

RECEPCIÓN DE LA «TEORÍA MIMÉTICA» DE RENÉ GIRARD EN LA OBRA DE PETER SLOTERDIJK

DESIDERIO PARRILLA
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: La hipótesis mimética es una teoría antropológica formulada por el pensador René Girard según la cual la esencia del deseo humano se caracteriza por una imitación paradójica y ambivalente, capaz de generar efectos de signo contrario. El pensador Peter Sloterdijk ha elaborado su obra bajo los presupuestos de esta hipótesis antropológica aunque sea de forma polémica. De hecho, funda en ella no sólo su fenomenología del espacio afectivo sino también su crítica al psicoanálisis y su análisis de la sociedad post-industrial de masas. En el presente artículo expondremos los principales puntos de acuerdo y de oposición entre ambos autores.

PALABRAS CLAVE: deseo, mimesis, antropología, René Girard, Peter Sloterdijk.

Reception of the «mimetic theory» of René Girard in the work of Peter Sloterdijk

ABSTRACT: The mimetic hypothesis is an anthropological theory formulated by the anthropologist René Girard according to which the essence of human desire is characterized by a paradoxical and ambivalent imitation, generating effects of opposite sign. The philosopher Peter Sloterdijk has developed his famous «spherology» from the basis of this anthropological hypothesis. In fact, he not only used it on his phenomenology of affective space but also his criticism of psychoanalysis and his analysis of the post-industrial mass society. In this article we will discuss the main points of agreement and opposition between both authors.

KEY WORDS: desire, mimesis, anthropology, Rene Girard, Peter Sloterdijk.

1. LA MÍMESIS COMO CONFLUENCIA ENTRE PETER SLOTERDIJK Y RENÉ GIRARD

El 24 de enero del año 2004 tuvo lugar el debate titulado: «Nostalgia por el futuro» donde Alain Finkielkraut, René Girard y Peter Sloterdijk discutieron sobre las consecuencias del 11 de septiembre en el juego político internacional. Los pensadores franceses habían coincidido en otros foros; la conexión de los dos últimos autores tampoco resultaba del todo accidental ya que la obra de Sloterdijk acusa la influencia notable de la teoría mimética, influencia reconocida expresamente por el autor de *Esferas*.

El filósofo alemán se ha declarado beneficiario de la apropiación de la teoría mimética en numerosas ocasiones¹ y ha expuesto explícitamente los conceptos

¹ SLOTERDIJK, P., «Ich bin nicht der Postbote. Interview mit Arno Frank», en: *Die Tageszeitung*, nº 6654, 19 enero, 2002. Idem, *Zeilen und Tage: Notizen 2008-2011*, Berlin, Suhrkamp, 2012. SLOTERDIJK, P., «Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit», en: SLOTERDIJK, P. y MACHO, T. (eds.), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Mannheim, Artemis & Winkler, 1991, pp. 17-54. SLOTERDIJK, P., «Die Kritische Theorie ist tot», en: *Zeit*, 37, 1999, pp. 35-36.

asimilados y ulteriormente transformados de la investigación girardiana². Incluso ha dedicado un estudio prosopográfico a la figura de René Girard consignando sus principales aportaciones hasta la publicación de *Achever Clausewitz*³. Resulta también significativo que René Girard haya merecido la inclusión de su nombre en una de las entradas del primer léxico especializado en la obra de Peter Sloterdijk⁴. La edición alemana de *Vejo a Satán caer como el relámpago* está introducida con un prólogo del filósofo alemán, quien también propuso traducir a la editorial Suhrkamp su libro sobre Clausewitz para la colección «Religiones del Mundo»⁵. En opinión de Peter Sloterdijk la aportación de René Girard a la teoría de las pasiones resulta decisiva. En este sentido Peter Sloterdijk siempre ha reconocido la talla académica de René Girard en unos términos encomiables, dentro y fuera del ámbito académico: «Erik Morse: Who coined the term «montée aux extrême»? Peter Sloterdijk: René Girard. He published a book on Clausewitz, «Achever Clausewitz» [*Finishing Clausewitz*, 1997]. I think Girard is the most important theorist on the competitive behaviour of human beings»⁶. Aunque habitualmente Sloterdijk suele hacer un uso implícito de la teoría mimética, en ocasiones la menciona explícitamente e incluso llega a pergeñar alguna síntesis concisa de gran utilidad⁷.

La obra de René Girard presenta una congruencia teórica que abarca todo su recorrido investigador. A lo largo de más de cuarenta años de investigación ha existido una continuidad que se encuentra guiada por lo que Girard denomina su intuición primaria, que no es otra cosa sino su concepción de la mimesis: el deseo mimético⁸. Peter Sloterdijk reconoce el valor de este hallazgo del prin-

² SLOTERDIJK, P., *Theorie der Nachkriegszeiten: Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*, «Glückliche Entfremdung: Polemologischer Ausblick mit René Girard», Suhrkamp, 2008, pp. 63-78.

³ SLOTERDIJK, P., *Mein Frankreich*, «Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung», Suhrkamp, 2013, pp. 164-177.

⁴ VON DOBENECK, H., *Das Sloterdijk-Alphabet: eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Königshausen & Neumann, 2006, voz: «René Girard», pp. 94-97.

⁵ SLOTERDIJK, P., «Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung», prólogo a: *René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München, Carl Hanser Verlag, 2002, pp. 241-254.

⁶ Entrevista de Erik MORSE en: *Frieze*, n° 127, 2009. http://www.frieze.com/issue/article/something_in_the_air/ [Consultado: 28/02/2016].

⁷ «La significativa teoría de René Girard de la rivalidad mimética parece triplemente capaz de explicación en lo tocante al fenómeno de la atención: en primer lugar, describe la en parte mórbida atención del rival en relación a un objeto deseado por otro igual que por él; señala la atención fascinada que se suscita en los miembros de un grupo agitado por la crisis hacia el victimado chivo expiatorio, es decir, hacia el presente sacrificio numinoso, origen de lo santo; y razona la atención con que, en sociedades premodernas, debe asegurarse la consideración general ante las prohibiciones de imitación preventivas de crisis». SLOTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 324.

⁸ NAOVI, F., «Politics of Indifference: René GIRARD and Peter SLOTERDIJK», en: *The Literary and Cultural Rhetoric of Victimhood. Western Europe, 1970-2005*, Palgrave Macmillan US, 2007, pp. 27-46.

cipio mimético y su correlato antropológico (el *homo mimeticus*) como una propuesta para dar razón de la morfogénesis de lo social y lo cultural-simbólico. La tesis girardiana que Sloterdijk pretende subrayar es la del poder creativo (generador de mundos de vida) y a la vez arbitrario de la imitación. La imitación generalizada tiene el poder de crear mundos perfectamente desconectados de lo real: a la vez ordenados, estables y totalmente ilusorios. Esta peculiaridad de la mimesis es lo que permite a Girard calificar al «deseo mimético» de auténtico «deseo metafísico», por su capacidad de engendrar transmundos significativos sobrepuestos a la realidad física⁹. Es esta capacidad «mito-poiética» la que hizo fascinante el fenómeno del mimetismo para el autor de *Esferas*¹⁰.

El «deseo metafísico» de René Girard se distancia, sin embargo, de la tradición clásica de la mimesis representada por Aristóteles y Platón que considera toda imitación como esencialmente pacífica¹¹. El deseo no es unívoco como pretendía esta tradición, porque el principio que nos conduce a la adaptación es el mismo que desemboca en la rivalidad, y viceversa¹². Pero tampoco es equívoco como se inclinó a pensar Freud cuando introdujo la contradicción entre *Eros* y *Thánatos* como principios que chocan entre sí dentro de la médula psíquica del apetito¹³. El deseo mimético es un único principio cuyo dinamismo da lugar a resultados que, en un cierto sentido, se asemejan y, en cierto sentido, difieren. Conocer la estructura de este mecanismo daría cuenta de esta

⁹ «El deseo mimético funciona realmente en la medida en que produce una especie de contrarealidad». SFE, p. 74

¹⁰ «Quizá también puede señalarse que René Girard, en el ínterin muy conocido a causa de su teoría de la competencia mimética y de los conflictos triangulares, es un genuino tardiano, aun cuando se le podría reprochar su tacañería a la hora de citar a su brillante predecesor. Con todo, gracias a su obra sabemos algo mejor que en los procesos miméticos o de imitación envidiosa lo que está en liza no es otra cosa que el *realissimum* de las sociedades. Mis recientes trabajos deben mucho a ambos, a Girard desde hace bastante tiempo (...). Con la ayuda de estos autores (...) podemos mostrar cómo los cuerpos virtuales del conjunto social en su totalidad se integran mediante mecanismos miméticos estresantes». SLOTERDIJK, P. y HEINRICH, H.-J., *El sol y la muerte*, Siruela, Madrid, 2004, p. 79.

¹¹ Cfr. «Aristotle's Theater of Envy: Paradox, Logic and Literature», en: YAMAMOTO, T., RABINOW, P. et al., *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation: Beyond Violence and the Modern Era*, Boulder, CO, Roman&Littlefield, 1998. GIRARD, R., *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, 2004, pp. 61-68. GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 26. Girard, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 203-204.

