

DE LA POSITIVIDAD MUERTA DE LA RELIGIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

CARLOS JESÚS MOLINA*

Recibido: 20 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* Abogado de la Universidad del Atlántico; estudiante de Maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Interés investigativo en temas de derechos humanos, ética, filosofía política y filosofía social. Con trayectoria en el sector educativo y en lo social. Email: carlosjesus80@gmail.com.

Resumen

La *positividad muerta* y la emergencia del espacio público han sido dos momentos necesarios en el surgimiento de la conciencia de libertad. En la obra de Hegel, la positividad muerta tiene una escasa aparición, sin embargo, detenta todo el sentido y la fuerza como cualquier otro de sus conceptos. Hegel caracteriza la positividad muerta de la religión como una “supresión de la autonomía moral del sujeto”. Respecto al pensamiento contemporáneo esta positividad muerta puede tomarse como relación de lo *interno-externo*, presente en pensadores tales como René Girard -debemos hablar aquí de cierta immanencia entre éstas dos concepciones-. Esta relación de lo *interno-externo* en Girard se refiere a *lo sagrado* como modelador de las sociedades primitivas; esto mismo se proyecta a nuestras sociedades contemporáneas a través del fenómeno de la violencia. Primordialmente, la búsqueda de una conciencia de la libertad del individuo tiene que llevarnos a pensar en una transformación de *lo sagrado* religioso, en una ética como elemento modelador de un nuevo orden social, político, económico y cultural coherente con la realización de la libertad.

Palabras clave: ética, espacio público, libertad, positividad muerta, sagrado.

FROM THE DEAD POSITIVITY OF RELIGION TO THE CONSTRUCTION OF PUBLIC SPACE

Abstract

The dead positivity and the emergence of public space have been two necessary moments in the emergence of consciousness about freedom. In Hegel's work, the dead positivity has a poor appearance, but it holds entire meaning and force as any other of his concepts. Hegel characterizes dead positivity in religion, as a way of “suppression of moral autonomy of the subject”. In relation to contemporary thought, this dead positivity can be interpreted as the internal-external relationship, present in thinkers such as Rene Girard –at this point, we should talk about a certain degree of immanence between these two conceptions–. The relationship between the internal-external elements in Girard refers to the sacred, as a modeler of primitive societies; this is projected to our contemporary societies through the phenomenon of violence. Mainly, the search for a conscience of individual freedom has to lead us to think about a transformation of the religious sacred into an ethics, as a modeling principle of a new social, political, economic and cultural order coherent with the achievement of freedom.

Key words: ethics, public space, freedom, dead positivity, sacred.

Introducción

En el presente artículo se analizará la transición de la *positividad muerta* como determinación del hecho religioso a la emergencia del espacio público, ambos como momentos necesarios en el surgimiento de la conciencia de libertad.

Jorge Guillermo Federico Hegel¹ se ubica en la Historia de la filosofía entre la modernidad y la contemporaneidad. Como hijo de la modernidad es fiel a la búsqueda de una libertad radical en el sujeto y a su vez como padre de la contemporaneidad nos propone a los hijos de esta era, una reflexión histórica de nuestra identidad como sujetos modernos. A decir verdad, en contadas ocasiones Hegel emplea el término *positividad muerta* a lo largo de su obra, sin embargo, con esto no quiere afirmarse que la positividad muerta sea un aspecto secundario en la concepción de su pensamiento. En apartes de su obra *Filosofía del Derecho* (FD), se encuentran frecuentemente términos sucedáneos, tales como *externo*, *ajeno*, entre otros, pero nunca con el mismo sentido y la misma fuerza que sí imprime el concepto de positividad muerta.

Lo que realmente llama la atención es la relación que Hegel establece entre la positividad muerta y lo externo, habiendo aclarado esta parte puede constatar en seguida la relación que percibe entre lo interno y lo externo. De ninguna manera, significa que tenga que dejarse de lado el objeto de la primera pregunta, es decir, acerca de la positividad muerta, sino, precisamente, a partir de la claridad que se tenga de la relación interno-externo o mejor dicho, de la dialéctica que se da entre éstos dos elementos es que puede entenderse la positividad muerta en Hegel.

Para entender lo anterior, serán pertinentes algunos de los aportes de un pensador contemporáneo que guarda relación con Hegel, no tanto porque este pensador se haya declarado militante del hegelianismo, sino porque su pensamiento guarda cierta inmanencia con el pensamiento hegeliano en lo que respecta a la positividad muerta.

Positividad muerta en Hegel

En la filosofía hegeliana hay un desarrollo temprano del concepto de positividad muerta. Para los años en que el joven Hegel estuvo en Berna (1793-1796), no obstante, para esta época tuvieron más bien relevancia

¹ (Stuttgart 1770, Berlín 1831). Filósofo alemán, representante del idealismo objetivo.

los temas teológicos, Hegel comenzó a hablar del tema de la positividad muerta en la religión².

“Lo esencial de esa caracterización hegeliana es la independencia de las proposiciones religiosas positivas respecto del sujeto, junto con la exigencia que se hace al sujeto de reconocer como vinculatorias para sí mismo esas proposiciones que él no ha creado. Positividad significa, pues, para el joven Hegel ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto” (Lukács, 1970: 49).

