener acceso. La única forma de interacción entre estos pozos solitarios de intereses es a través de un sistema abstracto de precios que funge de canal comunicativo mínimo, pero fundamental. Esta es, tal como dice Dupuy, una utopía ética y política (Dupuy: 62). En ella se puede ver "[...] el ideal desesperado de un ser que, asqueado de la condición humana, imaginaría la coexistencia pacífica de los hombre sobre la base de la indiferencia absoluta" (Dupuy: *ídem*).

La ficción anémica y aséptica del *homo oeconomicus* suele ser atribuida a la herencia fundadora de Adam Smith. Sin embargo, una de las propuestas más innovadoras de Dupuy será desmontar esta creencia y demostrar que el filósofo escocés propuso una ficción bien diferente de la consagrada por Pareto y Walras. La noción clave para entender la filosofía de Adam Smith es la de *Self-love*. En esta categoría se encuentra, para Dupuy, una prefiguración de la teoría de sistemas y un tipo de subjetividad que es antagónica a la que se le suele asignar en la ortodoxia de la historia económica.

En primer lugar hay que abandonar la idea de que la simpatía es contraría al *self love* (Dupuy: 91). Esta confusión se debe a que se suele confundir la simpatía con la benevolencia. Allí donde la primera engloba y es condición de posibilidad de todas las demás al ser la posibilidad misma de ponerme en lugar de los demás, la última es una de sus modalidades. La simpatía, a su vez, presupone el individualismo como modo de subjetivación que hace eclosión en la era moderna, y que implica la división de los seres en sus respectivas soledades (Dupuy: 96). La única forma de franquear esta distancia entre los seres es a partir del trabajo de la imaginación que nos permite ubicarnos en contextos subjetivos diversos sin salir de nuestra sensibilidad. Sin embargo, no debemos asumir que esta capacidad imaginativa nos ubica en una deriva hobbesiana donde el egoísmo cataliza todas las demás emociones. Cuando me pongo en el lugar del prójimo, lo que intercambio son, además de las circunstancias, las personas y los caracteres (Dupuy: 97).

Tenemos ante nosotros una filosofía moral más compleja y sofisticada de lo que se cree. La simpatía, en un sentido pasivo, "es para él la constatación de la coincidencia de los sentimientos entre el espectador y el actor" (Dupuy: 99). Luego tenemos el sentido activo de la simpatía, una simpatía al cuadrado, donde lo que se juega especularmente, es la simpatía que simpatiza con el hecho de imaginar a los que simpatizan por él. Es, siguiendo con el ejemplo del actor, cuando "*se pone en el sitio del espectador que se pone en su sitio*" (Dupuy: 100). Así, a diferencia de la ficción del *homo oeconomicus* y el tipo de *ethos* que posibilita y contiene, la ficción del *self-love* smithiano con el

concepto de simpatía propicia una subjetividad antagónica. El primero es un ser aislado y autosuficiente. El segundo es fundamentalmente mimético, "siempre inclinado a perderse en los espejos que le propongan los demás" (Dupuy: 101). El individuo mimético depende del otro para poder fundar su identidad, es un ser menesteroso e incompleto.

Ahora bien, presentada ya la lectura que hace Dupuy de Adam Smith, tenemos que explicar porque, aunque prefigurador de la teoría de sistemas, la filosofía del escocés termina cayendo en las mismas tentaciones que todas las vertientes liberales analizadas por Dupuy y que enmarcan el anverso reprimido de su discurso anti-sacrificial y aparentemente displicente con la envidia como forma degradada de la comparación de seres heterónomos. La noción que es importante desarrollar a continuación es la de punto fijo exógeno. Las sociedades buscan distanciarse de aquellas acciones que conforman, por un efecto de composición, el artefacto social que constituyen las acciones de los individuos, aunque no por sus intenciones. Este decantar de los tramos agenciales de los individuos conforma un sentido social que suele reificarse para pensarse como una trascendencia que fundaría lo social desde afuera (Dupuy: 28). Esta autotrascendencia que se asume como exterior es lo que Dupuy denomina punto fijo exógeno y es una concepción equivalente a la de lo sagrado girardiano. En ambos casos tenemos una tendencia social a la exclusión de un principio endógeno que se narra como exterior y que, en sus diversas ficciones, desde la astucia de la razón a la mano invisible del mercado, tiene la ventaja de una estabilidad ontológica amenazada.