¹² «El Mal existe y es el propio deseo metafísico, es la trascendencia desviada lo que cose a los hombres al revés, separando lo que pretende unir, uniendo lo que pretende separar. El Mal es el pacto negativo del odio al que tantos hombres adhieren estrictamente a favor de su mutua destrucción». GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 174

¹³ «Todas las veces que la contradicción del deseo mimético presiona sobre Freud y se impone oscuramente sin que alcance a esclarecerla, Freud se refugia en la noción de ambivalencia. La ambivalencia remite a un sujeto aislado, el sujeto filosófico tradicional, una contradicción que está situada en la relación, la inaprensible double bind». GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 188.

incongruencia manifiesta, ya que supondría la comprensión del ambivalente amor/odio que se debate en el corazón humano.

Para dar cuenta de este paradójico fenómeno, René Girard distingue dos fases bien diferenciadas dentro del deseo mimético: una fase inicial llamada «mimetismo primario» o «mimetismo pacífico» y otra fase posterior denominada «mimetismo secundario» o «mimetismo violento»¹⁴. En su fase inicial el deseo muestra la estructura triangular de cualquier imitación armónica¹⁵. El triángulo mimético está conformado por tres vértices: el sujeto deseante, el objeto deseado y el mediador del deseo¹⁶. El deseo de cada sujeto pretende específicamente los objetos más deseados por sus modelos a través del «deseo sugerido»¹⁷. Todo conflicto humano procede de lo mimético, a partir de la «mímesis de apropiación»: la pulsión de apropiarnos el objeto que el modelo nos sugiere como deseable¹⁸.

La mímesis de apropiación deriva, por tanto, en «mímesis del antagonista» que desencadena la fase denominada «mimetismo secundario»¹⁹. En esta fase las rivalidades se exasperan y el objeto desaparece, sustituido por el antagonismo²⁰. Se da entonces el paso del «modelo como obstáculo» al «obstáculo como modelo»²¹, cuyo cambio de fase lo denomina Girard con

¹⁴ Para una exposición más detallada de la teoría mimética, cfr. PALAVER, W., *René Girard's Mimetic Theory*, MSU Press, 2013, pp. 35-125

¹⁵ «Como siempre, hay que remontarse a lo que podríamos llamar el mimetismo primario. (...) Nadie puede prescindir del hiper mimetismo humano para adquirir los comportamientos culturales». Girard, R., *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 327.

¹⁶ «La imagen del triángulo sólo puede retenernos duraderamente si permite esta distinción, si nos permite medir, con una sola mirada esta distancia». *Mentira romántica...*, p. 14.

¹⁷ «El deseo elige sus objetos a través de la mediación de un modelo; es el deseo de otro y por otro, el cual es, no obstante, idéntico a un furioso deseo anhelo de hacer que todas las cosas giren en torno a uno». GIRARD, R., *Literatura, mímesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 54.

¹⁸ «Si un individuo imita a otro cuando éste último se apropia de un objeto, no puede seguirse de ello sino rivalidad y conflicto. (...) En los seres humanos, el proceso tiende rápidamente a convertirse en una serie interminable de desquites que deberían definirse en términos miméticos o imitativos». *Literatura, mímesis...*, p. 9.

¹⁹ «Todos los fenómenos que estudia Max Scheler en *El hombre del resentimiento* dependen, en nuestra opinión de la mediación interna. La palabra resentimiento subraya además, el carácter de reacción, de réplica, que caracteriza la experiencia del sujeto en este tipo de mediación». *Mentira romántica...*, pp. 17-18.

²⁰ «En las fases normales del deseo mimético, el objeto ya está designado por el modelo, pero ese modelo permanece en las sombras; el objeto constituye el polo principal de afectividad y actividad deseante. Cuando el mecanismo mimético del sujeto tiende a apartarse del objeto designado para volverse al rival que designa el objeto, el objeto se desvanece». *Literatura, mímesis...*, p. 67.

²¹ «La mediación engendra un segundo deseo absolutamente idéntico al del mediador. O sea: siempre nos encontramos con dos deseos competidores. El mediador ya no puede interpretar su papel de modelo sin interpretar igualmente, o aparentar que interpreta, el papel de obstáculo». *Mentira romántica...*, pp. 13-14.

un término bíblico: el «escándalo»²² y de forma técnica como: «mímesis del obstáculo» o «mímesis del prestigio». El olvido, o desconocimiento, de esta paradoja funcional predispone al surgimiento de la «rivalidad mimética» entre modelo e imitador a través de la apropiación²³.

El «deseo sugerido» se basa en la «mediación externa» entre modelo y sujeto deseante, que origina una «mímesis pacífica»²⁴. El «deseo de apropiación» origina una «mediación interna» donde modelo y sujeto deseante se interfieren miméticamente, dando lugar a la «mímesis conflictiva»²⁵. El desconocimiento (o *méconnaissance*) de esta ambivalencia del «deseo primario» provoca que el deseo desencadene la génesis de los enemigos (o «Dobles»)²⁶, la «rivalidad mimética» y su simetría conflictiva. Por esta razón el deseo mimético manifiesta una estructura paradójica que René Girard denomina *Double bind*, o «doble vínculo»: aquello que nos une es lo que nos separa²⁷. El desconocimiento mimético prosigue en las fases subsiguientes generando los fenómenos del «chivo expiatorio» y la «mímesis sacrificial»²⁸.

En esta fase posterior, denominada «mimetismo secundario» o «mimetismo violento», la relación de antagonismo depende del «deseo de prestigio» que se disputa entre los Dobles²⁹. El olvido, o desconocimiento, de esta forma evolucionada de la paradoja inicial conduce al pasillo del «deseo desbocado» (o

²² «Las palabras griegas que designan la rivalidad mimética y sus consecuencias son el sustantivo skándalon y el verbo skandalízein». GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 34

²³ «En el fondo, el impulso hacia el objeto es impulso hacia el mediador: en la mediación interna, este impulso es roto por el propio mediador, ya que este mediador desea, o tal vez posee, el objeto. El discípulo, fascinado por su modelo, ve necesariamente en el obstáculo mecánico que éste último le opone la prueba de una voluntad perversa respecto a él». *Mentira romántica...*, pp. 16-17.

²⁴ *Mentira romántica...*, p. 36-38. «La mediación infantil constituye un nuevo tipo de mediación externa», p. 37.

²⁵ Eric GANS, «*External and Internal Mediation*» en: «*Chronicles of Love and Resentment*» (CLR) No. 116, 8 November 1997, www.humnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics/views/vw116.htm.

²⁶ «No existe la alucinación del doble. Lo que pasa por tal es el choque inexplicable de esos dos individuos que intentan recíprocamente evitarse y es la repetición constante de ese choque. En una palabra, los dobles no son más que la reciprocidad de las relaciones miméticas». *El misterio...*, p. 340.

²⁷ «Si bien el deseo es libre de posarse donde le place, su naturaleza mimética le arrastrará casi siempre al callejón sin salida del double bind. La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética». *La violencia...*, pp. 154-155.

²⁸ SLOTERDIJK, P., *Esferas II. Globos*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, pp. 165-169.

²⁹ «A partir del momento en que los efectos miméticos se intensifican pero ya no se refieren a objetos, les resulta imprescindible influir en la elección de las únicas entidades que permanecen en el interior del sistema, los propios dobles. (...) Ese otro debe definirse como un mediador ya no del deseo sino del odio». GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 238.

«*Runaway*») que desemboca en la «crisis mimética»³⁰, o «crisis de las diferencias»³¹ («crisis del *Degree*»³²). La paradoja se agrava desde sí misma, ya que el deseo de diferenciarnos unos respecto de los otros, conduce a la total indiferenciación³³.

Esta paradoja del *Runaway* desencadena la guerra de «todos contra todos» y la disolución de todo vínculo social jerarquizado³⁴. Pero la misma tendencia mimética que origina el litigio universal de «todos contra todos» culmina en la conjura de «todos contra uno» donde esta violencia contagiosa se resuelve³⁵. En el mimetismo secundario lo que une es lo que separa, pero lo que separa es lo que vuelve a reunir a través del fenómeno colectivo del «chivo expiatorio» y sus ciclos miméticos³⁶. La «mimesis del antagonista» suscita la unanimidad mimética y el sacrificio unificador³⁷. La violencia, que surge en el interior del núcleo comunitario, se resuelve hacia el exterior contra uno que no puede defenderse de la masa

³⁰ «Pero el feedback es positivo si los movimientos van siempre en el mismo sentido y no dejan de ampliarse; entonces el sistema tiende al runaway o al desbocamiento que desemboca en su ruptura y en su destrucción completa. (...) La crisis mimética constituye una especie de runaway». *La violencia...*, p. 330

³¹ «La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto». *La violencia...*, p. 56.

³² «El discurso del orador se amplía en una reflexión general sobre el papel del Degree, la Diferencia, en la empresa humana. Degree, gradus, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian y manipulan. La crisis es designada unas veces como conmoción y otras como escamoteo de la diferencia». *La violencia...*, p. 58.

³³ «El deseo de ser diferente es paradójicamente el que hace que se caiga de nuevo en la identidad y la uniformidad». *El misterio...*, p. 339.

³⁴ «De Doble que era, la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede acabar por afectar al conjunto de la colectividad. Y el juego rápido de las palas de *fuego* simboliza la prodigiosa aceleración del proceso metafísico cuando se llega a las *puertas* del infierno, o sea, a los estados últimos de la mediación». *Mentira romántica...*, p. 97.