Sin embargo, debe reconocerse que este concepto de positividad muerta a pesar de que tiene su origen en los estudios sobre la religión, desempeña un lugar muy importante en el desarrollo de todo el pensamiento hegeliano. El tema vuelve a tomarlo en sus años de estancia en Fráncfort (1797-1800)³. En esta nueva etapa mantiene todavía algo del hinchazón místico que le caracterizaba en el tiempo que estuvo en Berna, por ello, hay que decir que al menos encuentra la idea de totalidad concreta en el seno de categorías filosóficas, así sea, simplemente como camino a la vida religiosa (*Ibid.*: 235). Una cosa que no puede pasarse por alto es que Hegel en este período empieza a mostrar una viva preocupación por las contradicciones presentes en la sociedad burguesa. Ahora bien, en cuanto a la superación de estas contradicciones sociales imagina que la solución debe venir de una nueva religión superadora del cristianismo.

“Las ilusiones de poder superar las contradicciones de la sociedad burguesa en el seno de esa sociedad misma no sólo refuerzan la tendencia básica idealista general de la filosofía hegeliana, sino que cobran especial expresión precisamente en el terreno de la religión” (Ibid.: 243).

² “Una fe positiva es un sistema de proposiciones religiosas que pretende tener verdad para nosotros por el hecho de sernos impuesto por una autoridad sin que podamos negarnos a someter a ésta nuestra fe. En este concepto se presenta ante todo un sistema de verdades religiosas que tienen que ser aceptadas como verdades independientemente de nuestro juicio, proposiciones que seguirían siendo verdades aunque ningún hombre las hubiera conocido nunca, aunque ningún hombre las hubiera considerado nunca verdaderas, y que, en este sentido, se llaman a menudo verdades objetivas; tales verdades se nos imponen entonces como verdades también para nosotros, como verdades subjetivas” (Lukács, 1970: 49).

³ A pesar de que este período se caracteriza por ser uno de los más oscuros del pensamiento hegeliano, inclusive el de menor producción intelectual, se encuentran elementos que permiten vislumbrar su método especulativo. “En el Hegel del período de Fráncfort, sistema y método se encuentran en contradicción, y la marcha del filósofo hacia la dialéctica se encuentra en la línea del desarrollo de su método contra sus intenciones sistemáticas” (*Ibid.*: 235). Un reflejo de esto es la siguiente cita de Hegel retomada por Lukács: “Pero la naturaleza viva es eternamente diversa del concepto de la misma, y, con ello, lo que para el concepto es mera modificación, mero caso, superfluidad, se hace necesidad y vida, y tal vez lo único natural y hermoso” (*Ibid.*: 238).

A partir de este período puede advertirse que la dificultad primordial para Hegel derivaba de esa escisión entre *lo interno* y *lo externo* y que, entonces, la solución a esta división debía venir de la conciliación de los dos elementos, aún cuando ésta viniera de la religión. En esta etapa, además de identificar la positividad con la religión, Hegel asimiló la positividad con “toda doctrina y todo mandamiento [...] susceptible de hacerse positivo” (*Ibid.*: 241); por tanto, da lo mismo hablar de una fe positiva que referirse a una ley o un ordenamiento positivo, incapaces de adaptarse a las nuevas circunstancias sociales y de dar respuesta a las aspiraciones de los sujetos. El problema real que se plantea es el de la libertad humana en situación y contexto.

Cuando Hegel vuelve a hablar de la positividad en el prólogo de su obra (FD), en esencia no varía mucho de la significación que tuvo en la fase temprana de su pensamiento. Básicamente, lo que está en juego es la tensión entre *lo interno* y *lo externo*. En cuanto al calificativo de “muerta”, de ningún modo es fortuito, aparece tal cual en el prólogo de FD. Al referirse Hegel al espíritu de la historia (*Geist*) como el *espíritu vivo* existente para sí (§ 151) afirma por contraste su sentido opuesto, es decir, la positividad muerta. La positividad muerta, entonces, resulta ser un momento del cual el espíritu debe liberarse para devenir en una voluntad infinita en sí y para sí, cuyo objeto ya no es distinto de sí, pues a través del objeto puede reconocerse a sí misma.

Hegel admite que esta positividad debe ser un momento en el despliegue que tiene el concepto de libertad; pero es sólo eso, un momento, cuya verdad objetiva está determinada por el momento de la realización efectiva de la libertad en el mundo objetivo. Esta positividad está llamada a superarse.

La *Aufhebung* o superación⁴ interesa a Hegel por la relación que tiene ésta con el fenómeno de la violencia. Hegel es uno de los pensadores que considera de modo sistemático el problema de la violencia. No en vano el papel que Hegel atribuye a la guerra es de ser “la partera de la historia”. La oposición entre individuos o la oposición entre la voluntad individual y voluntad general, sugiere Hegel, no desaparece, sino que está llamada a superarse en un estadio superior que permita que ambos extremos se mantengan en este estadio y a su vez, cada uno pueda conservarse en sí (§ 185, 1).

⁴ En el sistema hegeliano la lucha inevitable entre un término y otro no significa la aniquilación de ninguno de los dos términos, sino la superación de ambos términos en un estadio superior (*Aufhebung*). Recuérdese que ambos términos constituyen momentos distintos de la realidad del concepto, sin embargo, la aparente sobreposición de uno de ellos (*Aufhebung*), contiene a su vez su realización dentro de la unidad superior del concepto.

