

El contrato social en Rousseau. Un análisis a partir de la teoría mimética girardiana

The Social Contract in Rousseau. An Analysis Based on Girardian Mimetic Theory

María de Los Andes Valenzuela Corales

Universidad Católica del Maule, Chile

marie.valenz.86@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6047-4422>

Recepción: 01 Septiembre 2021

Aprobación: 01 Diciembre 2021



Acceso abierto diamante

Resumen

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se desarrollaron sucesivas reformulaciones del contrato social a partir de la propuesta hobbesiana, categorizadas hoy en día bajo el rótulo de contractualismo clásico. Dentro de tales propuestas se sostiene que fue con Rousseau con quien el contrato social alcanzó su momento de plena madurez, racionalizándose y profundizándose sus consecuencias democráticas. Así pues, el contrato social es –dentro de la filosofía política– el elemento más significativo para sustentar la teoría del Estado moderno. Sin embargo, una importante consecuencia de dicha teorización es el hecho de que el nascente Estado moderno detente para sí el monopolio de la violencia. Así pues, es posible que un oscuro trasfondo de violencia se oculte tras la formulación contractualista. El artículo que sigue pretende desarrollar un análisis de la teoría del contrato social, particularmente en la formulación de Rousseau, a partir de la teoría mimética de René Girard, con el objetivo de encontrar en su obra más representativa, *El contrato social*, rastros de la violencia mimética y el mecanismo de chivo expiatorio planteados en la teoría girardiana.

Palabras clave: Chivo expiatorio, Contractualismo, Estado, Teoría mimética, Violencia.

Abstract

*Throughout the seventeenth and eighteenth centuries, successive reformulations of the social contract developed from the Hobbesian proposal, categorized today under the label of classical contractualism. Within such proposals, it is argued that it was with Rousseau that the social contract reached its moment of full maturity, rationalizing and deepening its democratic consequences. Thus, the social contract is -within political philosophy- the most significant element to support the theory of the modern state. However, an important consequence of this theorization is the fact that the nascent modern State holds for itself the monopoly of violence. Thus, it is possible that an obscure undercurrent of violence is hidden behind the contractualist formulation. The following article aims to develop an analysis of the social contract theory, particularly in Rousseau's formulation, based on René Girard's mimetic theory, with the objective of finding in his most representative work, *The Social Contract*, traces of the mimetic violence and the scapegoat mechanism proposed in Girard's theory.*

Keywords: Scapegoat, Contractualism, State, Mimetic Theory, Violence.

1. Introducción

La idea de que un pacto o contrato es el fundamento y la garantía de legitimidad del poder político es una formulación de larga data. Desde los sofistas –por ejemplo, Protágoras–, se esbozó a partir de una concepción mítica la idea de que una especie de contrato social es fundamento de las leyes, dado que Zeus había dotado a todos los hombres, y no solo a algunos, del sentimiento de justicia.^[1]

Se anticipa desde entonces una teoría que comienza a tomar forma más definitiva hacia fines del siglo XIII, con la filosofía escolástica acerca del Estado y la noción de *pactum subiectionis*,^[2] ideas que se nutren del significativo trabajo de autores como Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Grocio o Samuel Pufendorf, hasta llegar al contractualismo clásico de los siglos XVII y XVIII, representado por el pensamiento de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.^[3]

Ahora bien, es particularmente con el pensamiento de Rousseau (1712- 1778) que se considera que el contractualismo alcanzó un momento de madurez, pues, tal como estima Recasens, “representa la culminación del desarrollo de una problemática, de un pensamiento político, que empezó a crecer en el siglo XII”.^[4] La teoría de Rousseau es congruente con el ambiente de su siglo, pues el contrato perdió sus dimensiones puramente histórico-positivas y se racionalizó, cobrando plenitud sus consecuencias democráticas.^[5]

No obstante, si bien la tesis contractualista reaparece con insistencia (incluso en nuestros días, bajo el rótulo de contractualismo contemporáneo y en función de distintas corrientes filosóficas), no es menos cierto que habitualmente esta ha sido foco de críticas diversas y “de violentos y perseverantes ataques”.^[6] Con particular interés vemos aquellas críticas que identifican como rasgo distintivo del contractualismo clásico la racionalización de ciertas relaciones de poder y el ejercicio legítimo de la violencia por parte del naciente Estado Moderno, que se institucionalizaron a través de la figura del contrato social.

El artículo que sigue pretende desarrollar un análisis del contrato social, particularmente en la formulación de Rousseau, a partir de la teoría mimética propuesta por el filósofo, crítico literario e historiador francés René Girard (1923-2015), cuya obra se ha atrevido –con particular profundidad– “a ver en el teatro de las relaciones humanas un complejo proceso surcado por el deseo, las rivalidades, el conflicto, el sacrificio de víctimas inocentes, y en general, la violencia”.^[7]

Nuestro objetivo es encontrar en la obra más representativa de Rousseau, *El contrato social*, rastros de la violencia mimética y el mecanismo de chivo expiatorio planteados en la teoría girardiana. Tales elementos serán analizados en un primer apartado de nuestro trabajo para, en un segundo apartado, centrarnos en su búsqueda en la obra de Rousseau. Nuestra hipótesis se formula en el entendido de que las categorías girardianas de violencia mimética y chivo expiatorio pueden ayudar a una adecuada comprensión de las relaciones de violencia que se racionalizaron a partir del contractualismo clásico, particularmente en el pacto de Rousseau.

2. La teoría mimética de Girard y el mecanismo de chivo expiatorio

Profundizar en los conceptos fundamentales de la tesis girardiana no es una labor sencilla. En primer lugar, por lo difícilmente clasificable del itinerario teórico e intelectual de René Girard,^[8] quien ha escrito desde diversos campos del saber tales como la crítica literaria, la antropología, la historia o la hermenéutica bíblica, entre otros. En segundo lugar, por la falta de sistematización de sus conceptos fundamentales, pues si bien la teoría mimética se prefigura por primera vez en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961) (en sus primeros análisis de la novela y el deseo que, no obstante, todavía no se denominaba “mimético”) no podemos encontrarla sistematizada en ninguna de sus obras de modo particular.

Igualmente ocurre con la expresión “chivo expiatorio”, pues pese a que dicha noción da nombre a uno de los textos más famosos de Girard (*El chivo expiatorio*, 1982) el autor tampoco expone allí de un modo preciso ni

el alcance de la expresión ni cada una de las fases del llamado mecanismo victimal.^[9] Finalmente, también resulta desafiante el análisis de categorías políticas a partir de los conceptos girardianos, pues, pese a la amplitud de campos de aplicación de su teoría –que ha tenido un particular y provechoso rendimiento en el estudio de categorías religioso-antropológicas–, esta ha sido con menor frecuencia y de forma menos sistemática utilizada en el tratamiento de instituciones políticas, como ocurre con el contrato social. Así pues, la pregunta por un Girard político es una cuestión relativamente reciente por lo que representa cierta novedad.^[10]

Analicemos a continuación algunas nociones generales en torno a la llamada teoría mimética.