³⁵ «La misma mimesis que es conflictiva y divisiva cuando se concentra en objetos de apropiación se hace unitiva cuando la intensificación de la violencia sustituye por una sola víctima propiciatoria los muchos objetos disputados. ¿Por qué una sola víctima? Cuando dos o más antagonistas se unen contra uno, la atracción mimética de su blanco común debe aumentar con el número de individuos así polarizados. Cuando el efecto de bola de nieve de esta mimesis de los antagonistas llega a todos los individuos, se alcanza una reconciliación de facto a expensas de una sola víctima propiciatoria». *Literatura, mimesis...*, p. 203.

³⁶ «Ahí está la terrible paradoja de los deseos de los hombres. Jamás pueden llegar a ponerse de acuerdo para la preservación de su objeto pero siempre lo consiguen respecto a su destrucción; sólo llegan a entenderse a expensas de una víctima». GIRARD, R., *Chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 193.

³⁷ «Si la mimesis de apropiación divide haciendo converger a dos o más individuos en un mismo y único objeto del que todos quieren apropiarse, la mimesis del antagonista, forzadamente, reúne haciendo converger a dos o más individuos en un mismo adversario». *El misterio...*, p. 38.

violenta. La mala violencia de la reciprocidad se transforma en la buena violencia de un grupo unido contra una sola víctima³⁸. Los ciclos sacrificiales se suceden sin poder ser detenidos completamente³⁹; la violencia humana sólo puede contenerse parcial y brevemente dentro de ese «eterno retorno de lo sacrificial»⁴⁰.

La víctima expiatoria como significante unívoco del sacrificio adquiere, sin embargo, para la comunidad un significado ambiguo: satanizada como causa del mal es posteriormente divinizada por los efectos benéficos de su inmola-ción⁴¹. Esta ambivalencia es característica de lo sagrado primitivo y surge de la violencia por la dinámica (ambivalente y paradójica) del deseo mimético. La cuestión de las interdicciones en las sociedades arcaicas se explica por los conflictos procedentes de la mimesis de apropiación, ya que pueden ser consideradas como prohibición de lo mimético, a fin de evitar la crisis mimética. Cuando la crisis amenaza de nuevo, la comunidad imita la violencia que recayó sobre la víctima expiatoria. Pero en esta repetición, se elige una víctima sustituta, o víctima sacrificial, que morirá en su puesto. El rito surge así para recuperar el orden perdido, repitiendo de una manera simulada, pero lo más exacta posible, la crisis mimética. Finalmente, se va a recordar esta visita «sagrada» mediante un relato que recoge la versión de la masa linchadora. De este modo surge el mito que se renueva y confirma gracias al sacrificio⁴².

³⁸ «Se inicia un proceso de mala reciprocidad que se alimenta de sí mismo y que no necesita de causas exteriores para perpetuarse. Mientras persistan las causas exteriores (...) los chivos expiatorios carecerán de eficacia. Pero tan pronto como estas causas dejen de intervenir, el primer chivo expiatorio aparecido pondrá punto final a la crisis liquidando sus secuelas interpersonales con la proyección de toda la maleficiencia sobre la víctima». *Chivo expiatorio...*, p. 62.

³⁹ «El ciclo mimético equivale a una transferencia colectiva dual que explica la dualidad de todas aquellas cosas designadas como sagradas, numinosas, maná, etc. El sacrificio de la víctima se convierte así en la sagrada epifanía del antepasado fundador o de la divinidad fundadora que fue la primera en transgredir las leyes que también aportó a la comunidad. Primero se presentó para castigar y corregir, después para educar y recompensar mostrando cómo debe practicarse el rito, en otras palabras, cómo dar muerte a víctimas sustitutas». *Literatura, mimesis...*, p. 205.

⁴⁰ «El ciclo mimético comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario». VSCR, p. 60.

⁴¹ «El primer momento es la acusación de un chivo expiatorio que todavía no es sagrado sobre el cual se aglutina toda la virtud maléfica. Está recubierto por el segundo, el de la sacralidad positiva suscitada por la reconciliación de la comunidad». *Chivo expiatorio...*, p. 70

⁴² «El regreso al orden y la paz es referido a la misma causa que los trastornos anteriores, a la propia víctima. Eso es lo que lleva a decir que la víctima es sagrada. Y lo que convierte el episodio persecutorio en un auténtico punto de partida religioso y cultural. En efecto, el conjunto del proceso servirá: a) de modelo para la mitología, que lo recuerda en calidad de epifanía religiosa; b) de modelo para el ritual que se esfuerza en reproducirlo en virtud del principio de que siempre hay que rehacer lo que ha hecho, o sufrido, la víctima, puesto que es benéfica; c) de contra-modelo para las prohibiciones, en virtud del principio de que jamás hay que rehacer lo que ha hecho esa víctima, en tanto que es maléfica». *Veo a Satán...*, p. 76.

La conjunción de este mecanismo que comprende mito, rito y prohibición constituye lo que se denomina «sistema sacrificial» y su interiorización en el individuo establece la «mentalidad sacrificial». Las culturas arcaicas consideradas desde esta perspectiva, consisten en el uso habitual del ciclo mimético por medio de los mecanismos victimarios y bajo el ascendente de la mentalidad sacrificial. El deseo mimético se entiende, por tanto, como un principio de génesis unitaria que produce, sin embargo, dinámicas múltiples y diferentes. Se trata de un fenómeno único que da explicación a infinidad de comportamientos humanos distintos. Los desarrollos más complejos del deseo mimético y sus dinámicas ambivalentes originan los sistemas religiosos, la cultura simbólica, las instituciones y sus ideologías, las metafísicas, los diversos géneros literarios o las distintas cosmovisiones del mundo.

2. PRINCIPALES OBJECIONES DE PETER SLOTERDIJK HACIA LA HIPÓTESIS MIMÉTICA

Pese a la potencia explicativa de la hipótesis mimética Peter Sloterdijk plantea una objeción fundamental contra ella. Sin duda Girard ha conseguido una descripción pormenorizada y bastante completa del funcionamiento del deseo humano. El problema reside en que esta explicación explica tal vez demasiado, hasta el punto de reducir todo aparataje psico-afectivo y sistema cultural a la mimesis. Peter Sloterdijk propugna, frente a este «monismo afectivo» de René Girard, un «pluralismo afectivo» que sin embargo integraría las aportaciones del pensador francés. Para Sloterdijk el deseo manifiesta una pluralidad de tendencias orécticas, no sólo distinguibles sino irreductibles entre sí. El deseo mimético supondría una de estas tendencias, pero no la única. El gran error de Girard reside en este «monismo afectivo» que reduce toda manifestación psico-afectiva al deseo mimético, incluyendo también el deseo de reconocimiento (lo *Thymótico*) o el deseo erótico⁴³. Para Sloterdijk, sin embargo, el deseo erótico y lo *Thymótico* resultan fenómenos independientes entre sí y respecto al deseo mimético, segregables también del deseo libidinal y el deseo objetual.

Esta objeción soporta las dos grandes limitaciones que Sloterdijk detecta en la contribución girardiana: a) Girard identifica erróneamente deseo mimético y deseo erótico; b) Girard se equivoca también al identificar deseo mimético y deseo de reconocimiento (*Thymós*).

A la primera limitación Sloterdijk tratará de responder en *Esferas*, considerando que el erotismo tiene una naturaleza propia no dependiente del deseo metafísico. Aunque el deseo erótico presuponga la mediación propia de la mimesis, sin embargo el deseo erótico no se reduce a una fase o subordinación

⁴³ Cfr. SLOTERDIJK, P., *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*, Siruela, Madrid, 2014, pp. 77-78.

del deseo mimético. El deseo erótico implica la mediación de un modelo⁴⁴. Pero a diferencia del deseo mimético tiende a la unificación. El deseo erótico supone un impulso de amor fusión con un objeto, o un sujeto individual o colectivo. Como tal pretende recuperar la esfera primigenia del claustro materno previo al trauma de la expulsión natalicia. Lo que define el amor erótico es esta tendencia a la fusión con lo Otro para recuperar el privilegiado ámbito psicoafectivo de la plenitud intrauterina, en una línea de psicoanálisis heterodoxo muy similar al de Otto Rank.

Será en su obra *El Ser y la ira* donde exponga la segunda de estas objeciones contra la teoría del deseo mimético: René Girard se equivoca al identificar el deseo de reconocimiento, lo *Thymótico*, como una fase o manifestación del deseo mimético. Para Sloterdijk también lo *Thymótico* y no sólo lo erótico, tiene una independencia respecto de lo mimético, aunque comparta el rasgo de la mediación. Lo *Thymótico* también coincide con la *mimesis* en el factor violento pero bajo un género distinto, de modo que la «violencia *Thymótica*» es independiente de la «violencia mimética» aunque accidentalmente puedan confluír en las mismas circunstancias, sin que por ello exista entre ambas formas de violencia un vínculo esencial o de dependencia recíproca.