Lo sagrado en René Girard

Es hora de considerar el planteamiento de este otro pensador que se anunció en las primeras líneas y que estudia a fondo el tema de la violencia; se trata de René Girard (1923)⁵. En su obra *La violencia y lo sagrado*, pone la violencia como un hecho fundador de la cultura. Más allá de ser un dato aislado y ocasional como se entiende comúnmente, la violencia debe considerarse como un elemento constitutivo del hombre y de las comunidades. De ahí la importancia de establecer el paralelo entre Hegel y Girard.

Al menos en dos de sus obras, *La violencia y lo sagrado* y *Orígenes de la cultura*, Girard habla de *lo sagrado*. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, en cambio, no habla de *lo sagrado*, sino de *lo trascendente*, sin alejarse por eso, de un mismo hilo conductor. Lo sagrado se constituye en el fundamento y cohesionador de las sociedades primitivas. La violencia adquiere la forma de lo sagrado y es a través de lo sagrado que la violencia se plasma en el conjunto de instituciones que regulan las comunidades. En principio, se manifiesta a través de un sistema sacrificial, con el tiempo, los cultos sacrificiales van diferenciándose del culto inicial y a la postre, éstos se transforman en ritos y en mitos. De esta forma, se llega a instituciones más complejas como por ejemplo, el poder político, que guarda aparentemente una distancia abismal con el trasfondo sagrado que le sirve de origen. La violencia se vale de una cantidad de mediaciones para no salir del corazón de las comunidades, ésta nunca se suprime, sin embargo, su carácter fundador se oculta y va dejando tras de sí una espesa bruma que hace cada vez más difícil rastrear el origen violento de las instituciones.

Girard se puso en la tarea de recoger una infinidad de testimonios perdidos, incompletos, velados, que se encontraban refundidos en otros registros históricos como mitos y ritos y posteriormente, en las tragedias, para demostrar la existencia de un hecho empírico no demostrable empíricamente, pero no menos cierto. Poniendo como ejemplo la teoría de la evolución de las especies, el hecho empírico sobre el cual se basa esta teoría, es decir, la evolución, no se puede establecer exactamente y para ello, hay que valerse de una cantidad de variables, cuyo factor común ni

⁵ Crítico literario, historiador y filósofo francés. En 1963 publicó su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. Su interés inicial fue analizar a través de grandes maestros de la literatura universal la importancia de la *mimesis* (la imitación) en las relaciones interpersonales. Luego, constató que esta misma teoría de la *mimesis* en crítica literaria podía servir para analizar el papel de la violencia en las sociedades primitivas que se fundamentaban en lo sagrado; y que, por tanto, podía servir también para comprender el fenómeno de la violencia en las sociedades contemporáneas. Profesor de numerosas universidades. Se creó un *Colloquium over Violence and Religion* con el objeto de investigar y discutir los temas relacionados con su obra.

siquiera es determinable. Para probar la validez de su teoría, Girard aplicó de manera muy rigurosa su método comparativo a indicios que descubrió en textos literarios antiguos y también en distintos hallazgos etnológicos. En su opinión, ésta base se mostraba más que suficiente para sustentar el valor científico de su teoría (2006: 157-185).

Sus investigaciones lo llevaron a constatar otra teoría, la de la mimesis. Desde luego, esto no es un tema nuevo. Los antiguos griegos, puede probarse, se ocuparon de él en sus disquisiciones filosóficas. Sin embargo, conserva su actualidad, debido a que aún puede darnos las respuestas a preguntas tales como el papel que juega la violencia en las interacciones humanas y propiamente hablando, la función que tiene la violencia en la constitución de las sociedades contemporáneas. Un fenómeno que se creyó había sido superado y que verdaderamente está lejos de ser así. La violencia no es eliminable, en tanto constituye un elemento estructurante del hombre; por este hecho, debe admitirse que existe la violencia, que debe conocerse y, por supuesto, que hay que aprender a transformarla. Las sociedades primitivas conocieron la gran fuerza que contenía, supieron exorcizarla a través de lo sagrado y aprovecharla para fundamentar su orden social; hoy en día en cambio, supuestamente, ante a un grado de civilización más alto, no sabemos qué hacer con ella. Por esto, Girard ha motivado un nuevo interés por comprender la violencia, consciente que contiene posibles respuestas a muchas de las problemáticas actuales.

Girard toma cierta distancia de Freud y no sólo de éste, sino de toda la corriente del psicoanálisis que pretende ver a la violencia como una suerte de instinto o fuerza descontrolada que acerca el hombre a los animales. La etología puede rebatir de forma contundente esta presunción. En el caso de los animales, el instinto de conservación de la especie, le avisa cuando está en combate con otros individuos de su propia especie que detengan la lucha, para evitar que el vencido sea finalmente fulminado. En el caso de los seres humanos no ocurre igual. Girard pone en evidencia ciertos *actos unánimes de violencia* en las comunidades primitivas, en los que toma parte toda la comunidad. En ellos tiene lugar una descarga irremisible de la furia de toda la comunidad sobre uno solo de sus miembros. Estos actos de violencia, sirven también para constituir un orden cultural; este recurso de la violencia empieza a diferenciarse en dos tipos en tanto que la violencia misma empieza a regularse; por un lado, hay una violencia positiva buena, de ésta hacen parte los sacrificios propios de un culto religioso, que sirven para conjurar la arremetida de la violencia en la comunidad. A veces se escoge un animal, pero otras veces puede ser un miembro del grupo, que hace de *chivo expiatorio* y toda la comunidad toma parte del acto sacrificial. De esta forma, se cree expulsar o contener la violencia *fuera* del grupo de modo