La filosofía de la otredad presente en Dupuy enmarca su carácter trágico en la ficción del mercado como aquel punto de vista endógeno que las teorías liberales han sabido entrever, mas no profundizar, temerosos de las consecuencias imprevisibles de la ficción trágica de deseos miméticos y sujetos menesterosos. El mercado aparece en Dupuy como la ficción que contiene, en los dos usos del término, como freno y como parte, a la muchedumbre. Esta relación dialéctica, llamada por Dupuy jerarquía enredada, permite observar la forma en que se desarticula el dualismo inconciliable que, supuestamente, lo atraviesa. La muchedumbre, temor ancestral de los liberales, por sus asociaciones con el contagio, la mímesis y los líderes-guías, termina por coincidir, en un *ethos* trágico, con el mercado. La muchedumbre, en su momento de disolución por el pánico, en el cada uno está por su cuenta y la visión es la de un enjambre enloquecido coincide con la utopía liberal de individuos libres (Dupuy: 337). La resolución de Dupuy implica pensar la muchedumbre como un efecto de composición, donde el mercado operaría como sistema que contempla el contagio y la envidia de individuos que se comparan todo el tiempo entre sí, tanto como busca evitarlo por su capacidad de sublimación a través de los órdenes contingentes que propicia como efecto de composición.

El infierno de la mirada

Ya trabajamos las formas en que Girard y Dupuy articulan sus respectivas ficciones de la otredad, siempre a la luz de una prefiguración trágica de lo social que postula la violencia como un flujo

perpetuo que demanda diques, ya sean chivos expiatorios o el mercado. En ambos casos nos ubicamos en un *ethos*, cuya tendencia se orienta a la alienación productiva de la violencia, dado que permite una visión a distancia de aquello que es más propio.

En el caso de la Jean-Paul Sartre nos vamos a encontrar con una filosofía de la otredad que asume las misma características trágicas, donde las conciencias se enfrentan y buscan reducirse la una en la otra, en una batalla sin descanso que me abre una de las formas de ser propias de mi condición humana; el *ser-para-otro*. El punto de partida sartreano es fenomenológico. En ese sentido es la conciencia la protagonista del viaje existencial y es su carácter de *ser-para-sí* lo que la determina en su meollo. Es un ser cuya condición está en ser conciencia intencional de algo. Esto supone estar arrojado al mundo que nace por las actividades de negación propias de la conciencia y sólo de manera derivada es conciencia de sí misma. Nos encontramos sólo de forma secundaria con la reflexión. Es lo que Sartre denomina la conciencia pre-reflexiva. Estamos ante un modo de ser, propio de la realidad humana, que se caracteriza por no tematizarse a sí mismo como yo, sino siempre estar presente en el modo en que el mundo me devuelve sus potencialidades de acuerdo a mis proyectos. El mundo es el plexo instrumental organizado de acuerdo a los posibles a los que tiendo por mi proyecto y la conciencia, entonces, sólo se pone como objeto de tesis de forma secundaria y nunca plenamente. Si pudiera darse de forma plena terminaría identificándose con el *ser-en-sí*, lo que conlleva un tipo de modalidad de ser, el de las cosas, que es inviable para la el *ser-para-sí*, aunque siempre se desee esa consumación.

Entonces, el para-sí es esa tempestad que atraviesa el mundo que se constituye como tal por su tarea de negación, donde el yo no tiene lugar, como cualquier opacidad que podría objetivar la conciencia. Pero, de repente, se da una aparición que transforma radicalmente mi relación con el ser. Hay un acontecimiento, denominado por Sartre como una necesidad de hecho, denominado *ser-para-otro*. Es una dimensión de ser que va a suponer nuevas formas de significación para mi conciencia, donde esa libertad que soy va a encontrar su límite y su estabilización precaria, a distancia de sí.