2.1. Primera objeción: distinción entre deseo erótico y deseo mimético

En su *opus magnum*, la trilogía *Esferas*, Peter Sloterdijk desarrolla la tesis del deseo erótico como una narración de la historia de la humanidad entendida como creación sucesiva de ámbitos de convivencia, o esferas, donde la vida consiste en configurar espacios afectivamente habitables. En esta característica el deseo erótico se acusa una de las virtualidades mito-poiéticas del deseo mimético. En el primer volumen, *Burbujas*, muestra el esquema de coexistencia entre seres humanos como una relación en el interior de un tipo especial de esfera, donde la fusión de individuos en el ámbito de la pareja representa la recuperación de la esfera primigenia. En *Globos*, el segundo volumen de la serie, Sloterdijk analiza los intentos fracasados de conformar espacios habitables, narrando de qué modo la metafísica, como contemplación exterior de la esfera primordial, se extiende por el orbe y origina diversas formas de globalización.

⁴⁴ «El dominio erótico se pone en tensión, en tanto que los grupos, por constante autoirritación subaguda, producen una especie de atención suspicaz-concupiscente a las diferencias entre sus miembros. De ahí surge un fluido de celos, que se mantienen en circulación y flujo por miradas inquisitivas, comentarios humorísticos, maledicencias desacreditadoras y juegos competitivos rituales. En esta dimensión se manifiesta el eros, no como tensión dual-libidinosa entre ego y alter, sino como provocación triangular. Te quiero, me excita tu bella figura, si puedo suponer que otro te quiere y le gusta tu bella figura lo suficiente como para querer poseerte. Mientras Diotima de Mantinea interpreta en lenguaje filosófico la esencia de lo erótico como ceder a la atracción del bien, el examen topológico subraya la irritación estimulante producida por la ventaja diferencial que un prójimo pudo conseguir, o ya posee, al privatizar un objeto de amor». SLOTERDIJK, P., *Esferas III. Espumas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, pp. 311-312.

En el tercer volumen, *Espumas*, nuestro autor afronta el desafío de definir el fenómeno social y ofrece una teoría filosófica de la sociedad post-industrial de masas a partir de la imagen de la espuma como metáfora del pluralismo en la invención de convivencias posibles. Como se advierte, el primer y el tercer volumen resultan solidarios entre sí y los más significativos para la aplicación de la teoría mimética como hipótesis de la «psicología interindividual»⁴⁵.

En el primer volumen de la serie, *Burbujas (Esferas I)*, el filósofo de Karlsruhe centra su investigación en el estudio histórico del «deseo erótico» como una tradición que se desarrolla en dos fases bien diferenciadas, que suponen un grado distinto en la evolución de la psicología profunda europea:

A) la primera fase de la formación de la psicología profunda europea explicaría la ambivalencia del deseo con doctrinas metafísicas, onto-teológicas o poéticas, empezando con Platón y transmitiéndose posteriormente a través del hermetismo neoplatónico, el ocultismo, la alquimia y la filosofía renacentista magológica;

y B) la segunda fase de la formación de la psicología profunda europea tematizó la tendencia del deseo interindividual a través de teorías proto-científicas e incluiría el mesmerismo, el magnetismo animal, el sonambulismo artificial o la hipnosis inducida.

2.1.1. A) Primera fase de la formación de la psicología profunda europea

En el tercer capítulo de este primer volumen, titulado «Para una historia de ideas de la fascinación por la proximidad», Sloterdijk comienza analizando la magia como teorización del vínculo intersubjetivo y como explicación histórica de la complementariedad y las fuerzas unitivas que operan entre los amantes. Tanto la tradición platónica como el psicoanálisis coinciden en un punto básico: el origen del impulso erótico primario, pre-objetivo e inter-subjetivo, está en un pasado de unidad en la dualidad, perdido para siempre pero nunca olvidado⁴⁶.

La magia intersubjetiva se fundamenta en la idea de complementariedad y de mediación, tal como Platón la expresó en el mito del Andrógino del discurso de Aristófanes en el Banquete. La reflexión sobre causalidades afectivas de tipo mágico iniciada en la antigüedad supuso un desarrollo de esta explicación

⁴⁵ Como Girard reconoce, fue Jean-Michel Oughourlian quien estableció el concepto de «psicología interindividual». René GIRARD, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, 2004, p. 52-53. Oughourlian tematiza la noción de «interindividual-interindividual» en J.-M. OUGHOURLIAN, *Un mime nommé desir: hystérie, transe, posesión, adorcisme*, París, Grasset, 1982, p. 15 ss. J.-P. Dupuy asume esta distinción como capital para la comprensión del deseo mimético. Vid. J.-P. DUPUY, *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, 1998, p. 45. La primera aparición del término «interindividual» está recogida en: René GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, 1982, p. 332, 341, 363, 406, 466.

⁴⁶ SLOTERDIJK, P., *Burbujas. Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003, p. 415. Cfr. VÁSQUEZ ROCCA, A., «Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 17, 2008, pp. 151-158.

mítica del *Eros* como origen de las relaciones interpersonales. En su novela «El Árbol Mágico»⁴⁷ Sloterdijk hace referencia a la magia florentina de la intersubjetividad. Giordano Bruno sienta los principios para una ontología general de la atracción, que propiciará una psicología de la acción recíproca con su tratado «De Amore». Para Giordano Bruno los seres humanos conmovidos afectivamente componen un universo de vinculaciones, cooperando con acciones y efectos recíprocos, en una comunión de sujetos y objetos, bajo el mismo impulso del deseo. En continuidad con el legado platónico, los filósofos del siglo XV acuñaron un nuevo discurso erotológico que posteriormente sería retomado en las manipulaciones de la psicología profunda del siglo XIX, hasta alcanzar la labor de los primeros alienistas y las intervenciones psicoanalíticas de la actualidad.

Todos los espacios de convivencia humana son intentos de recuperar la simbiosis del claustro materno, la primera esfera en la que estuvimos inmersos. La sucesión de esferas que constituyen la historia de la creatividad humana son los intentos de recuperar este paraíso perdido: el regazo materno abandonado con la traumática ruptura del nacimiento. Los miembros de los grupos quedan unidos por la cercanía interpersonal y la conductibilidad íntima, capacidades heredadas de la antigua dotación histórico-tribal, que evoluciona en la escritura con modalidades como la telepatía, la empatía afectiva y la terapia prepsiquiátrica (mesmerismo, magnetismo animal, hipnosis).

Peter Sloterdijk despliega esta historiografía del deseo en unos términos muy similares a los adoptados por uno de los primeros discípulos girardianos, el psiquiatra Jean-Michel Oughourlian quien utilizó la teoría mimética para su análisis histórico-crítico de las formas embrionarias del alienismo, la psiquiatría clínica y la terapéutica tales como el mesmerismo, el magnetismo animal y la hipnosis inducida⁴⁸. Sloterdijk emplea estos fenómenos pre-psiquiátricos como fundamento de su «esferología» para establecer cómo se forman los ámbitos extrauterinos de la intimidad. Las formulaciones y presupuestos de estos antecedentes de la psiquiatría clínica permiten entender la filogénesis psicoafectiva posterior de la humanidad. El propio Oughourlian detecta reminiscencias de su teoría en la obra de Sloterdijk; considera que el planteamiento de Sloterdijk es una integración de la teoría mimética en el conjunto de su análisis esferológico sobre la evolución cultural humana⁴⁹. Sloterdijk incluso admite —no exento de cierta parresía cínica— la «mediación interna pacífica» entre

⁴⁷ SLOTERDIJK, P., *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1785, Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*, Seix Barral, Barcelona, 1998.

⁴⁸ GIRARD, R., OUGHOURLIAN, J.-M., LEFORT, G., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, 1982, pp. 320ss. OUGHOURLIAN, J.-M., *Un mime nommé désir*, París, Grasset, 1982, pp. 177-288. Ídem, *Notre troisième cerveau*, Albin Michel, 2013, pp. 135ss. Ídem, *The Mimetic Brain*, MSU Press, 2016, pp. 33-38.

⁴⁹ OUGHOURLIAN, J.-M., *Psychopolitics: Conversations with Trevor Cribben Merrill*, MSU Press, 2012, cap. 4, pp. 63-75. Zamora, A., *Jugar por amor propio: personajes lúdicos de la novela moderna*, Peter Lang, 2009, pp. 38-39.

Jesucristo y el creyente, postulada por Girard como buena mediación mimética, aunque dicha mediación no sería en ningún caso un fenómeno mimético sino un fenómeno propiamente erótico, de enclaustramiento original perfecto alcanzado por vía mística⁵⁰ como fusión cordial absoluta⁵¹.

Sloterdijk expresa la ambivalencia del deseo distinguiendo dos tipos de fascinación en la primera formación de la psicología profunda europea: el amor vulgar, identificado con el deseo de posesión, que corresponde al sistema «ojo-sangre-corazón» que nos vincula al presente; y el amor sublime, identificado con el deseo de unificación, cuyo órgano de acción es la memoria de lo pasado. En esta primera formulación platónica encuentra Sloterdijk expresado el «*Double Bind*» del deseo erótico humano, capaz de generar concordia y enemistad bajo un mismo dinamismo tendencial⁵². Al comienzo de su trilogía *Esferas*⁵³ Sloterdijk afirma que William Shakespeare lleva a su máxima expresión estas reflexiones acerca de la ambivalencia erótica renacentista. En unos términos muy similares a los empleados por René Girard en su investigación del teatro de Shakespeare, las obras del Cisne de Avon constituyen para Sloterdijk la cima del estudio de estos «fuegos de la envidia»⁵⁴. Pero la naturaleza bipolar del deseo se expresó con los recursos literarios y las adherencias doctrinales de las tradiciones ocultistas, y hermético neoplatónicas, a través de las cuales se realizó la investigación del deseo hasta el Renacimiento. Para conceptualizar estos efectos de contagio afectivo la filosofía moderna siempre recurrió al léxico de precedentes tradiciones magológicas⁵⁵.