que no dañe a ninguno de los miembros. Este uso positivo de la violencia, en cierto sentido, sirve para mantener en sus mínimas proporciones la violencia dentro del grupo; se caracteriza, además, porque en manos de la comunidad se constituye como pleno derecho. Por otro lado, hay una violencia negativa. Este uso de la violencia debe repelerse. Aparece en medio de dos individuos rivales, y no se busca más que el sometimiento del contrario, incluso a costa de la propia vida. Lo primero que se pone en juego es la diferencia entre los dos adversarios. Según Girard esta lucha lejos de llevar a una diferenciación entre los sujetos, los lleva más bien a una *reciprocidad violenta*, es decir, a una tensión en la que los individuos se identifican y pierden las diferencias entre sí⁶. Después de que se ponen en juego las diferencias de los rivales, viene también la pérdida de todas las diferencias y lo que es peor aún, la derogación de la distinción fundamental entre una violencia positiva y una negativa. La amenaza de todo el orden cultural trae consigo la *crisis sacrificial* y con ello, la terrible propagación de la violencia negativa a todos los miembros de la comunidad. La única manera de resolver esta crisis sacrificial es que la comunidad vuelva a ejecutar un acto original de violencia, para que pueda ratificarse como acto fundador del orden social⁷.

De hecho, hay una ausencia de conciencia en el uso de la violencia y en sus reales consecuencias. Se ignora por completo su dinámica. Por eso Girard insiste en que la violencia se trata de un patrón de conducta irracional. La violencia niega la posibilidad al individuo de tomar conciencia de sí como sujeto pensante, ya que la mayoría de estos actos unánimes de violencia permanecen impenetrables a la razón, esto no se supedita a ese pintoresco orden de lo sagrado de las comunidades primitivas, sino que se extiende también al conjunto de instituciones fruto de la modernidad, que no ostentan un origen menos violento que el de los primeros cultos sacrificiales. En últimas, hay que admitir, que el individuo no puede hacerse consciente de sí a pesar de que toma parte de una voluntad general, que se supone constituye un orden racional objetivo.

Lo anterior, lleva también a pensar en la relación de *interno-externo* en los dos tipos de violencia. Lo sagrado en Girard recalca una dualidad entre lo interior y lo exterior, del mismo modo, que una escisión entre lo inmanente y lo trascendente. Recuérdese que lo sagrado en estas sociedades es algo de lo cual la comunidad prefiere mantenerse separada, nunca tan lejos que no pueda recibir sus efectos bienhechores, pero tampoco tan

⁶ Los hombres al comienzo son diferenciados y distinguidos por el orden cultural, luego son confundidos por la violencia recíproca en una masa común. Cfr. Girard (1995: 328).

⁷ "El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo de la violencia ritual, creadora y protectora" (*Ibid.*: 151).

cerca que a todo momento la violencia sea una amenaza latente para el orden social. En la comunidad primitiva el orden social no se constituye, precisamente, sobre una unidad simple con lo sagrado, todo lo contrario, estos hombres establecen dos órdenes distintos, que si bien, no pierden su interdependencia, se diferencian en un nivel inmanente y otro trascendente. Este nivel trascendente los hombres prefieren reservarlo sólo para lo sagrado y, por tanto, en este nivel trascendente ponen todo aquello que en el nivel inmanente donde viven los hombres no puede ser contenido. El orden trascendente se va identificando poco a poco con lo desmedido, lo infinito, lo indiferenciado; por su parte, el orden inmanente carece todavía de una autonomía ontológica que le permita determinarse a sí mismo, por tanto, depende aún del orden trascendente para poder diferenciarse a sí mismo⁸.

El temor de los hombres es que la división entre estos dos niveles se pierda y, por tanto, lo desmedido, lo infinito e indiferenciado se tomen este mundo, porque ello implica que prácticamente el mundo de lo humano se estaría desviando del orden sobre el cual se estructura, cayendo, entonces, en una especie de limbo donde simplemente no existan más las diferencias. Así pues, el problema de la trascendencia-inmanencia para los hombres de la sociedad primitiva radica en la vaciedad de ser o puede decirse también, en el deseo de ser. Este problema se refiere a lo puramente ontológico.

El problema del deseo

El deseo de ser es mimético (Girard, 1995: 153). Hay que recordar que la reciprocidad violenta, más que diferenciar los rivales que se implican en ella los aproxima haciéndolos similares entre ellos; lo mismo hace con los demás miembros de la comunidad. De hecho, el restablecimiento del orden social y en ese sentido, de todas las diferencias en medio de la comunidad prosigue a un acto unánime de violencia ejercido por toda la masa, menos uno, en este caso, el que es escogido como víctima propiciatoria; éste es, realmente, quien absorbe todas las diferencias, por eso, se identifica con lo sagrado. Por decirlo así, la comunidad paga un tributo a lo sagrado por la trasgresión cometida y lo sagrado retribuye este culto con la restauración de la paz y el bienestar de la comunidad. Las diferencias en el orden cultural, puede decirse, se encuentran a salvo, al menos, por un momento.