La ficción que organiza este acontecimiento fundamental en las peripecias del para-sí es la que se cristaliza en el fenómeno de la mirada. La mirada no es la mirada de dos globos oculares que apuntan hacia mí, no es en la presencia perceptual donde se encuentra la relación originaria con el Otro (Sartre, 1943: 354). Imaginémonos, plantea Sartre, que estamos sentados en una plaza. De repente veo a veinte metros, en otro banco, a otra persona. En ese momento siento que mi mundo me huye (Sartre: 357). Todo el plexo de distancias que había articulado respecto de la plaza, la distancia de mi pie respecto al césped, la sombra de la estatua en el centro de la plaza proyectada sobre el suelo, a cuantos pasos está mi casa. Todas esas potencialidades que el mundo me abría son hurtadas por esa otra libertad que tiene sus propios proyectos y articula sus propias distancias con las cosas. Tal como expresa Sartre, "así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo" (Sartre: 358). Porque todavía es un objeto para mí. Yo lo veo al otro lado de la plaza. Yo puedo hacer control de riesgos y decir que hay una cosa que lee el diario a tantos metros de mí, a tanta distancia de la estatua y de mi casa. Estamos ante el prójimo-objeto y se define como el objeto que ve lo que yo veo. Pero

habíamos dicho que la mirada no es un fenómeno originariamente perceptual, es decir, no son sus ojos la fuente de la mirada. Si así fuera, yo podría reconducir a este objeto a mi mundo sin mayores complicaciones.

En el prójimo-sujeto lo que juega es la posibilidad permanente de ser visto. Esta posibilidad es lo que me aliena del mundo, ya que sólo puedo ser objetivado por un sujeto, de otra forma, sería absurdo. Es mi conversión en ser-objeto lo que me permite captar la presencia de un sujeto (Sartre: 359). La mirada es, entonces, una presencia sin distancia, a diferencia de los ojos, a los que puedo objetivar a su vez, es una presencia fantasmática que me confiere una sustancia, unos contornos que no puedo prever.

El fenómeno de la vergüenza es un ejemplo paradigmático de *El ser y la nada* para esclarecer unas de las formas en que se me presenta el *ser-para-otro*. Estoy observando por la mirilla de la puerta. Soy conciencia intencional hacia la puerta. Soy mi actos, estoy pegado a ellos, mi conciencia es mis actos lanzados hacia el mundo. En ese momento escucho un ruido de pasos, una puerta que se cierra en el piso de abajo, una ventana que se abre. En ese momento tomo conciencia de mi yo, me condenso y se efectúa una hendidura en mi ser translúcido. De repente tengo un cuerpo y una espesura que era transparente y soberano hasta hace un momento. Ahora "tengo conciencia de mí mismo en tanto que mi fundamento está fuera de mí" (Sartre: 365). En la aparición del otro se da una desoberanización de mi conciencia, hay una parte de mí en la que me reconozco, aunque no soy su creador y no puedo conocerla. Es el otro el fundamento de esa parte que me cualifica y me juzga, por eso no puedo tener vergüenza, como si se tratara de una característica que inhiere mi ser, es la forma en que experimento pre-reflexivamente mi alienación por el otro. No hay vergüenza sino por el otro. Entonces en el otro gano mi objetividad (Sartre: 377) y encuentro los límites de mi libertad a la manera del malestar, donde soy eso que, sin embargo, no puedo alcanzar.

Esta experiencia de alienación de mis posibilidades que implica el *ser-para-otro* en mi relación con el ser tiene una clara connotación conflictiva en obra Sartreana, sobre todo en su primera etapa. Él mismo dice que "el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro" (Sartre: 499). Esta metafórica de ladrones, hemorragias y grietas en el mundo ha sido consumada en la expresión de uno de los personajes de la obra *A puerta cerrada* (Sartre: 1943), el infierno son los otros. Más allá del claro carácter trágico de esta forma de entender la intersubjetividad, lo importante de esta metafórica es ver el modo en que el otro me da consistencia y es una relación fundamental para la elaboración de la identidad.