2.1. La teoría mimética

En términos generales, la teoría mimética analiza la dimensión antropológica de la violencia humana que encuentra su fundamento en el deseo y en nuestra capacidad imitativa. Para Miguel Concha:

Se trata de un modelo teórico que busca explicar cómo los seres humanos nos imitamos unos a otros en función del deseo y la intrínseca tendencia que tenemos de dominar a los más débiles, hasta el punto de llegar a la destrucción del otro, llámese chivo expiatorio, víctima sacrificial o cualquier otro subterfugio.^[11]

Ahora bien, es en *Mentira romántica y verdad novelesca*, en donde Girard formula por primera vez –desde la crítica literaria– una teoría de orden antropológico-filosófico: “la afirmación de que el hombre es un ser fundamentalmente mimético, incluso antes que un ser racional”.^[12] No obstante, tal particularidad no ha sido abordada con la profundidad suficiente desde la filosofía moderna, tributaria del solipsismo cartesiano y la autonomía absoluta kantiana. Por ello, dirá Girard, “sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo. En nuestros días, esta naturaleza es difícil de percibir, pues la imitación más fervorosa es la más vigorosamente negada”.^[13] Así pues, es más bien en la estructura de grandes clásicos de la literatura universal en donde el autor logra desentrañar los fundamentos de su teoría mimética y del deseo triangular. Concluye Gutiérrez que Girard, a partir del análisis de autores como Cervantes, Flaubert, Proust o Dostoievsky, sostiene:

La curiosa situación de que los deseos no brotan de los individuos mismos, sino de los demás [...] Nuestros deseos no parten en línea recta de nosotros mismos, o de alguna facultad nuestra, directamente hacia el objeto deseado, sino que pasan por un tercero que Girard nombra modelo o mediador. De aquí el esquema triangular de sujeto deseante modelo-mediador-objeto deseado.^[14]

A partir de tal entramado teórico, se puede explicar el devenir de la cultura, fundado en este deseo de imitación que, de un modo opuesto al pensamiento racional, nos plantea a un hombre esencialmente mimético, cuyo deseo infinito “se expresa en el hecho de experimentar radicalmente su limitación, su deficiencia de ser”.^[15]

Así pues, el concepto clave que figura en la teoría girardiana, ya desde su primera obra, es la noción de deseo. Pero se trata de una concepción en torno al deseo que “se distancia completamente de la definición solipsista y materialista”^[16] propia del pensamiento racional moderno. El deseo es mimético, por cuanto no surge de manera individual y espontánea desde el sujeto mismo para dirigirse unidireccionalmente hacia el objeto deseado, sino que emerge como “un fenómeno intersubjetivo e inconsciente”^[17] que establece un vínculo triangular entre el deseo de un tercero –el llamado modelo o mediador– el sujeto que lo imita y el objeto por ambos deseado

Sin embargo, para Girard lo conveniente es dejar de interpretar los conflictos a partir de sus objetos, por muy importante que nos parezca su valor intrínseco.^[18] En tal sentido, “existe inicialmente el objeto, según parece, luego los deseos que convergen independientemente sobre este objeto, y finalmente la violencia,

consecuencia fortuita y accidental de dicha convergencia”,^[19] esto es la concurrencia entre el deseo del sujeto deseante y su modelo o mediador.

En tal sentido, sostendrá Girard que:

El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo.^[20]

De esta forma, la imitación, que originalmente no lleva envuelto un conflicto, tiende a volverse conflictiva más allá del objeto en sí. Por cuanto el objeto pasa a ocupar un rol secundario, en tanto que el sujeto deseante, más que apropiarse del objeto, desea apropiarse del deseo ajeno perteneciente al mediador.^[21]

Es así como en el proceso de la mimesis es posible identificar dos fases: “la mimesis de apropiación o adquisitiva y la mimesis del antagonista”.^[22] La mimesis en su fase de apropiación encierra rivalidad, pero no necesariamente trae aparejada la violencia. En efecto, Girard estima que, de corriente, los hombres son parcialmente ciegos a la mimesis como causa de rivalidad, pues lo semejante parece más bien evocar “una idea de armonía en las relaciones humanas: tenemos los mismos gustos, nos gustan las mismas cosas, estamos hechos para entendernos”.^[23] De esta forma, se produce un extraño efecto en el cual ni el modelo ni el sujeto deseante (llamado también discípulo) están dispuestos a admitir que ambos están inmersos en una dinámica de rivalidad.

Sin embargo, si la imitación amenaza con tornarse demasiado perfecta e incluso envuelve la posibilidad de superar al modelo, éste último se tornará celoso y hostil hacia el sujeto deseante.^[24] Progresivamente el mediador “piensa que el discípulo le ha traicionado; «le pisa el terreno». El discípulo, a su vez, se cree condenado y humillado. Piensa que su modelo le estima indigno de participar en la existencia superior de que disfruta él mismo”.^[25] Entonces el modelo comienza a cerrarle paso al sujeto deseante, distanciándolo del objeto, el que a su vez se torna tan valioso como prohibido, hasta alcanzar “una dimensión ontológica o metafísica”.^[26]

El objeto entonces desaparece simbólicamente, pues ya no tiene ninguna realidad tangible. Lo anterior aviva la rivalidad mimética, en la cual ya no se rivaliza por el objeto, sino que simplemente por un enceguecido y pertinaz afán de derrotar al rival, cediendo lugar a la mimesis antagonista. En dicha fase la violencia pasa a ser cada vez más manifiesta: ya no es el valor intrínseco del objeto lo que provoca el conflicto, sino que es la propia violencia la que dará en sí valor a los objetos, inventado sus propios pretextos para desencadenarse mejor. La violencia desencadenada por el deseo mimético será desde entonces quien dirija el juego.^[27]

En tal sentido, dirá Girard:

Mi hipótesis es mimética: debido a que los hombres se imitan más que los animales, tuvieron que encontrar el medio de menguar una similitud contagiosa, pasible de traer aparejada la desaparición pura y simple de su sociedad. Ese mecanismo, que llega a restituir la diferencia allí donde cada cual se volvía similar al otro, es el sacrificio. [...] Millones de víctimas inocentes fueron así inmoladas desde los albores de la humanidad para permitir a sus congéneres una vida en común; o más bien para evitar que se autodestruyeran.^[28]

Surge de esta forma la relación entre mimesis y mecanismo sacrificial o de chivo expiatorio, como veremos a continuación.