⁸ "Tan pronto se franquean los límites de la comunidad, entramos en la sacralidad salvaje que no conoce límites ni fronteras. A este reino de lo sagrado pertenecen no sólo los dioses y todas las criaturas sobrenaturales, los monstruos de todo tipo, los muertos, sino también la naturaleza con tal de que sea extraña a la cultura, el cosmos y hasta los demás hombres" (*Ibid.*: 277).

Este deseo de ser, está mejor tratado en *Mentira romántica y verdad novelesca*⁹. Girard resalta el papel central que desempeña el *deseo triangular* que sirve de base a la teoría de la *verdad novelesca*. La novela fue uno de los géneros literarios que tardó más tiempo en implantarse, teniendo su mayor auge en la edad moderna gracias a la invención de la imprenta. Con la aparición del *Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes Saavedra, se dio un paso del clásico romance (v. g. *Amadís de Gaula*) a lo que han llamado los críticos literarios el *anti-romance*. El *Quijote* es una desmitificación de los ideales caballerescos de la edad media. Para Girard esta innovación en la novela es clave, pues deja en evidencia el carácter mimético de las relaciones humanas.

“El poder creador del padre de la novela moderna es tan grande que se proyecta sin esfuerzo sobre todo “el espacio novelesco”. No hay idea alguna en la novela occidental cuyo germen no esté presente en Cervantes” (Girard, 1963: 40).

Ello, no obsta que Girard haya ampliado su estudio a otros autores tales como Flaubert, Stendhal, Marcel Proust y Fedor Dostoiewski; antes bien, pudo confirmar su teoría del deseo mimético presente en la novela.

El *Quijote* desea alcanzar el ideal caballeresco, esto es, ganar glorias militares y conquistar el amor de su dama, para ello, emula las hazañas de *Amadís de Gaula*. El *Quijote* pone de presente el carácter mimético del deseo; *deseamos un objeto porque hay otro que ha puesto su deseo sobre ese mismo objeto*; y por ello, ese otro se convierte en nuestro modelo de deseo y su deseo indica los objetos hacia los cuales debemos dirigir nuestro propio deseo¹⁰. *Deseamos algo porque alguien más lo desea* (Girard, 1995: 152). Por supuesto, que el objeto del deseo es importante, pero en la *relación triangular* que se establece entre el modelo, su emulador y el objeto del deseo, lo que realmente dota de un valor trascendente al objeto del deseo es la relación entre el modelo y el emulador (Girard, 1963: 7-40). Ahora bien, este primer deseo puede identificarse como el deseo particular que se *metamorfosea* y se convierte en *deseo metafísico*, toda vez que los deseos particulares en realidad lo que hacen es concretizar un deseo primordial que es ser Otro (*Ibid.*: 63-71).

⁹ Aunque, realmente *Mentira romántica y verdad novelesca* fue el primer estudio publicado de René Girard en 1961.

¹⁰ “Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa del individuo: ya no elige los objetos de su deseo, es Amadís quien ha de elegir por él. El discípulo se precipita hacia los objetos que le señala, o parece señalarle, el modelo de toda caballería. Llamaremos a todo modelo el *mediador* del deseo. La existencia caballerescas es la *imitación* de Amadís” (Girard, 1963: 7). En *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard habla de dos clases de mediaciones, una interna y otra externa; la interna es aquella que se establece en una mayor proximidad entre el modelo y su emulador y la externa, es aquella que pone cierta distancia entre estos dos sujetos de la relación mimética.

Esta relación entre el modelo y su discípulo es ambigua, por eso entre ambos surge casi simultáneamente una tensión a partir de la cual el modelo se convierte en un obstáculo para el discípulo en la satisfacción del deseo y a su vez el modelo ve a su discípulo como un rival indigno; de ese modo, se implanta entre ellos una reciprocidad violenta que Girard caracteriza como una enfermedad ontológica que se expande a todos los seres (*Ibid.*: 73-84).

La subjetividad

Lo que está detrás del deseo es en realidad, un vivo deseo de reconocimiento¹¹; a la postre un deseo de ser. Cuando el deseo se pone en función de la particularidad, más fácilmente el sujeto puede ceder a la tentación del *orgullo* (1963: 41-61), es decir, sucumbir a la reflexión abstracta de sí mismo. Cuando la subjetividad no está *referenciada a*, es decir, en aquellos casos que la subjetividad prescinde de la mediación de los demás para poder determinarse se constituye una profunda brecha entre moralidad y vida ética. No hay peor falacia que creerse original y que no se necesita de nada para determinarse a sí mismo. Esta *ipseidad*, esta identidad con base en la mera reflexión de sí, como una unilateralidad formal, es una de las patologías que tiene que padecer la cultura actual. La contrapartida de la mismidad es la intersubjetividad; no hay subjetividad si no hay una intersubjetividad. Hegel afirma que la moralidad no puede prescindir de las relaciones éticas, de hecho, la voluntad particular únicamente puede realizarse en la medida que entra en relación con otras voluntades