Temples trágicos

Los ladrones de mundo aparecen en distintas ficciones.. La mirada roba mi mundo al ponerle un límite a mi libertad sólo disponible por otra libertad con sus propios proyectos y sus propias posibilidades en un mundo que se me desangra por un vaciadero cuyo centro se me escapa. El chivo expiatorio es la

ficción fundacional de la cultura, con su orden de exclusión que pone fin a la violencia indiferenciada y hace aparecer a la violencia unánime que permite una organización y una jerarquía que distribuye la violencia contingentemente. El mercado es el orden resultante del efecto de composición de un precipitado de acciones individuales que dan lugar a la imitación, la envidia y el pánico al mismo tiempo que lo contienen. El mundo es un plexo instrumental-disposicional que criaturas miméticas, a sabiendas de su igualdad de condiciones y en peligro de indiferenciación, se disputan sin descanso, con la única certeza de su fragilidad. Girard piensa una salida situada en la hermenéutica bíblica, donde estarían los resortes disponibles para desarticular la estructura del chivo expiatorio, lo que decantaría en la derrota de la ocultación cultural (Girard, 1986: 170). Sartre plantea la posibilidad de una conversión radical de mi conciencia para afrontar otro tipo de relación con los otros, pero está reducido a una promesa de un futuro desarrollo de una ética existencialista en una nota al pie. Dupuy aparece como la excepción al sostener la inevitabilidad, si se lleva hasta sus últimas consecuencias las intuiciones sistémicas del discurso liberal, de una sociedad sostenida sobre las frágiles columnas de sus intercambios miméticos y deseos de reconocimiento.

Pero las tres filosofías trabajadas, con sus respectivas ficciones, tienen la misma tonalidad subyacente (Frye, 1957: 76). Esta tonalidad común es la que Northrop Frye denomina trágica. Estamos ante uno de los modos ficcionales que Frye desarrolla abrevando en la *poética* aristotélica. Especialmente en su modo mimético bajo, la tragedia configura un *ethos* donde el héroes puede lo mismo que nosotros, es decir, hay una ilusión de continuidad entre el héroe y nosotros. El mimético bajo corresponde a una sociedad más individualizada (Frye: 50), a diferencia del mimético elevado, donde se expresaban las hipótesis imaginativas de una comunidad aristocrática y el héroe podía más que nosotros, su talento bordeaba la divinidad. El *pathos* correspondiente a este modo ficcional es el de la exclusión de un individuo que se encuentra en nuestro propio nivel (Frye: 61) y se suele expresar también en un conflicto abierto entre la vida interior y la exterior. Estamos ante un arquetipo narrativo donde lo social se prefigura desde la exclusión y su ley es la caída del héroe para que se pueda llevar a cabo la reproducción social y la epifanía de la ley social concomitante.

Es dicho modo ficcional el que encontramos en las perspectivas teóricas trabajadas y podemos ver cómo, más allá de la trama de cada una de ellas, comparten la imaginación trágica que subtiende el campo social que analizan. El chivo expiatorio como hiato fundante de la cultura, la mirada como fenómeno alienante de mi libertad y desoberanización de mi conciencia, y la contingencia y fragilidad del mundo habitado por el *Homo mimeticus* tienen el mismo temple. Nos hacen ver ficciones de lo social que expresan, como la epifanía de la ley trágica, la fragilidad de nuestro orden, con la violencia latente que eso conlleva, al mismo tiempo que la inerradicable necesidad de los otros en su constitución.

Bibliografía:

Dupuy, J-P- (1998). *El sacrificio y la envidia*. Barcelona: Gedisa

Frye, N. (1991). *Anatomía de la crítica*. Venezuela: Monte Ávila Editores

Girard, R. (1961). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama

Girard, R (1972). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Girard, R (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

Sartre, J-P (1943). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.