2.2. El mecanismo de chivo expiatorio

Bajo la lógica de la mimesis, pareciera ser que la imitación conduce necesariamente al surgimiento de la rivalidad y el conflicto, pues la mimesis de apropiación cede paso a la antagonista, en el momento en que se transmuta simbólicamente el objeto deseado, volviéndose imposible de apropiación. Como sostiene Ribero:

Cuanto más se exasperan las rivalidades, más tienden los sujetos a olvidarse de los objetos que las causan en el comienzo y se sienten más fascinados los unos por los otros porque, al igual que el objeto, el valor del modelo crece en proporción a la dificultad que implica imitarlo.^[29]

Sin embargo, si todos los seres humanos actuamos miméticamente, nuestro destino pareciera estar condenado a una inevitable escalada de violencia, que amenaza la supervivencia humana misma. Es allí en donde debemos situar la búsqueda girardiana de un mecanismo útil para menguar esa similitud contagiosa devenida en crisis de indiferenciación.

Lo anterior significa que a medida que la crisis mimética se exaspera, todos los miembros de la comunidad se convierten en gemelos de la violencia. Se trata de una violencia que uniforma, en la que cada hombre se transforma en el doble o gemelo de su antagonista, de suerte que cualquiera podría convertirse en el objeto de fascinación/odio, universales. Entonces Girard se preguntará acerca de cuál es ese misterioso mecanismo que conseguirá inmovilizar la violencia. La respuesta consiste en lograr transferir toda esa violencia sobre un individuo único, de forma tal que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta de pronto en la convicción de todos contra uno solo.^[30]

Para Moreno estamos frente a una fase de “mimesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia”.^[31] En ella, el grupo convertido en masa o multitud –gracias a la mimesis– polariza la violencia “sobre antagonistas cada vez menos numerosos”,^[32] transfiriendo en un sentido catártico toda la violencia de la multitud sobre la figura del chivo expiatorio. Al respecto dirá Girard:

Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la víctima propiciatoria.^[33]

Así pues, los perseguidores “siempre acaban por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad”.^[34] Cualquier comunidad que se vea agobiada por una crisis de indiferenciación violenta suele entregarse con inverosímil facilidad a la cacería ciega de algún chivo expiatorio que ponga un freno inmediato y paradójicamente violento a la fractura que la asola. Es entonces cuando la multitud viene a saciar su sed de violencia a costa de la víctima. Por ello, la eficacia del mecanismo radicaría justamente en la transferencia de la violencia y odio colectivo sobre la persona del chivo expiatorio, quien será expulsado o asesinado, generando un efecto catártico. Así pues, la multitud siempre busca una causa accesible que satisfaga su apetito de violencia.^[35] Pues como sostiene Girard: “los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse”.^[36]

Finalmente, la expulsión o asesinato del chivo expiatorio trae aparejado el cese repentino de la violencia. Así pues, para Girard:

El chivo expiatorio ya no aparece únicamente como un receptáculo pasivo de las fuerzas del mal, sino como un manipulador omnipotente [...] Decir que el chivo expiatorio aparece como causa única de la plaga, equivale a decir que esta plaga se convierte literalmente en algo suyo, de lo que dispone a su capricho para castigar o recompensar, según se le disguste o se le complazca.^[37]

Se trata de esta forma de la “atribución de un doble poder maléfico y benéfico”.^[38] Pues el sujeto que fue considerado como culpable de la crisis, paradójicamente luego de su inmolación, logra de forma “mágica” subvertir el estado de violencia colectiva. Surge así la dimensión de “lo sagrado” en las civilizaciones antiguas: “el nivel superior de la mitología culmina en una sacralización de la víctima que tiende a ocultarnos y a veces llega a borrar las distorsiones persecutorias”.^[39]

Ahora bien, la inquietud que orienta el presente artículo guarda relación con la intención de desentrañar la existencia del mimetismo y la constatación del mecanismo de chivo expiatorio en la formulación contractualista de Rousseau en su obra fundamental, *El contrato social* (1762). A tal labor nos abocaremos en el apartado que sigue.

3. *El contrato social* de Rousseau: un análisis a partir de la teoría mimética girardiana

Publicado en 1762, *El contrato social o principios del derecho político* es una de las obras fundamentales de la filosofía política moderna. Escrito por Jean-Jacques Rousseau, su objetivo es “averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tales como pueden ser”.^[40]

En tal sentido, la referida obra se circunscribe en lo que Norberto Bobbio comprende como la razón de ser de la filosofía política y particularmente de la moderna –representada en las obras de autores como Hobbes, Locke, Kant o el mismo Rousseau–, esto es, la formulación de teorías que partiendo de diversos supuestos filosóficos acerca de la naturaleza humana, la sociedad y la historia, pretenden esgrimir argumentos y criterios de legitimación del poder.^[41]

Así pues, como Hobbes y como Locke, se dice de Rousseau que es contractualista, “es decir, [que] explica el origen de la sociedad a partir de un contrato o convenio que hizo transitar a los hombres del estado natural al estado social”.^[42] Sin embargo, su posición es un poco más compleja que el contrato en sus predecesores, porque su concepción del desarrollo histórico de la humanidad no es dual –estado de naturaleza o sociedad civil– donde el primer momento es negativo y el segundo positivo, sino triádica: estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada en el contrato social). Aquí, el momento negativo, que es el segundo, es puesto entre dos momentos positivos.^[43] De esta forma, para Rousseau el estado de naturaleza es un estado feliz y pacífico que degeneró en la sociedad civil en virtud de una serie de innovaciones, entre ellas la principal: la instauración de la propiedad privada.^[44] En ese momento sobrevino lo que Hobbes describió para el estado de naturaleza, es decir, el desencadenamiento de conflictos continuos y destructivos por la posesión de los bienes.

Pero también en oposición a Locke –quien entendió la propiedad privada como un derecho natural–, para Rousseau ésta suponía siempre el origen de los conflictos que se desencadenarían en la sociedad. En palabras de Cruz:

El mito del contrato social que habían defendido Hobbes y Locke, era visto por Rousseau como una colosal estafa propuesta por los propietarios a aquellos otros que carecían de bienes. El ofrecimiento de paz social venía, en realidad, precedido por una amenaza de guerra. En su opinión, este primer contrato para fundar el Estado era perverso en sí mismo ya que se fundamentaba sobre una usurpación y legitimaba el poder de los que tienen, sobre los que no tienen.^[45]

Así, a diferencia de las nociones hobbesiana y lockeana, el pacto de Rousseau:

En lugar de destruir la igualdad natural [...] sustituye, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho.^[46]

Rousseau “fundó, con ello, una nueva tradición democrática diferente a la de Locke: la concepción participativa de la democracia, basada en el principio de la soberanía popular”.^[47] Lo anterior cristaliza en la consagración del principio de igualdad, en defensa del republicanismo. Pues al contrario que el despotismo, su ideal político materializado en la concepción de república “es un Estado de derecho basado en la soberanía popular”^[48] y orientado a la superación de la desigualdad.