¹¹ La filósofa Judith Butler, en su libro *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*, propone establecer la relación entre deseo y reconocimiento. Afirma, que el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no es resuelta en la identidad. Según Butler, el deseo humano se distingue del deseo animal (instinto) en virtud de su reflexividad (1999: 33). Por tanto, el deseo humano tiene sus propios requisitos o mejor dicho, la autoconciencia pone sus propios requisitos a la experiencia del deseo (*Ibid.*: 32). El deseo es siempre deseo de algo que es *lo otro* y a la vez manifiesta un deseo propio de la autoconciencia por expandirse (*Ibid.*: 34). Pero estas dos modalidades del deseo se excluyen mutuamente; pues cuando deseamos algo más, es decir, eso otro, nos perdemos a nosotros mismos; y a la vez, cuando nos deseamos a nosotros mismos, entonces, perdemos el mundo. El deseo cumple, por tanto, un sentido de limitación de la conciencia sensible. De una primera confrontación que tiene la conciencia sensible en la inmediatez de sus deseos con la alteridad, la satisfacción de los deseos revela una manera capaz de admitir en sí la interdependencia y a través de la cual la conciencia puede ganar más en identidad (*Ibid.*: 35). Aquí hace notar Butler un punto clave de la transición que tiene la conciencia sensible a la autoconciencia. El deseo se vuelve deseo-para-otro-deseo (*Ibid.*: 42). El deseo en la autoconciencia llega a la existencia gracias a que este deseo ya se encuentra en otra autoconciencia. No existe otra mediación. La verdadera satisfacción del deseo consiste en ser encontrado en un objeto que refleje la estructura reflexiva del deseo en sí, es decir, en otra autoconciencia (*Ibid.*: 40). La verdad de la autoconciencia es otra autoconciencia y se representa lógicamente como la apropiación del objeto del deseo (*Ibid.*: 41-42). Sin embargo, Girard revalúa esta postura en su nuevo libro *Clausewitz en los extremos*. Ver: "Clausewitz y Hegel". *Clausewitz en los extremos* (2010) pp. 57-89.

particulares a la vez que la eticidad¹² sólo puede alcanzar su finalidad a través de la moralidad, es decir, en el despliegue de la voluntad particular (§ 207).

Respecto a la subjetividad, es decir, al desarrollo de la particularidad, no puede prescindirse de un sistema de eticidad, pues a través de éste, la voluntad puede alcanzar una existencia en sí y para sí, es decir, una existencia objetiva a través del derecho y de las instituciones sociales por las cuales se determina a sí misma. La voluntad subjetiva encuentra en la voluntad sustancial un contenido que no le resulta ajeno a sí, sino todo lo contrario, por ser la voluntad sustancial lo racional en sí y para sí, la voluntad subjetiva se ve reflejada en esta voluntad sustancial y, por tanto, se siente parte de toda esa realidad. Para Hegel esta escisión entre lo interno y lo externo pierde toda validez, pues, aunque ambos elementos se diferencian, también se articulan.

Con respecto a esta relación entre la violencia y lo sagrado en René Girard y la positividad muerta en Hegel, esta división entre lo trascendente y lo inmanente en la sociedad contemporánea quedaría supuestamente superada. El pensamiento contemporáneo afirma absolutamente lo inmanente y como consecuencia de esto, lo trascendente tiende necesariamente a debilitarse, o más radicalmente, a anularse; ya no es legítimo hablar de positividad muerta y mucho menos de *lo sagrado*; de nada vale seguir remachando sobre la diferencia entre lo interno y lo externo, al fin y al cabo, todo resulta ser inmanente.

¿Sociedades salidas de la religión?

La concepción de la violencia en lo sagrado está bien para un pensamiento que piense en la dualidad de un orden interno y un orden externo, pero no para el pensamiento inmanente que revela la filosofía hegeliana, pensamiento que deviene en un sistema racional y no es ajeno a la realidad concreta. Esta posición sorprendentemente resulta ser compartida por la filosofía contemporánea¹³.

Las *sociedades salidas de la religión*, como lo ha sostenido el pensador francés Marcel Gauchet, ya no tienen a lo sagrado como fundamento. Si ya no vale la pena hacerse preguntas por lo sagrado es necesario hacerse la contra-pregunta por aquello que, supuestamente, debería reemplazarlo. En los últimos decenios, después de la caída del bloque soviético, han revivido

¹² Sistema de mediaciones sociales que Hegel identifica con la familia, luego con el mercado y finalmente, con el Estado y que encuentra el individuo en su desarrollo.

¹³ Más concretamente Gilles Deleuze y Félix Guattari.

los movimientos nacionalistas, también hemos sido testigos de cómo estos movimientos han sido cooptados por grupos religiosos fundamentalistas¹⁴. Estos grupos, generalmente, imbuidos por una perspectiva dualista de la realidad, ven lo externo como una amenaza real para su propio mundo y, por esto, la *yihad* o guerra santa constituye un uso legítimo de la violencia para combatir la principal encarnación del mal y de la violencia para su mundo, es decir, 'occidente'. Cuando se habla de 'occidente' no puede hacerse a un lado todo lo que representa: un estilo de vida, una forma de organización social y política, una religión, entre otros.

A occidente le es imposible deslindarse por sí de todo lo que representa lo sagrado, por el sólo hecho de que occidente representa la personificación de la violencia para los fundamentalistas islámicos; occidente está, por decirlo así, *bañado de lo sagrado* (Girard, 1995: 277). En un pensamiento religioso y, por ende, sacrificial, occidente se identifica por antonomasia, con la víctima propiciatoria (*chivo expiatorio*). Este resurgir del pensamiento religioso no es excepción en occidente, al reivindicar una visión dualista del mundo y ver en *lo otro* a un enemigo absoluto entra en una clarísima reciprocidad con 'oriente'¹⁵.