2.1.2. Segunda fase de la formación de la psicología profunda europea

En la segunda fase de la psicología profunda europea se pretende estudiar de modo científico (y no poético o metafísico) este impulso del deseo humano como vínculo interdividual a través del sistema técnico de hipnotismo, magnetismo animal y sonambulismo artificial, que se extendió por Alemania y Francia entre 1780 y 1850, a través de un peculiar sistema terapéutico-literario⁵⁶. Este sistema brota del suelo cultivado por las doctrinas de la *erotología* temprano moderna. Sloterdijk expone cómo evolucionan estas tradiciones magnetosóficas desde el legado de los magos renacentistas hasta Franz Anton Mesmer (1734-1815), el iniciador de la medicina magnetopática durante el período romántico⁵⁷.

⁵⁰ SLOTERDIJK, P., *Burbujas. Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 485-549.

⁵¹ Op. cit., pp. 101-134.

⁵² VAN TUINEN, S., «A Thymotic Left? Peter Sloterdijk and the Psychopolitics of Ressentiment», *Symploké*, vol. 18, n° 1-2, 2010, pp. 47-64.

⁵³ SLOTERDIJK, P., *Esferas I. Burbujas*, Siruela, Madrid, 2003, p. 209.

⁵⁴ SLOTERDIJK, P., *Esferas III. Espumas*, Siruela, Madrid, 2006, p. 315. Ídem, *Los hijos terribles de la edad moderna*, Siruela, Madrid, 2015, pp. 273-280.

⁵⁵ SLOTERDIJK, P., *Esferas II. Globos, Macroesferología*, Siruela, Madrid, 2004, p. 197.

⁵⁶ SLOTERDIJK, P., *Crítica a la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 97-106.

⁵⁷ SLOTERDIJK, P., *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1785, Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*, Seix Barral, Barcelona, 1998.

En cierta medida los seres humanos siempre están «poseídos» por sus semejantes, asimilando la fórmula de Jean-Michel Oughourlian⁵⁸, puesto que el contagio afectivo es un dinamismo de absorción. El filósofo de Karlsruhe pone el foco de la transferencia afectiva en esta asimilación del sujeto deseante que es succionado por su modelo de deseo, sea éste un grupo o un solo individuo. Por ello se ocupa de estudiar la contribución del marqués de Puysegur, uno de los discípulos de Mesmer, que desarrolló su teoría dando más importancia a la influencia del terapeuta sobre el enfermo que a las convulsiones y agitaciones del paciente, como hacía su maestro. De esta manera el polo central se colocaba no en la enfermedad y sus síntomas, sino en la relación del modelo que desencadenaba el flujo erótico sanador sobre el sujeto deseante pasivo. Sus trabajos se centraron en un estado de sueño inducido al que denominó «sonambulismo artificial».

Jean Philippe Deleuze (1753-1835) fue el continuador de estas investigaciones magnetosóficas. A diferencias de sus antecesores centró su estudio sobre el sonambulismo magnético en el vínculo establecido entre magnetizador y magnetizado. Como partidario del magnetismo trasladó sus investigaciones hacia un tratamiento colectivo de los fenómenos, de manera que la escala de análisis pasaba de la pareja «médico-enfermo» al grupo de magnetizadores que intervenían unánimes sobre un solo individuo enfermo. De algún modo había dado comienzo la psicología de masas con el magnetismo animal como principio explicativo que permitía esta transformación de la psicología individual en una psicología social, sistémica o de grupos⁵⁹.

El impulso de Mesmer y sus seguidores permitió que la consideración mágica de la comunión interpersonal derivase hacia una conceptualización distinta de la psique como producto de las proto-relaciones subjetivas, a través del contagio afectivo. Del mismo modo que en Freud, el falso cientificismo de Mesmer sirve como ocasión para alcanzar interpretaciones sin embargo verdaderas del espacio íntimo intersubjetivo. Esta tradición milenaria finalmente desemboca en las formulaciones sobre el deseo establecidas por Sigmund Freud y los diversos sistemas de intervención psicoanalíticos. Para Sloterdijk

⁵⁸ «Ce mécanisme est mimétique de part en part et que c'est le déroulement du processus mimétique qui engendre le besoin et la réalisation de la possession». Oughourlian, J.-M., *Un mime nommé desir: Hystérie, transe, possession, adorcisme*, Paris, Grasset, 1982, p. 102.

⁵⁹ «Puysegur supo, al igual que Mesmer, que su personalidad constituía el agente propiamente dicho de las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este «rapport» —en una terminología más moderna hablaríamos de transposición— servía como medio para una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX. Este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó de formas increíbles. Todavía Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía la razón más enigmas que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas, tradicional, religiosa y pastoral". SLOTERDIJK, P., *Crítica a la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 100.

sólo una revisión de las categorías psicoanalíticas permitiría al psicoanálisis obtener un lenguaje adecuado sobre la proximidad interpersonal: «Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse»⁶⁰.

Frente a estas dos grandes tradiciones de la psicología profunda europea, el antropólogo René Girard posee dos méritos indiscutibles subrayados por Sloterdijk. Por un lado, Girard formula la noción de mimesis como una categoría psicosocial bastante eficaz de la antropología científica. Por otro lado, el filósofo francés supera algunas limitaciones de las diversas escuelas psicoanalíticas al encontrar un método científico-positivo para el estudio del deseo como fenómeno etológico⁶¹.

Cuando se prescinde de todo este ornamento onto-teológico, metafísico y pre-científico, que recubre el fenómeno interdividual puede elaborarse entonces una teoría antropológica adecuada sobre el deseo humano en su integridad, y la evolución histórica que origina dicha hipótesis. Para Sloterdijk la formulación de Girard es una de las más elaboradas, pero a su entender sigue mostrando graves deficiencias⁶². Como decimos, el gran acierto de Girard reside para Sloterdijk en naturalizar la mimesis como una categoría científica de la psicología interdividual. También supone un logro no menor la superación de los esquemas ahistóricos y altamente formalistas introducidos por las diversas escuelas psicoanalíticas, consideradas por él como proto-científicas o cripto-filosóficas, desde Freud hasta Lacan.

2. 2. Segunda objeción: distinción entre deseo Thymótico y deseo mimético

Sloterdijk concibe que «la ira es un objeto deseable», aunque no proceda del mecanismo mimético. La ira, por tanto, no sería para él una manifestación del mimetismo secundario. El honor y el prestigio no derivan de la violencia contagiosa, a diferencia de lo que sostiene Girard. El proceso que va desde el mimetismo primario al secundario, hasta desembocar en la mimesis de la conjura y el mecanismo victimario del chivo expiatorio, no debería —en opinión de Peter Sloterdijk— incluir los fenómenos del orgullo, la firmeza o el ánimo viril, pertenecientes a la esfera de lo *Thymótico* y no a la esfera de lo mimético⁶³.

Pese a esta objeción la teoría mimética supone para Sloterdijk una hipótesis mejor que los planteamientos psicoanalíticos que hacen derivar los impulsos agresivos de muerte del deseo erótico: «Aquel que se interese por el hombre

⁶⁰ SLOTERDIJK, P., *Burbujas. Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003, p. 277.

⁶¹ SLOTERDIJK, P., «Introducción. Más allá de la erótica», *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010, pp. 40-57.

⁶² Cfr. SLOTERDIJK, P., *Espumas. Esferas III*, Siruela, Madrid, 2006, p. 315.

⁶³ Nuestro autor considera que el islamismo radical renace de esta tendencia *thymótica* del sentido de dignidad herida, no de la emulación violenta. Ver: SLOTERDIJK, P., *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Madrid, Siruela, 2011.

como portador de impulsos afirmadores del yo y de orgullo debería decidirse por romper el sobrecargado nudo del erotismo. En ese caso se deberá volver a la visión de la psicología filosófica griega, según la cual el alma no sólo se manifiesta en Eros y en sus intenciones en esto y aquello sino, sobre todo, en los impulsos *Thymóticos*⁶⁴. Sloterdijk comparte con Girard la certeza de que constituye un craso error del psicoanálisis hacer derivar lo *Thymótico*, o en su caso la mimesis violenta, del deseo libidinal. Para Sloterdijk la anomalía del método psicoanalítico consiste precisamente en el intento de derivar el odio, el *Thánatos*, el impulso de muerte, a partir del deseo erótico, negándole así su naturaleza de tendencia elemental, irreductible a otras tendencias, y con identidad propia. Esta reducción del *Thymós* a la libido es el gran equívoco psicoanalítico⁶⁵.

Sloterdijk tematiza el deseo de reconocimiento *Thymótico* referido a objetos reales, no metafísicos, que no proceden del mecanismo psicogenético del mimetismo. Si el orgullo, la dignidad o la nobleza, son fenómenos que surgen en el proceso mimético entonces la justicia es una ilusión producto del influjo del mimetismo violento, lo mismo que la vivencia de lo «valioso» o la noción de «prestigio». En este punto inflamado Sloterdijk acusa a la teoría mimética de no distinguir entre la violencia mimética y ese mismo *Thymós*. Aunque reconoce el mérito de la teoría mimética por distinguir entre el deseo libidinal y el deseo mimético, le reprocha la identificación entre el contagio violento y el *Thymós*, resolviendo éste en aquel. El *Thymós* no deriva del deseo mimético ni es una de sus fases en el proceso psicogenético de la mimesis violenta.