Con todo, en lo que respecta a la cuestión fundamental que motiva el presente artículo, parece complejo a simple vista localizar rastros de violencia mimética y del mecanismo de chivo expiatorio en la formulación contractualista de Rousseau. La dificultad se torna particularmente patente en parangón, por ejemplo, al contrato social prefigurado por Hobbes. Rastrear la mimesis en Hobbes, parece ser una cuestión bastante más evidente pues su antropología describe al ser humano como genuinamente mimético.^[49] Pero a nuestro juicio, la pregunta respecto a Rousseau se torna más compleja, particularmente si consideramos que ha criticado fuertemente la antropología de Hobbes, separándose –como hemos visto– de modo radical de su descripción del estado de naturaleza como un estado de guerra, o expresado lo anterior en términos girardianos, un estado de lucha de todos contra todos, sumidos en una crisis de indiferenciación mimética.

Ahora bien, la búsqueda de un Rousseau mimético no es una cuestión del todo novedosa. Se trata de una labor ya emprendida por Wolfgang Palaver en su artículo *Mimesis and Scapegoating in Hobbes, Rousseau, & Kant* (2003), con el objetivo de demostrar la posibilidad de escribir una historia de la filosofía política moderna centrándose en la mimesis y el mecanismo de chivo expiatorio, y sin excluir a ninguno de sus principales autores.^[50] Sin embargo, Palaver realiza un recorrido general por los principales fundamentos teóricos de las tesis de los autores mencionados, sin profundizar con detenimiento en alguno en particular. Por tal razón, será sobre algunas de las líneas ya trazadas por dicho autor, que intentaremos a continuación profundizar en la búsqueda de la mimesis y el mecanismo sacrificial en la obra *El contrato social* de Rousseau.^[51]

3.1. Análisis de la mimesis en *El contrato social*

Como ya hemos hecho salvedad, Rousseau se pronunció de corriente “en contra de las ideas de Hobbes, acerca de la guerra original de todos contra todos que habría dado lugar al contrato social”,^[52] pues su concepción acerca de la naturaleza humana se evidencia optimista. El hombre en estado de naturaleza es regido por un amor de sí o amor propio solipsista, que no conduce a la violencia, pues al ser solitario carece de mimesis al menos en un sentido antagonista o “mala mimesis” como la llama Palaver.^[53] Al respecto, dirá Rousseau:

La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo o el amor propio tomado en sentido lato. Este amor propio, en sí, o relativamente a nosotros, es útil y bueno; y como no tiene relación necesaria con otro en este respecto, es naturalmente indiferente: sólo por la aplicación que de él se hace y las relaciones que se le dan, se torna bueno o malo.^[54]

Así pues, a diferencia de Hobbes, la antropología rousseauiana no reduce la vida humana en su conjunto a una mala forma de deseo mimético, sino que distingue un estado de naturaleza pacífico, caracterizado por la presencia del amor de sí o amor propio en sentido lato, y un estado de sociedad gobernado por un amor propio mimético, en un sentido antagonista.^[55]

Ahora bien, creemos que Rousseau intuye correctamente la naturaleza mimética del deseo humano, pero no la sitúa en el estado de naturaleza, sino que la traslada al estado de sociedad. Tal cuestión se manifiesta con claridad en su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). Dicho ensayo se encuentra dividido en dos partes: la primera dedicada al hombre en estado de naturaleza y la segunda, dedicada al hombre social y el nacimiento de la sociedad política.^[56]

Así pues, Rousseau llama al estado de naturaleza “la verdadera juventud del mundo”^[57] y la identifica como una suerte de edad de oro, cuyo final se debió a una “lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos”^[58] entre los cuales, de gran relevancia, y a nuestro juicio de orden mimético, fue el surgimiento del deseo erótico humano. En tal sentido sostiene Rousseau que:

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una ardiente, impetuosa, que hace necesario un sexo para el otro, pasión terrible que arrostra todos los peligros, derriba todos los obstáculos, y que, en sus furores parece propia para la destruir el género humano que está destinada a conservar.^[59]

En la lenta sucesión de acontecimientos que dieron paso a la sociedad, solo en ella “el amor mismo, así como todas las demás pasiones [...] ha adquirido ese ardor impetuoso que tan frecuentemente lo hace funesto a los hombres”^[60] pues al surgir la comparación se adquieren ideas de mérito y belleza que producen sentimientos de preferencia. Entonces “un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, y ante la menor oposición se convierte en furor impetuoso: los celos se despiertan con el amor; la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana”.^[61]

A nuestro juicio, el texto citado da pie a una lectura mimética. Así, de estas primeras preferencias en el plano del dese erótico “nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, y por otro, la vergüenza y la envidia”. La conflictividad erótica en la cual lo que se desea es propiamente el deseo del otro, se transformó en estado de guerra con la aparición de la propiedad y el fin de la disponibilidad de tierra.

Con todo, se trata de una cuestión que cristaliza desde una perspectiva política en *El contrato social* pero que, no obstante, es en su tratado filosófico sobre la naturaleza humana *Emilio o De la educación* (1762), en donde Rousseau expone con mayor claridad su desconfianza en torno a la mimesis y las consecuencias que ésta genera en el amor propio solipsista. Señalará el autor:

El amor de sí mismo, que sólo a nosotros se refiere, está contento cuando se hallan satisfechas nuestras verdaderas necesidades; pero el amor propio que se compara, nunca está contento ni puede estarlo [...] de suerte que lo que hace al hombre esencialmente bueno, es tener pocas necesidades, y compararse poco con los demás, y, esencialmente malo, el tener muchas necesidades y adherirse mucho a la opinión.^[62]

Así pues, Rousseau, aludiendo a la hipotética persona del joven Emilio, nos narra cómo éste una vez que pone una primera mirada en sus semejantes, inmediatamente se ve incitado a compararse con ellos. Y el primer efecto que genera en él esta comparación es anhelar ocupar el lugar del otro. “Este es el punto –dirá el autor– en que se convierte el amor de sí en amor propio, y empiezan a brotar todas las pasiones que con éste tienen conexión”,^[63] como la codicia o la envidia, a nuestro juicio pasiones de orden mimético. Lo anterior, por cuanto Rousseau estima que para definir las pasiones que han de dominar el carácter “es necesario saber en qué sitio se reconocerá entre los hombres, y qué género de estorbos crearán necesita remover para colocarse en el lugar que pretende ocupar”.^[64]

Se trata entonces, de pasiones que surgen de la comparación con otros y que degeneran en conflicto desde el momento en que el sujeto deseante necesita avasallar al modelo con el objetivo de ocupar su lugar y obtener lo codiciado o lo envidiado.