Esta época es testigo del retorno de la reciprocidad violenta¹⁶ a un mundo que se ha caracterizado últimamente como *aldea global*¹⁷. Esta vez los dos rivales pertenecen a dos universos distintos y tienen dos visiones del mundo completamente diferentes: occidente y el mundo islámico. Empero, si por un lado debe admitirse el retorno de la reciprocidad violenta entre dos rivales, por otro, hay que recalcar la relación existente entre el deseo y el reconocimiento. De fondo lo que está en juego es el deseo de ser.

¹⁴ Como el caso de Irán con la declaración de la Revolución Islámica en 1979.

¹⁵ "Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de «olvidar» la violencia fundadora, de perderla de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia *esencial* regresa a nosotros de manera espectacular, no sólo en el plano de la historia sino en el del saber". (Girard, 1995: 334). Pero, igualmente desde la otra orilla, es decir, el plano religioso, tampoco es posible establecer una sola posición con respecto al problema de la violencia que ha nacido al interior mismo de las religiones; la reflexión lejos de conducirnos a una posición unilateral nos lleva a considerar las múltiples miradas de un problema universal. La verdad de la violencia sagrada y su superación no es posesión de una sola tradición religiosa, por tanto, no hay justificación por *supersesionismo*, más bien, es cuestión del lenguaje que debemos usar. Cfr. Kirwan (2009: 128).

¹⁶ La atrocidad de los ataques del 11 de septiembre puede verse como una explosión masiva de rivalidad mimética con alcances a escala planetaria, de la cual el Islam es apenas una expresión sintomática. El extremismo islamista es ejemplo de un retorno de lo sagrado arcaico, para el cual 'occidente' no estaba preparado, particularmente cuando se consideran las actitudes que toma el extremismo frente a la muerte y el martirio de sus militantes (*Ibid.*: 129-130). Para René Girard el terrorismo islamista no es "medieval", ni siquiera islámico, sino un exacerbado deseo de convergencia, que Girard llama "rivalidad mimética a escala planetaria". Cfr. Kirwan (2009: 198).

¹⁷ Término introducido, posiblemente, por el filósofo canadiense Marshall McLuhan para hacer referencia al crecimiento potencial de la interconectividad humana a escala global, que fomentaría un nuevo estilo de vida en toda la sociedad humana, muy parecido al de una aldea. Es decir, con una profunda interrelación de los seres humanos en todo el mundo.

El paso de *lo sagrado* a la ética

La pregunta ahora es acerca de las reglas de juego. ¿Cuáles deben ser las reglas de juego entre estos dos oponentes? La primera regla, ciertamente establece el reconocimiento del otro¹⁸. Una segunda regla, quizá sea la búsqueda de un espacio de reconocimiento.

En Hegel, la sociedad civil propicia este espacio de reconocimiento a través de la mediación de otros, en donde la subjetividad llega a su pleno derecho, entrando en relación y siendo reconocida por una subjetividad semejante a ella, es decir, por un sujeto en pleno ejercicio de su libertad¹⁹. El reconocimiento debe ser mutuo. Siendo así ¿cuál sería, entonces, el espacio más adecuado para que pueda darse este mutuo reconocimiento entre los sujetos? Sin lugar a dudas, el *espacio público*. Éste espacio público no establece una relación excluyente entre lo interno y lo externo en tanto que los dos elementos coinciden en él.

Zygmunt Bauman (2005) afirma que el reconocimiento de la subjetividad y de las diferencias no es nada, sino se acompaña de unos “agentes solidarios” que estén dispuestos a “pelear” por el bien de las diferencias. “La tolerancia como «mera tolerancia» está moribunda. Puede sobrevivir sólo bajo la forma de solidaridad”²⁰.

La necesidad de reconocimiento universal del derecho a la diferencia precisa del concurso de los otros, ya que ninguno de éstos, por más diferente que sea a su propio riesgo puede poner en peligro este derecho.

En principio, el orden ontológico y social se configuró a partir de lo sagrado; no obstante, el hombre moderno debe buscar este fundamento en otro lugar; y seguramente, este lugar lo constituye la ética. La evolución

¹⁸ Como se ha señalado, Girard reevalúa esta posición mostrando que esta escalada a los extremos, después de hacer una lectura atenta de Clausewitz, se convierte en una reciprocidad absoluta entre los adversarios que amenaza no sólo con la anulación del otro, sino con acabar la vida en todo el planeta. “El combate a muerte es aquí más que mero deseo de reconocimiento. No es una dialéctica de amo y esclavo, sino *un combate sin tregua entre dos gemelos*” (Girard, 2010: 62-63). El pensador polaco Zygmunt Bauman llega a unas conclusiones muy parecidas a las de Girard en relación a la absolutización del conflicto. Para Bauman, la búsqueda de reconocimiento se eleva a nivel de grupo y pasa a configurarse como una “guerra de reconocimiento”. “La lógica de las «guerras de reconocimiento» impulsa a los combatientes a absolutizar la diferencia”. (Bauman, 2006: 72).

¹⁹ En *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel aborda las tres esferas institucionalizadas de la vida en común, que son: la familia, la sociedad civil y el Estado; más específicamente en la sección que trata sobre la eticidad.