Sloterdijk ensaya otra interpretación de los fenómenos *Thymóticos* y establece una historia alternativa a la propuesta por la teoría mimética para dar cuenta de la evolución de lo *Thymótico* como fenómeno independiente de la mimesis. Comienza con una exposición de la tradición homérica sobre la ira, que estalla como un impulso emocional intenso que guía al héroe ante las ofensas o lo conduce a la batalla. En la *Ilíada*, afirma Sloterdijk citando a Jaynes, los dioses sugerían a los seres humanos qué debían hacer y cómo debían sentirse. La reacción afectiva como mensaje divino es, por tanto, la primera acepción de *Thymós*. Posteriormente, la palabra *Thymós* pasó a tener un significado más activo. En esta fase el *Thymós* fue interpretado como el lugar donde se depositaba la fuerza o el vigor. Los griegos decían que había un diálogo permanente entre el hombre y su *Thymós*. A través de esa relación dialéctica, el *Thymós* dotaba de fuerzas al héroe para guerrear e instarle al amor y a la victoria.

⁶⁴ SLOTERDIJK, P., *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010, p. 44.

⁶⁵ «En consonancia con sus principios erotodinámicos, el psicoanálisis sacó a la luz mucho de aquel odio que constituye el reverso del amor. Consiguió mostrar que el odio está sometido a leyes semejantes a las que imperan en el amor y que tanto aquí como allí proyección y necesidad de repetición llevan la voz cantante. Sin embargo, permaneció mudo ante la ira, que brota de la ambición de éxito, prestigio y autoestima y de su fracaso». *Op. cit.*, p. 42.

La doctrina platónica del *Thymós* permite integrar los movimientos bélico-civiles en la ciudad de los filósofos. El *Thymós*, interpretado de forma platónica en el libro IV de la República, consiste en la capacidad de enemistar a alguien consigo mismo. El auto-reproche demuestra que el ser humano posee una noción de lo adecuado, lo justo y elogiabile, a cuya ausencia se opone una parte del alma, a saber, el *Thymós*. Este *Thymós*, civilmente condicionado, es la base psicológica del afán de reconocimiento descrito por Hegel. La ausencia de reconocimiento por parte de otras personas relevantes provoca la ira, pero esta ira está moralmente domesticada bajo el impulso del perfeccionamiento ético⁶⁶.

Para Sloterdijk la obra de Lacan supone el intento de síntesis entre la *Thymótica* reformulada por Kojève como deseo de reconocimiento con la erótica psicoanalítica. El núcleo de su obra consiste en esta mezcla del deseo freudiano con la lucha hegeliana por el reconocimiento en la dialéctica del «amo y del esclavo». Pero la introducción del elemento *Thymótico* como factor ajeno al sistema psicoanalítico desencadenó una destrucción de la dogmática freudiana.

Sloterdijk no se refiere a René Girard en su texto *La ira y el tiempo*, al menos no de forma explícita. Sin embargo, en la tercera parte de su libro, que se centra en la época contemporánea, encontramos un pasaje sobre el deseo de reconocimiento analizado en clave girardiana. Se trata de una nota al pie página de referencia al lector en el epílogo que compuso sobre *Veo a Satán caer como el Relámpago*. En este pasaje Sloterdijk emplea la teoría mimética para reconsiderar en clave *thymótica* el deseo de reconocimiento y el consumo ostentatorio. Sintetiza de este modo su esfuerzo por subordinar el análisis mimético a la perspectiva *thymótica* y mostrar esta perspectiva como superior a aquella: «En la esfera del consumo avanzado, por el contrario, amar, desear y disfrutar se constituyen en el primer deber burgués. Ahora son más bien las prescripciones de abstinencia y los preceptos de celo anti-mimético del decálogo los que, de acuerdo con el tiempo, hay que poner entre paréntesis y los que hay que sustituir por sus transformaciones. Si el décimo mandamiento decía “no debes desear la casa de tu prójimo, no debes desear la mujer de tu prójimo, ni sus esclavos o esclavas” (Éxodo 20, 17), el primer precepto del nuevo sistema dominante de moral reza como sigue: debes desear y disfrutar todo aquello que otros gozadores te manifiesten como un bien deseable. De ello se sigue inmediatamente el segundo mandamiento, que debe fortalecer los efectos del primero. Es un mandamiento de exhibición que, en diametral oposición a los preceptos de discreción de la tradición, eleva a norma la abierta exhibición que tiende a excitar la imitación del disfrute personal»⁶⁷.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 67.

⁶⁷ *Op. cit.*, pp. 243-244. Vid: SLOTERDIJK, P., «Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung», epílogo a: *René Girard, Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Munich/Viena, 2002, pp. 241-254.

3. ASIMILACIÓN DE LA HIPÓTESIS MIMÉTICA EN LA OBRA DE SLOTERDIJK

Tras dejar expuestas las dos salvedades principales contra la teoría girardiana corresponde en recta lógica desarrollar siquiera sucintamente los principales aciertos que Sloterdijk reconoce a dicha teoría. Descenderemos de esta manera a cuestiones de detalle en el modo específico de aplicar la teoría mimética genéricamente considerada. Dedicaremos este apartado a exponer las aportaciones más notables de René Girard a la antropología contemporánea según el propio parecer de Peter Sloterdijk. A este respecto Sloterdijk emplea la teoría mimética en dos momentos suficientemente diferenciados, puestos en relación con las dos fases en que se manifiesta la mimesis: a) la noción de «mimetismo primario» con la cual desarrolla su trilogía de *Esferas* desde la tesis de la sociedad de la imitación; y b) el concepto de «mimetismo secundario» que le sirve para analizar los fenómenos conflictivos y la crisis de las diferencias en la sociedad de masas.

3. 1. «Mimetismo primario» en la sociedad de la imitación

El fundamento de la sociedad contemporánea para Peter Sloterdijk no es la comunicación como pretenden los funcionalistas (Niklas Luhmann)⁶⁸ sino la imitación, asumiendo incluso el deseo objetual como subordinado a la imitación. Siguiendo a Gabriel Tarde, Sloterdijk asume que deseamos los objetos deseados por otros sujetos que nos sugieren algo como deseable a través de un contagio afectivo⁶⁹. La alegoría de las *Esferas* es un método analógico que facilita la exposición sinóptica de toda la evolución histórica del ser humano desde el primer vínculo materno-filial hasta el tráfico universal en imperios y sistemas globales. Sloterdijk pretende elaborar una historia universal de las mediaciones y las transferencias afectivas. La teoría de los intermedios y la teoría de las esferas coinciden para Sloterdijk como una teoría del «contagio afectivo»⁷⁰, categorías todas ellas evidentemente heredadas de la sociología de Gabriel Tarde y la antropología de René Girard.

Sloterdijk hace hincapié en el contagio por proximidad y reconstruye una historia del magnetismo animal y el mesmerismo como conatos de una teoría psicosocial del contagio mimético, que alcanzará su primera formulación sistemática en Gabriel Tarde⁷¹. Como se ha señalado previamente, la esfera de

⁶⁸ SLOTERDIJK, P., *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Barcelona, 2011, pp. 55-93.

⁶⁹ THRIFT, N., *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, Routledge, 2008, pp. 231-240. COUTURE, J.-P., *Sloterdijk*, John Wiley & Sons, 2015, pp. 7-32. BORCH, C., «Spatiality, Imitation, Immunization: Luhmann and Sloterdijk on the Social», en: LA COUR, A. y PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, A. (eds.), *Luhmann Observed: Radical Theoretical Encounters*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 150-168.

⁷⁰ SLOTERDIJK, P., *Esferas I. Burbujas*, Siruela, Madrid, 2003, p. 39.

⁷¹ SLOTERDIJK, P., y HEINRICHS, H.-J., *El sol y la muerte*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 76-79.

proximidad familiar se fundamenta en una fuerza erótica de atracción basada en los contagios afectivos⁷² que ha sido conceptualizada de diversas maneras según las ciencias de referencia: simbiosis (biología), magnetismo (física), afinidad (química)⁷³. La imitación no es sino este contagio afectivo, el deseo de un intermediario: «Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse»⁷⁴.

Los seres humanos quedan sintonizados colectivamente mediante estos contagios afectivos, que operan a través de la mediación de un sujeto que es foco de ese apego emocional. Este principio de asociación se conserva en todas las asociaciones humanas, desde los aglomerados tribales más básicos hasta las comunas y pueblos, pasando por todas las burbujas primordiales de unión por la sangre y el parentesco. El espacio interpersonal está generado por esta corriente de contagios afectivos, refutando de este modo la ficción individualista de la autonomía del sujeto⁷⁵.

Este contagio mutuo compone un campo social de vinculaciones donde cada sujeto se convierte en origen de influjos afectivos generadores de esferas. La imitación como vínculo interdividual se manifiesta entonces como fuerza con capacidad *mito-poiética*, creadora de mundos verbales y trans-físicos a través de la praxis de la cercanía personal. En la fascinación mutua vivida en el círculo de la proximidad se generan los diversos espacios esferoidales (o «*islas antropógenas*»)⁷⁶, especialmente el *Erotopo* que denota los «agitados vínculos afectivos y el permanente concierto de las transferencias»⁷⁷.