Por lo anterior, en el estado de naturaleza existe un principio de igualdad y equilibrio sustentado en la ausencia de comparación e imitación, al menos en un sentido antagonista. La antropología del amor de sí desarrollada tanto en *Discurso* como en *Emilio* se expresa con mayor claridad política en la descripción que del estado de naturaleza hace Rousseau en *El contrato social*. En tal sentido, para el autor “[...] los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos”.^[65]

Cuando el hombre se peleó por primera vez en contra de un igual, fue cuando éste había dejado su condición natural, desnaturalizado por la implementación de la propiedad privada. “De manera que con la llegada de la sociedad civil y de las leyes que protegían la propiedad privada de unos pocos, habrían empezado todos los males”.^[66]

Así pues, junto a la optimista consideración rousseauniana acerca del hombre en estado de naturaleza – inmerso en un sano amor de sí y libre de comparaciones antagónicas– hay un reconocimiento de que es primero el surgimiento de la comparación y el deseo erótico y luego la introducción de la propiedad privada la que posibilita pasiones como la envidia y la codicia. Particularmente en el caso de la propiedad, debido al anhelo de algunos, los que menos tienen, de poseer los bienes que otros ostentan en abundancia. “De este modo, los individuos pasan del sano amor a sí mismos, al egoísmo; y de la compasión natural hacia el otro, al odio y a la envidia. Surge entonces el conflicto violento entre los hombres”.^[67]

Lo anterior da buenas razones para pensar que Rousseau, en cuanto se centra en el estado de sociedad, tal como Hobbes, describe a los seres humanos como miméticos, en competencia imitativa por la adquisición de la propiedad.^[68] Dirá Rousseau:

s la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y no pudiendo nacer ésta de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social, en que todo se halla bajo la autoridad de las leyes.^[69]

En tal sentido, la descripción que el autor realiza del estado de sociedad es, en apariencia mimética y sujeta a un orden de rivalidad triangular dado por la posesión de las cosas. “La naciente sociedad dio lugar al más horrible estado de guerra. El género humano, envilecido y desolado, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho [...] se puso él mismo en vísperas de su ruina”.^[70] Sin embargo, es importante destacar que, en *Discurso*, se hace evidente que la rivalidad mimética también nace de las simples relaciones personales, como en el caso del deseo erótico previo al conflicto por la propiedad.

No obstante, la idea de Rousseau sobre el amor propio en el estado de naturaleza es optimista, por lo que el individuo comienza a imitar en un proceso lento y sucesivo que irá dando paso al surgimiento de la sociedad: “Cada uno comenzó a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estimación pública tuvo un precio [...] este fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio [...]”, tornándose manifiesta la rivalidad mimética girardiana en su expresión triangular de sujeto deseante-mediador-objeto deseado.

Por lo anterior, lo cierto es que, entre el estado de naturaleza y la república, Rousseau ubica este estado intermedio, en el que se desencadenan conflictos continuos y destructivos por la posesión de los bienes y respecto a cuya superación nos hablarán los capítulos V *De cómo es preciso elevarse siempre a una convención primera* y VI *Del pacto social*, en el Libro Primero de la obra analizada. Así pues, este amor propio solipsista, devenido en mimético con el surgimiento de la sociedad civil, debe ser superado en la república. O, dicho en otras palabras, el amor propio violento o transformado en mimético, debe ser de alguna forma encausado, antes de que la violencia caótica e indiferenciada del estado de sociedad, llegue a un punto de no retorno en que ponga en riesgo la propia supervivencia humana.^[71]

Así las cosas, la razón encausa esa violencia rumbo al contrato que, en última instancia encubre la mimesis. Pues la cultura humana está predispuesta a ocultar sus orígenes en “la voluntad de borrar las representaciones de la violencia [...]”.^[72] Es por ello que el conocimiento de dicha ocultación llevará a Girard –en opinión de Bertonneau–^[73] a derribar los muchos mitos de la modernidad sobre su propia instauración, entre ellos, el de Rousseau. En *El contrato social*, éste esboza un idilio de orígenes seductores fundado en la racionalidad. Para Rousseau, el orden social comienza en la renuncia espontánea a la violencia por parte del colectivo humano. La

paz es lo primero (estado de naturaleza) y la violencia es la degeneración o corrupción de esa paz (sociedad civil).

Sin embargo, Girard sostiene que, si bien “el mundo occidental y moderno ha escapado hasta nuestros días a las formas más inmediatamente coercitivas de la violencia esencial, esto es, de la violencia que puede aniquilarlo por completo”,^[74] la filosofía moderna cree situar tal superación o “el origen de la sociedad en un «contrato social», explícito o implícito, arraigado en la «razón», el «sentido común», la «mutua benevolencia», «el interés bien entendido»”.^[75] Pero a juicio del autor, el pensamiento de Rousseau, entre otros, disecciona la situación con una pericia sensata y práctica, mientras mantiene su creencia, quizás ingenua, acerca de la bondad natural del hombre.^[76]

De esta forma, Girard se muestra crítico del contractualismo al sostener que:

La idea del contrato social es la gran pantalla humanista extendida ante la rivalidad mimética, la escapatoria clásica de los que retroceden ante la lógica de la violencia. El contrato social debe intervenir en el momento más violento de la crisis [...] en el instante mismo en que cualquier solución racional se hace más impensable que nunca. La idea de que en el punto culminante de esa crisis los dobles históricos se sientan tranquilamente alrededor de una mesa para ofrecerse una «constitución», es una idea tan absurda que sus defensores la presentan siempre como un invento estrictamente teórico.^[77]

Ahora bien, sobre cómo la razón encausa la mimesis violenta hacia un nuevo estadio de formulación pacífica, para Palaver dice relación con las ideas de patria y sentido patriótico presentes en *El contrato social*, y su relación con el mecanismo de chivo expiatorio. Analizaremos a continuación el sentido y alcance de tales ideas.

3.2. Análisis del mecanismo de chivo expiatorio en *El contrato social*

El escenario descrito por Rousseau referido al estado de sociedad civil podría ser expresión de la crisis de indiferenciación mimética propia de la teoría girardiana, pues como ya hemos sostenido, la imitación parece conducir invariablemente a la rivalidad y el conflicto.