²⁰ “No es suficiente la satisfacción de que la diferencia del otro no limite o dañe la mía – pues algunas diferencias, algunos otros, propenden muy evidentemente a restringir y lastimar. Sobrevivir en mundo de contingencia y diversidad es posible a condición de que cada diferencia reconozca la otra diferencia como la condición necesaria para la preservación de sí misma. La solidaridad, en contraste con la tolerancia, su versión más ligera, implica la disposición de pelear; y unirse a la batalla por el bien de la diferencia del otro, no de la propia. La tolerancia se centra en el ego y es contemplativa; la solidaridad se orienta a lo social y es militante” (Bauman, 2005: 339).

histórica del principio de particularidad ha llevado al surgimiento de este espacio público como medio de realización de la libertad individual. Actualmente, el espacio público constituye el principal fundamento en la construcción de *lo público*, donde esta libertad individual se hace valer esencialmente por medio de otros.

Esta concepción de lo público significa la escisión interna de la unidad que ejerce lo sagrado sobre el grupo, la inclusión de nuevos actores sociales supone la aparición de un sistema de dependencia multilateral mediado por las necesidades individuales y la satisfacción de estas necesidades, que Hegel conceptuó como la sociedad civil. La subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo se entrelaza a la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos los individuos (§ 183); de tal modo, el individuo puede darse una realidad, esto es, entrando en la existencia social (§ 207).

El surgimiento de estos nuevos actores y la interacción entre éstos implica el surgimiento de escenarios a mayor escala, que superan, incluso las fronteras nacionales. Esta interacción crece a nivel acelerado, poniendo retos enormes a las estrechas legislaciones de los Estados modernos. La tendencia general es la búsqueda de nuevas formas de cooperación internacional para enfrentar problemáticas a escala global, que van desde el orden ambiental hasta el tema de la seguridad, así como la entrada en vigor de diversos protocolos, por ejemplo, sobre Responsabilidad Social Empresarial (RSE), que ofrecen los criterios éticos necesarios frente a los valores y bienes que se consideran de la incumbencia de todos.

Conclusiones

Hay que decir que esa primera unidad impuesta por lo sagrado, aún carente de un desarrollo de la particularidad del individuo pasó necesariamente por la escisión de sí, para volver con fuerza infinita y hacer posible la realización de la libertad del sujeto en sociedades complejas. El hecho religioso, como principal modelador de las formas y prácticas sociales, es objeto en este tiempo de transformación, asumiendo el carácter de ética y dando paso a la construcción del espacio público.

El concepto de espacio público más que reflejo de una necesidad racional tiene su origen en condiciones materiales concretas, responde a la necesidad de explicar el juego de fuerzas que se da entre lo idéntico y lo otro en el proceso de socialización de los seres humanos, donde la violencia ocupa un lugar importante, pero que en las sociedades modernas imposibilita el *estar juntos*, poniendo también en peligro la vida en este planeta, dado el alcance incalculable que ostentan las armas de destrucción masiva. ¿Cuál

debe ser el alcance de la ética en estos tiempos?; ¿dónde debe buscarse un principio universal que sustente la necesidad de vivir juntos y más aún, respetar la vida en este planeta? Es muy difícil que los hombres puedan librarse de sus pretensiones universalistas, sin embargo, la universalidad de la diferencia o la *identidad de la diferencia* –como afirma el profesor Jorge Aurelio Díaz– tal vez sea el enfoque que todavía nos hace falta hacer.

El presente artículo ha dejado en claro que no puede hablarse de una ruptura, sino de una evolución del hecho religioso, como efecto de las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales del mundo contemporáneo. El paso de la positividad muerta de la religión a la construcción del espacio público no niega la existencia anterior de la ética, lo que lleva a una nueva pregunta, si no es necesaria, entonces, otra ética. Antes de afirmar que puede tratarse de una ruptura de la ética, quizá sea mejor constatar si no se trata, más bien, de una nueva dimensión de la ética que precise de nosotros la concepción de un mundo compartido.

Bibliografía

- AMENGUAL, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- _____. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- BOLÍVAR, I. et al. (1997). “El papel de las ONG en la sociedad civil: la construcción de lo público”. [Versión electrónica]. En: *Controversia*, Vol. 170. Santafé de Bogotá: CINEP.
- BUTLER, J. (1999). *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1999) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- DÍAZ, J. (2009). “Lo absoluto del saber absoluto”. [Versión electrónica]. En: *Eidos*, No. 11. Barranquilla: Universidad del Norte.
- GIRARD, R. (1963). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz editores.
- HEGEL, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhuri, S.A.
- HEYMANN, E. (2007). “La crítica de la visión moral del mundo”. [Versión electrónica]. En: *Ideas y valores*, No. 133. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KIRWAN, M. (2009). *Girard and theology*. Londres; New York: T & T Clark.
- _____. (2009). *Political Theology. An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press.
- LUKÁCS, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- MCLUHAN, H. M. (1968). *War and peace in the global village*. New York: McGraw Hill.
- RODRÍGUEZ, J. (2008). “El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel”. [Versión electrónica]. En: *Lógoi. Revista de Filosofía*, No. 13, Año 10. Caracas:

Universidad Católica Andrés Bello.

ROSENFELD, D. (1989). *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.

TAYLOR, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.