Para Sloterdijk todo el proceso de humanización se define desde las mediaciones y la transmisión contagiosa de deseos a través del lenguaje. En las antiguas hordas humanas primaban las asociaciones mediática puras de modelo a sujeto deseante. Los hombres funcionaban como medios primarios de transmisión de deseo significativo que determinaban la significación del significante deseable. Los aparatos eotécnicos, en un primer momento, no hacían más que intercalarse como mediaciones físicas, prótesis de cultura objetiva, que fortalecían estas cualidades mediales humanas. Pero en la sociedad contemporánea las telecomunicaciones y los medios de comunicación sustituyen a los modelos de deseo humanos, de manera que los seres humanos pierden su capacidad mediadora y se transforman en parásitos de esos modelos inhumanos de la maquinaria de los *mass media*. En consecuencia las mediaciones afectivas se esfuman y con ellas las formas primordiales de intimidad grupal. Lo objetual no se recupera sin embargo por esta mediación pues es precisamente esta mediación

⁷² SLOTERDIJK, P., *Esferas II. Globos. Macroesferología*, Siruela, Madrid, 2004, cap. 3.

⁷³ Op. cit., p. 197.

⁷⁴ SLOTERDIJK, P., *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 277.

⁷⁵ SLOTERDIJK, P., «Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo», *Nómadas*, n° 28, 2008, pp. 22-33.

⁷⁶ SLOTERDIJK, P., *Esferas III. Espumas*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 237-383.

⁷⁷ Op. cit., pp. 311-315.

la que disuelve el sistema psico-afectivo que hace posible el deseo objetual mismo. En su lugar irrumpe el individualismo competitivo de un deseo de reconocimiento donde los bienes poseídos son signos de ostentación⁷⁸.

3.2. «Mimetismo secundario» en los fenómenos conflictivos de la sociedad de masas

En su obra *El desprecio de las masas* Sloterdijk critica la sociedad de masas como utopía de la colectividad emancipada y autoconsciente: «(...) la masa, entendida como masa tumultuosa, no puede encontrarse nunca en otra situación que en la de la pseudo-emancipación y la subjetividad a medias: se revela como un fenómeno pre-explosivo lascivamente femenino, vago, lábil, indistinto, guiado por excitaciones epidémicas y por flujos miméticos»⁷⁹. Caracteriza esta sociedad como una masa predispuesta a eliminar el ascetismo y las distancias burguesas. Ciertamente la sociedad de masas es gregaria, genera cardúmenes humanos que se congregan, pero que no se reúne como asamblea física sino a través de los medios de comunicación. Para desarrollar esta caracterización asume implícitamente los desarrollos de la psicología mimética con que René Girard mejora las teorías de su inmediato predecesor Gabriel Tarde. «Desde hace algunos años, inspirado por la sugerencia de René Girard y Gabriel Tarde, trato de trabajar en una descripción de las modernas sociedades mediáticas»⁸⁰.

Para el filósofo de Karlsruhe el tumulto humano estará cohesionado por la violencia contagiosa y la tendencia sacrificial propia del mecanismo del chivo expiatorio⁸¹. Sloterdijk describe la sociedad de masas en términos muy similares a los caracterizados por Girard como crisis de las diferencias, o crisis del *Degree*, consecuencia de la mediación interna endogámica. La mimesis de la conjura como fase previa a la inmolación sacrificial alberga grandes similitudes con la conceptualización que Sloterdijk realiza de la unidad de la muchedumbre fascinada por la aglomeración, lo violento y lo coactivo⁸².

La elevación de las masas a la categoría de sujeto hace entrar en crisis la idea racionalista del sujeto democrático como agente moral consciente y responsable de sus deseos. Sloterdijk explota la tesis de las motivaciones opacas y la alienación del sujeto masificado en términos idénticos a los empleados por

⁷⁸ SLOTERDIJK, P., *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 53.

⁷⁹ SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 14.

⁸⁰ SLOTERDIJK, P., y Heinrichs, H.-J., *El sol y la muerte*, Siruela, 2004, p. 79.

⁸¹ SLOTERDIJK, P., *Esferas II. Globos*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, pp. 165-169.

⁸² «Estas consideraciones enlazan sin dificultad, en puntos esenciales, con las ideas de René Girard sobre el nacimiento de las culturas del espíritu de la mecánica sacra de la violencia. En numerosos trabajos Girard ha desarrollado la tesis fundamental de que todas las sociedades humanas no pueden ser en principio otra cosa que sistemas de celos y envidias —o rivalidad— animados por imperativos de imitación. Por motivos inmanentes están sometidas a una fuerte presión endógena, auto-estresante y como siguiendo una ley natural dinámico-grupal o morfológico-social, se ven obligadas a purificarse por el asesinato común, cometido en un delirio de sed de sangre, de los supuestos causantes de sus males». *Op. cit.*, p. 165.

Girard para caracterizar la «*méconnaissance*», o ignorancia mimética, la crisis de la autoconsciencia, o falta de autoconocimiento del propio deseo y la consiguiente responsabilidad moral frente a su funcionamiento. El desconocimiento o ignorancia del ser humano acerca de los dinamismos intrínsecos que lo determinan le impiden el más mínimo control sobre sus decisiones, de manera que su responsabilidad queda inhibida.

La sociedad de masas abroga el ascetismo burgués y la era del individualismo, definido por la ascesis heroica y el esfuerzo solitario de auto-realización personal. En la masa, por el contrario, se anulan todas las distancias. Cuando la turba se desencadena se desencadena una marea de promiscuidad, sin intimidad ni distancias, pero la masa se torna tumultuosa, agresiva, ávida de disolver todos los significantes y prevenciones, que imponen la hegemonía del yo colectivo. Sloterdijk caracteriza la masa como un yo colectivo, una entidad autónoma que obedece a un dinamismo determinista. Entre sus atributos principales está el de obtener su unidad a costa de un enemigo interno, que pone constantemente en peligro su existencia, y al que hay que identificar y excluir para garantizar la supervivencia grupal, pero también para cumplir con la compulsión de crecer en número y fortalecer la concentración⁸³.

Sloterdijk acude a Gabriel Tarde para establecer adecuadamente el término de «opinión pública», pero subyace a esta cita una interpretación girardiana de la mimesis como tendencia intrínsecamente violenta. Para definir la noción de opinión pública presupone una distinción previa entre «multitudes» y «público». Afirma Sloterdijk que se ha instituido una «psicología de masas» pero queda por fundar la correspondiente «psicología de los públicos», concebida como una colectividad marcada por la mediación grupal de las telecomunicaciones. Mientras las multitudes furiosas estaban sometidas al dinamismo sacrificial y exigían la ejecución de víctimas a favor de la unidad del grupo, la actividad del público-masa resulta todavía más complicada en lo referente a este dinamismo persecutorio que se agrava con la conjuración psicótica, la paranoia crónica y la crítica del enemigo interior; la obsesión del ostracismo, la exclusión y la persecución. Pero tanto en el público como en la simple multitud, la pasión o el instinto que moviliza a la masa sigue siendo la pulsión del odio contagioso.

Esta violencia unilateral de la masa contra sus enemigos internos y externos genera un culto a la individualidad soberana, encarnada en las figuras puntuales que son encumbradas y depuestas bajo un mismo dinamismo de amor y

⁸³ «En este punto quisiera llamar la atención sobre una consecuencia ineludible del moderno debilitamiento de las distinciones. La sociedad contemporánea no puede por menos que materializar escalas de valores, rangos y jerarquías en todos los posibles ámbitos. (...) Si no existiera un esfuerzo constante encauzado hacia la compensación de los miembros en pugna, una sociedad compuesta de masas subjetivadas necesariamente se haría pedazos a causa de sus tensiones envidiosas endógenas. Ella estallaría a causa del odio de aquellos en quienes fracasa el procedimiento civilizador orientado a convertir a los vencidos no competitivos en perdedores competitivos». SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 95.

odio. Para Sloterdijk, lo mismo que para Girard, el carisma se convierte en este punto en su justo contrario: en piedra de escándalo, en *Tophet*⁸⁴. La denominada por Girard como «ambivalencia de la monarquía sagrada» para Sloterdijk se materializó en la figura de Hitler cuya sombra planea constantemente como una permanente tentación o posibilidad sobre las sociedades posmodernas de masas⁸⁵. La amenaza constante del odio encarnado en un sujeto hegemónico erigido por la masa en garantía de su pervivencia originó otro de sus libros, «Si Europa despierta»⁸⁶.

Esta tesis será posteriormente amplificada y adaptada a la problemática bioética trans-humanista de su obra «Normas para el Parque humano». En esta conferencia Sloterdijk propone una reconsideración de la técnica genética ejercida a lo largo de la humanidad. En la sociedad hiper-tecnificada actual es un hecho que las utopías de selección bio-política han sustituido a las utopías de justicia anteriores⁸⁷. Esto ha sido posible, en parte, gracias a los desarrollos científicos de los que se beneficia la biotecnología. Estas innovaciones han fundado una «antropo-tecnología» capaz de cambiar el «fatalismo biológico del nacimiento» por una «selección prenatal». Tras la caída de las grandes ideologías, se reviven así los viejos espectros totalitarios con sus proyectos eugenésicos de control social⁸⁸. Esta ingeniería social se funda en una eugenesia de sesgo neo-darwinista, adaptable a cualquier racismo tradicional, pero que hunde sin embargo sus raíces en la esencia misma de la tradición humanista occidental: aquella que arranca de Platón y sus proyectos políticos ideales que tienden a convertir la comunidad humana en un parque zoológico o una granja de crianza.