Ahora bien, el origen de la conflictividad en *Discurso* puede ser con mayor facilidad interpretado en términos miméticos, con el surgimiento del deseo erótico en el estado de naturaleza. No obstante, la descripción que Rousseau realiza en el *Contrato Social* supone:

[...] a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.^[78]

Como sostiene Maura y Navarro, vemos prefigurados “elementos externos, naturales, que provocaron la necesidad natural de abandonar el estado de naturaleza y abrazar el pacto social. Se trata de los obstáculos que el desarrollo de la vida natural opone a la autoconservación”,^[79] que llevó a los individuos aislados a necesitarse unos a otros y que trazó el camino hacia la propiedad privada y la crisis mimética que adviene en la sociedad civil.

Al respecto, Rousseau intenta enunciar un remedio que suponga la superación de la sociedad civil para dar paso a la república: he allí la formulación del contrato social en el capítulo VI, del libro primero de su obra al sostener que, “como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía”.^[80]

Ahora bien, la pregunta de fondo es ¿cómo logra Rousseau desarrollar tal remedio o mecanismo en su construcción teórico-filosófica más famosa, como es el “contrato social”? En el análisis desarrollado por Palaver

las ideas de patria y patriotismo son claves en la formulación del pacto. El amor de sí devenido en amor propio mimético, causante de la violencia que asola la sociedad civil, debe mutar hacia un estado pacífico. “La respuesta de Rousseau consiste en la tesis de que el deseo mimético debe transformarse en patriotismo”,^[81] sostiene Palaver.

Al respecto, creemos que es clave distinguir el primer contrato social del segundo. El primero, nacido del estado de guerra surge de la premisa, a nuestro juicio mimética, de “emplear [el rico] en su provecho las mismas fuerzas de los que lo atacaban, hacer de sus adversarios defensores suyos [...]”.^[82] Reunir las fuerzas en un poder supremo “que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los comunes enemigos y nos mantenga en concordia eterna”.^[83]

Lo anterior “destruyó la libertad natural y estableció para siempre, como si fuese un progreso civil, la ley de propiedad y desigualdad”.^[84] De allí la propuesta rousseauiana de un segundo contrato, el cual tenga por fin promover lo que hay de común (el interés o bien común) en el encuentro de los intereses particulares. “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado [...]”.^[85]

Pero Girard sospecha de esta fórmula pues a su juicio “los lobos universales no se devoran entre sí hasta exterminarse por completo, pero tampoco se transforman en corderos, ni en una sabia comisión encargada de redactar un «contrato social» [...] equivalente textual de una sustitución sacrificial”.^[86]

Así pues, si analizamos la definición de guerra dada por Rousseau en el marco de la discusión sobre la noción de “estado de guerra” en el capítulo IV del libro I, previo a la formulación de las cláusulas que definen al contrato social, podemos sostener que “la guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado”.^[87] En ella, los particulares no pueden ser enemigos entre sí –ni como hombres ni como ciudadanos– sino como soldados, en tanto que defensores de la patria que los posiciona en contra de otro Estado.^[88]

Entonces, la pregunta que cabe formular es cuál es el fundamento de la cohesión detrás de este segundo contrato. A grandes rasgos, podríamos sostener que se sustenta en lo que tienen en común intereses diferentes. No obstante, a juicio de Palaver,^[89] la respuesta la encontramos en la cita del propio Rousseau al Marqués de Argenson, a fin de explicar la noción de voluntad general: “Cada interés tiene principios diferentes. La armonía entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero”.^[90] Para el autor, “esta es una referencia indirecta a la lógica del chivo expiatorio, que demuestra que la comunidad puede unificarse más fácilmente mediante el odio mutuo de un solo enemigo”.^[91]

Así pues, el concepto de voluntad general que sustenta el pacto social, y que Rousseau diferencia de la voluntad de todos, por ser esta última una simple suma de voluntades particulares en resguardo de un interés privado,^[92] a juicio de Palaver “revela explícitamente que el patriotismo se basa en un enemigo nacional común, es decir, un chivo expiatorio externo”.^[93] De esta forma, Rousseau logra subvertir “la mimesis conflictiva y divisiva”,^[94] sustituyendo los muchos objetos disputados en el estado de sociedad civil “por una sola víctima propiciatoria”,^[95] representada en este caso por un Estado-nación extranjero. Señalado ello, “todos tienen que combatir, en caso de necesidad, por la patria, es cierto; pero, en cambio, no tiene nadie que combatir por sí”.^[96] Concluirá Rousseau que “tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan”.^[97]

Con todo, una vez teorizado el pacto social, Rousseau necesita hacerse cargo de la pregunta por la facultad del Estado instituido para ejercer violencia por medio del castigo. O, dicho en otras palabras, necesita responder a la pregunta por la justificación del poder punitivo del naciente Estado. Creemos que la respuesta a

dicha interrogante podría materializar dentro de la república el mismo principio de cohesión que fundamenta el pacto, pero en este caso con el fin de dar justificación al ejercicio del castigo.

Ahora bien, previo a este punto cabe precisar que el sistema judicial es la institucionalización en manos del Estado naciente, de los sistemas de venganzas de las sociedades primitivas. A juicio de Girard, existe más de una correlación estrecha entre la eliminación sacrificial y el establecimiento de un sistema judicial, pues éste parece desprenderse del primero.^[98] “Cabe definir este modo como una especie de linchamiento poco a poco sistematizado y legalizado”.^[99]

Así las cosas, en el capítulo V del Libro Segundo titulado *Del derecho de vida y de muerte*, Rousseau se hace cargo de dar legitimidad a la imposición de un castigo por la fuerza, refiriendo particularmente a la pena de muerte. El fundamento se encontraría en la idea de que “el contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes”,^[100] por lo que el autor sostendrá que “quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos e incluso de algunas pérdidas”.^[101]

Todos aquellos suscriptores del pacto social comprenden que, en razón a dicho pacto, sus vidas se encuentran salvaguardadas de perecer en manos de un eventual asesino, y es justamente la razón por la que estos consienten tácitamente en morir si ellos mismos degenerasen en uno.^[102] Sin embargo, la justificación de Derecho que Rousseau arguye respecto a la aplicación de la pena de muerte se encuentra en estrecha relación con el fundamento cohesivo del pacto social: “todo malhechor, al atacar el derecho social, hácese por sus delitos rebelde y traidor a la patria [...]”.^[103] Por lo tanto, la conservación del Estado es incompatible con la del delincuente; es preciso que uno de los dos perezca, y al aplicarle la pena de muerte al criminal, se considera a éste, más como a enemigo que como a ciudadano. El infractor del pacto social se prefigura como un enemigo público, de manera que “tal enemigo no es una persona moral, sino un hombre –dirá Rousseau– y en ese caso el derecho de la guerra establece matar al vencido”.^[104]

En tal sentido, el control y encubrimiento de la violencia se fundamenta en un acto paradójicamente violento suscitado por “el compartimiento de antagonistas comunes, hasta que todos sin excepción adoptan al mismo enemigo”,^[105] que en este caso no es ya un Estado extranjero, sino un individuo nacional, excluido socialmente y degradado a criminal de guerra en su calidad de infractor del pacto social.

Concordamos con Palaver, en que es Arendt quien parece describir con particular agudeza “la solución política de Rousseau a la crisis mimética de un modo que nos recuerda el mecanismo del chivo expiatorio como origen de lo político”.^[106] La autora referida sostiene que:

Para construir semejante monstruo de cien cabezas [aludiendo al contrato social] Rousseau se valió de un ejemplo aparentemente sencillo y verosímil. Extrajo su idea de la experiencia común que enseña que cuando dos intereses opuestos entran en conflicto con un tercero que se opone a ambos, aquéllos se unen.^[107]

Así pues, Arendt estima que Rousseau da por sentado el “poder unificador del enemigo nacional común”,^[108] pero además fue más lejos, descubriendo un principio unificador dentro de la misma nación que fuese igualmente válido como lo era para la política exterior. “La solución la expresó diciéndonos que tal enemigo existía dentro de cada ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares”.^[109]

Se trata, así, de la formulación teórica de un enemigo en particular que en casos concretos –como el asesinato o la elusión del deber de servir a la patria–^[110] “podía elevarse a la categoría de enemigo común y unificar la nación desde dentro”.^[111] Lo anterior, en clara referencia, aunque no explícita, al mecanismo de chivo expiatorio.

En definitiva, al menos cabe sospechar que el contrato social se podría estructurar sobre la lógica de mantener contenidos y aislados a ciertos antagonistas comunes, siendo el conjunto de la comunidad la que miméticamente pacta en favor de su preservación, transformando la mimesis violenta en una fuerza de cohesión que, en última instancia, se sustenta en el mecanismo sacrificial tácitamente aplicado a todo aquel que

quebrante el pacto. De esta forma el Estado queda legitimado para ejercer violencia silenciando aparentemente la mimesis antagonista.^[112]

Lo anterior, pues en opinión de Girard, el aparato judicial está vinculado a un acuerdo común de tipo racional, a una especie de contrato social, encubriendo el hecho de que “el sistema penal extrae su origen de la violencia fundadora”.^[113]

Así pues, para el pensamiento racional moderno, la idea de un contrato social que da fundamento al Estado, único legitimado para regular la mimesis violenta, nos permite concebir de manera abstracta un acto de violencia y verlo como un delito aislado gracias al poder de la institución judicial que trasciende a todos los antagonistas. Si la trascendencia de la institución judicial desapareciera y perdiera su eficacia, el carácter imitativo y repetitivo de la violencia se volvería a manifestar.^[114]

4. Conclusión

La reflexión desarrollada en el presente artículo ha tenido como objetivo analizar los conceptos clave de la teoría mimética desarrollada por René Girard, particularmente la idea de “mimesis” y la de “chivo expiatorio”, a fin de mostrar que tales categorías son útiles para explicar algunos elementos implícitos en el pensamiento de Rousseau, particularmente en su obra más representativa: *El contrato social*.

En tal sentido, la idea del contrato social como emblema de la filosofía política y fundamento teórico y racional del Estado moderno, parece sustentarse en el intento de racionalización de las relaciones miméticas y antagónicas propias del estado de sociedad civil. Pero más allá de suprimirlas para poder dar cuenta de los ideales republicanos pensados por Rousseau, creemos que las relaciones de violencia se institucionalizaron perpetuando, probablemente, una idea de dominación que se encubre tras el velo de “las soluciones humanistas, racionalistas, modernas o contemporáneas”.^[115] Lo anterior, expresado como aquella mentira que Girard llamó “romántica” desde sus primeros ensayos en la crítica literaria.^[116]

En definitiva, existen buenas razones para pensar que el orden social teorizado por Rousseau para acabar con las injusticias y conflictos derivados de la rivalidad por la implementación de la propiedad privada, fue la idea de un contrato social que dio fundamento al Estado moderno y al sistema de justicia en donde la violencia adquirió una perfección formal que antes no había poseído.^[117]

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, traducción de Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Bertonneau, Thomas, “The Logic of the Undecidable: An Interview with René Girard”, en *Paroles gelées*, 5 (1987), pp. 1-24.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Concha, Miguel, “Teoría mimética y construcción social”, en *La Jornada*, 2012: <https://www.jornada.com.mx/2012/08/25/opinion/017a2pol> (20-08-2021).
- Cruz, Antonio, *Sociología: una desmitificación*, Barcelona, Editorial Clie, 2001.
- Darós, William, “La libertad individual y el contrato social según J. J. Rousseau”, *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIV (111-112), (2006), pp. 115-128.
- Girard, René, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, traducción de Luciano Padilla, Buenos Aires, Katz editores, 2010.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, p. 102.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.
- Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 1985.
- Girard, René, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Girard, René, *Things Hidden since the Foundation of the World*, traducción de Stephen Bann y Michael Metteer, California, Stanford University Press, 1987.
- González, Domingo, *Hacia una teoría mimética de lo político*. Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Gutiérrez, Carlos, “René Girard”, *Philosophica, Enciclopedia filosófica Online*, 2016: <https://www.philosophica.info/voces/girard/Girard.html> (20-08-2021)
- Gutiérrez, Pablo, *¿El héroe es realmente culpable? Aproximación a la antropología fundamental de René Girard*. Tesis para optar al título de Filósofo, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.
- Llinares, José Antonio, *El pacto como fundamento jurídico-natural del Estado*, Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Maura, Eduardo, Navarro, Clara, “Introducción. Naturaleza, individuo y sociedad: el pensamiento social de J. J. Rousseau”. En Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- Moreno, Agustín, “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, en *Endoxa. Series Filosóficas*, 32 (2013) pp. 191-206.
- Muñoz, Anabel, “Deseo mimético e identidad: Pensar a la violencia en el mundo actual”, en *Sincronía*, 72 (2017), pp. 143-167.
- Ortiz, Ernesto, “Rousseau y el estado de naturaleza”, en *Colloqui*, (2014): <http://www.colloqui.org/colloqui/2014/5/17/rousseau-y-el-estado-de-naturaleza> (20-08-2021).