La técnica, a la que debemos nuestros niveles de riqueza y bienestar, parece la única dimensión de la cultura objetiva humana que ha progresado sin interrupción desde los orígenes de la civilización. No obstante, en opinión de Sloterdijk, la praxis humana más decisiva para nuestra supervivencia se forjó mucho antes en las fases más arcaicas de la especie. En la fase de salvajismo, en el seno de las hordas, se establecieron las primeras normas de generación y procreación, que todavía siguen vigentes a través de las reglas de parentesco. Esta antropo-génesis estableció la organización grupal más antigua de la humanidad. Supondría algo así como una paleo-política a la que estuvo subordinado el primer ejercicio de la técnica⁸⁹.

⁸⁴ GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989, pp. 87-92.

⁸⁵ Op. cit., p. 25.

⁸⁶ Cfr. SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 17-29.

⁸⁷ Cfr. DUQUE, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 117-181.

⁸⁸ ELDEN, S., «Worlds Engagements Temperaments», en: Stuart ELDEN (ed.), *Sloterdijk Now*, John Wiley & Sons, 2013, pp. 7-33.

⁸⁹ SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2012, p. 83.

El rechazo del humanismo occidental por parte de Nietzsche manifiesta este secreto de la crianza y la domesticación de la humanidad. Los humanistas son aquellos que han detentado el monopolio ideológico sobre la educación y la crianza, controlando los mecanismos técnicos de enseñanza y procreación. La denuncia nietzscheana ha desencadenado una lucha entre estos programas y la propuesta de otros alternativos. En la «sociedad de masas» surge de nuevo el riesgo del totalitarismo de un tirano colectivo (humanista o super-humanista) que sustituye a la antigua figura del tirano individual. Sloterdijk advierte: «El emblema del superhombre no representa en las reflexiones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o una evasión en lo bestial, como imaginaron los malos lectores con botas de los años 30»⁹⁰. Pero el conflicto conserva la ambivalencia de lo temible y de lo fascinante, de lo odioso y de lo deseable, de lo que el grupo ansía y aborrece simultáneamente. Nos encontramos de nuevo ante la ambivalencia de la violencia sagrada, su último avatar, manifestado en la rivalidad entre Dobles que se disputan la antro-po-génesis, el afán por dominar el derecho procreador y educativo sobre el hombre⁹¹ en el seno post-ideológico de la sociedad tecnocrática⁹².

4. CONSIDERACIÓN FINAL: PETER SLOTERDIJK Y RENÉ GIRARD, VIDA MIMÉTICAS PARALELAS

La propuesta de Peter Sloterdijk sobre la capacidad mito-poética del deseo se separa de la propuesta de René Girard con ocasión del modelo de mediación mimética elegido por cada autor. Girard opta decididamente por la mediación interna con Jesucristo como la única alternativa constructiva para el mimetismo⁹³. Peter Sloterdijk relativiza esa mediación positiva estableciéndola como una opción entre otras, cada una de las cuales generaría una cultura diferente aunque igualmente pacífica⁹⁴. La mediación cultural que Nietzsche opera en la obra de Sloterdijk⁹⁵ es la que motiva su tipología de diez mediaciones donde el

⁹⁰ SLOTERDIJK, P., *Normas para el Parque Humano*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 64-65. Ibídem, *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*, Akal, 2011, p. 213.

⁹¹ VÁSQUEZ ROCCA, A., *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008, p. 105

⁹² JUHANT, J., «The corporal desire as problem», en: Janez JUHANT, Bojan ZALEC (ed.), *Humanity After Selfish Prometheus: Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World*, LIT Verlag Münster, 2011, pp. 17-27.

⁹³ GIRARD, R., «Automatismes et liberté», en: *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux: De la psychose à la panique*, Jean-Pierre Dupuy y Henri Grivois (ed.), Paris, Éditions La découverte, 1995, p. 109-125. GROTE, J., «The Imitation of Christ as Double-Bind: Toward a Girardian Spirituality», *Cistercian studies* 29/4, 1994, p. 485ss.

⁹⁴ PETER SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Madrid, Pre-Textos, 2012, pp. 348-379.

⁹⁵ «Nietzsche es un destino o, como hoy se diría, un diseñador de tendencias. La tendencia que él encarnó y dio forma no es otra que la corriente individualista, que desde las evoluciones industriales y sus proyecciones culturales en el Romanticismo penetró

modelo cristiano queda drásticamente relativizado⁹⁶. La cultura judeo-cristiana logra una homeostasis cultural que Sloterdijk no niega pero le opone otras culturas posibles como las orientales basadas en la abstinencia y la anulación del deseo de apropiación⁹⁷.

La paradoja del mimetismo vuelve a manifestarse en este punto donde la aceptación de la naturaleza medial de todo vínculo interdividual genera dos posiciones, sin embargo, irreconciliables. El reproche que Sloterdijk dirige contra el cristianismo como doctrina «anti-*thymótica*» en su conversación con el cardenal Walter Kasper⁹⁸ puede hacerse extensivo a las conclusiones teológicas del propio Girard, porque se dirige al cristianismo considerado como un todo. Este reproche expresa su reivindicación de la «agresividad *thymótica*» como irreductible a la «agresividad mimética», pero también nos indica las causas de esta distinción establecida por él en el seno de las mediaciones. Su apuesta por el deseo erótico como prioritario respecto del deseo mimético creemos que obedece al mismo motivo. Esta elección se hace más evidente por su interés por solventar las anomalías violentas por medio del deseo erótico como vía distinta a la revelación cristiana⁹⁹.

En la obra de Sloterdijk lo *thymótico* y lo erótico no menoscaban la validez de la teoría mimética¹⁰⁰ pero salvaguardan el individualismo auto-poietico que

irresistiblemente en su día en la sociedad civil y desde entonces no ha dejado de penetrarla. Hablamos aquí de individualismo no en el sentido de una corriente fortuita o meramente contingente dentro del ámbito de la historia de las mentalidades sino más bien un corte antropológico a la luz del cual sólo puede nacer un tipo humano inmerso en los medios de comunicación y de descarga suficientes como para individualizarse frente a los condicionamientos sociales». Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto «Evangelio» según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2005, p. 90.

⁹⁶ *Has de cambiar tu vida...*, pp. 334-345.

⁹⁷ «Es una lástima para su propio proyecto que Girard no tenga en cuenta apenas que, con su terapia del deseo, desinteresándolo de bienes polemógenos escasos y desviándolo a bienes simpatógenos compartibles, algunas culturas no-cristianas hayan llegado más lejos que las de las religiones del decálogo; también parece ignorar que la crítica moral de Nietzsche no habla en favor, en modo alguno, de una reintroducción de la violencia de los celos en la cultura. El autor de Zaratustra se proponía la síntesis de los logros de la psicología budista de la abstinencia y de las cualidades de disfrute del mundo que conlleva el juego versátil de la rivalidad; con el objetivo de desintoxicar el antiguo erototopo occidental mediante ese giro a una ética de la magnanimidad». Peter SLOTERDIJK, *Espumas. Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006, p. 315.

⁹⁸ Peter SLOTERDIJK y Walter KASPER, *El retorno de la religión. Una conversación*, Oviedo, KRK, 2007, pp. 49ss.

⁹⁹ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, pp. 250-252.

¹⁰⁰ «Esto me devuelve a mi punto de partida: encuentro la falta de estudios pormenorizados de los mecanismos polemógenos a nivel de la política medial. Sólo dos teorías apuntan a los dramas que vivimos: la de René Girard que amplió su teorema de base sobre la rivalidad mimética». Alain FINKIELKRAUT y Peter SLOTERDIJK, *Los latidos del mundo*, Barcelona, Amorrotu, 2008, p. 188.

inaugura Nietzsche¹⁰¹, cuyo troquelado mimético ejerce en Peter Sloterdijk el mismo ascendente, o troquelado cultural, que la figura de Jesucristo cumple sobre René Girard y su obra. La figura modélica de Nietzsche produce este corte drástico entre ambos autores, donde el *thymós* del individuo auto-poiético y la erótica de los colectivos se convierten en el objeto de predilección para Sloterdijk¹⁰², frente a la mediación evangélica preferida, sin embargo, por René Girard.

Universidad Católica de Murcia
dparrilla@ucam.edu

DESIDERIO PARRILLA

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]

¹⁰¹ *Eurotaoismo...*, p. 122.

¹⁰² La doble mediación externa de Sloterdijk con Nietzsche y Heidegger como modelos sugiere la *auto-poesis* como objeto de interés para Sloterdijk: «El proyecto de las “esferas” puede también entenderse como el intento de salvar (...) el proyecto de *El ser y el espacio* que quedó inmovilizado en la obra temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que se puede hacer justicia al interés que Heidegger puso en el arraigo mediante una teoría de las parejas, de los genios, de la existencia complementada, en la medida en que quepa en general salvar algo de ese interés». *Sin salvación...*, p. 268.