- Palaver, Wolfgang, “Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau, and Kant”, en *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, 10 (2003), pp. 126-148.
- Palaver, Wolfgang, *René Girard's Mimetic Theory*, traducción de Gabriel Borrud, Michigan, Michigan State University Press, 2013.
- Recasens, Luis, “Historia de las doctrinas sobre el contrato social”, en *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, 12 (1941), pp. 331-360.
- Ribero, Daniel, “Mímesis y voluntad de poder”, en *UniversitasPhilosophica*, 62 (2014), pp. 241-254.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, traducción de Eduardo Maura y Clara Navarro, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, Colección Carrascalejo de la Jara, Córdova, El Cid Editor, 2004.
- Suárez-Iñiguez, Enrique, “Consideraciones sobre El contrato social de Rousseau”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 38 (1993), pp. 51-67.
- Vergara, Jorge, “Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau”, en *Revista de Filosofía*, 68 (2012), pp. 29-52.

Notas

- [1] Cf. Recasens, Luis, “Historia de las doctrinas sobre el contrato social”, *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, 12 (1941), p. 331 [331-360].
- [2] *Ibid.*, p. 335.
- [3] Para profundizar, cf. Recasens, Luis. “Historia de las doctrinas sobre el Contrato social”, op.cit. Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1992.
- [4] Recasens, Luis, “Historia de las doctrinas”, p. 353.
- [5] *Ibid.* p. 355.
- [6] Llinares, José Antonio, *El pacto como fundamento jurídico-natural del Estado*, Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- [7] Gutiérrez, Pablo, *¿El héroe es realmente culpable? Aproximación a la antropología fundamental de René Girard*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.
- [8] Cf. González, Domingo, *Hacia una teoría mimética de lo político*. Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2015, p. I.
- [9] Cf. Moreno, Agustín, “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, *Endoxa. Series Filosóficas*, 32 (2013) p. 192 [191-206].
- [10] Cf. González, Domingo, *Hacia una teoría*, p. 334.
- [11] Concha, Miguel, “Teoría mimética y construcción social”, *Opinión, La Jornada*, 2012.
- [12] Gutiérrez, Carlos, “René Girard”, *Philosophica, Enciclopedia filosófica Online*, 2016.
- [13] Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1985, p. 20.
- [14] Gutiérrez, Carlos, “René Girard”, 2016.
- [15] *Ibid.*
- [16] Muñoz, Anabel, “Deseo mimético e identidad: Pensar a la violencia en el mundo actual”, *Sincronía*, 72 (2017), p. 145 [143-167].
- [17] *Ibid.*
- [18] Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005, p. 151.
- [19] *Ibid.*

- [20] Ibid., p. 152.
- [21] Ibid., p. 146.
- [22] Ribero, Daniel, "Mímesis y voluntad de poder", *Universitas Philosophica*, 62 (2014), p. 242 [241-254].
- [23] Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 153.
- [24] Cfr. Ribero, Daniel, "Mímesis y voluntad de poder", p. 243.
- [25] Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 153.
- [26] Ribero, Daniel, "Mímesis y voluntad de poder", p. 243.
- [27] Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 151.
- [28] Girard, René, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, Buenos Aires, Katz editores, 2010, p. 9.
- [29] Ribero, Daniel, "Mímesis y voluntad de poder", pp. 243-244.
- [30] Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, pp. 86-87.
- [31] Moreno, Agustín, "Descripción y fases", p. 198.
- [32] Ibid.
- [33] Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 88.
- [34] Girard, René, *Mentira romántica*, p. 14.
- [35] Cf. Ibid., p. 26.
- [36] Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 88.
- [37] Girard, René, *Mentira romántica*, pp. 65-66.
- [38] Moreno, Agustín, "Descripción y fases", p. 201.
- [39] Girard, René, *Mentira romántica*, p. 69.
- [40] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 55.
- [41] Cf. Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 78.
- [42] Suárez-Iñiguez, Enrique, "Consideraciones sobre El contrato social de Rousseau", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 38 (1993), p. 52 [51-67].
- [43] Cf. Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, 1992, p. 79.
- [44] Señala Rousseau: "El primero al que, tras haber cercado un terreno se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habrían ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!»; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie». Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 276-277.
- [45] Cruz, Antonio, *Sociología: una desmitificación*, Barcelona, Editorial Clie, 2001, p. 137.
- [46] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 74.
- [47] Vergara, Jorge, "Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau", *Revista de Filosofía*, 68 (2012), p. 29 [29-52].
- [48] Ibid., p. 34.
- [49] Cf. Palaver, Wolfgang, "Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau, and Kant", *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, 10 (2003), p. 127 [126-148].
- [50] Ibid.
- [51] Lo anterior, sin perjuicio de que, en la búsqueda de mimesis y mecanismo de chivo expiatorio, nos apoyemos en otras obras del autor tales como *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) y *Emilio, o de la educación* (1762).
- [52] Cruz, Antonio, *Sociología: una desmitificación*, p. 138.
- [53] Cf. Palaver, Wolfgang, "Mimesis and Scapegoating", p. 143.
- [54] Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, Córdova, El Cid Editor, 2004, p. 147.
- [55] Cf. Palaver, Wolfgang, "Mimesis and Scapegoating", p. 143.
- [56] Cf. Maura, Eduardo, Navarro, Clara, "Introducción. Naturaleza, individuo y sociedad: el pensamiento social de J. J. Rousseau". En Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 11

- [57] Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 125.
- [58] Ibid., p. 117.
- [59] Ibid., p. 108.
- [60] Ibid., p. 109.
- [61] Ibid., p. 123.
- [62] Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, p. 441-442.
- [63] Ibid., p. 495.
- [64] Ibid.
- [65] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 62.
- [66] Cruz, Antonio, *Sociología: una desmitificación*, p. 138.
- [67] Ortiz, Ernesto, “Rousseau y el estado de naturaleza”, *Colloqui*, 2014.
- [68] Cf. Palaver, Wolfgang, “Mimesis and Scapegoating”, p. 130.
- [69] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 62.
- [70] Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso*, p. 131.
- [71] Cf. Moreno, Agustín, “Descripción y fases”, p. 197.
- [72] Girard, René, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, p. 102.
- [73] Cf. Bertonneau, Thomas, “The Logic of the Undecidable: An Interview with René Girard”, *Paroles gelées*, 5 (1987), p. 2 [1-24].
- [74] Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 269.
- [75] Ibid.
- [76] Cf. Girard, René, *Things Hidden since the Foundation of the World*, California, Stanford University Press, 1987, p. 255-256.
- [77] Girard, René, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 291.
- [78] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 66.
- [79] Maura, Eduardo, Navarro, Clara, “Introducción”, p. 14
- [80] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 66.
- [81] Palaver, Wolfgang, “Mimesis and Scapegoating”, p. 136. La traducción es nuestra: “Rousseau’s answer consists in the thesis that mimetic desire has to be transformed into patriotism”.
- [82] Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso*, p. 132.
- [83] Ibid.
- [84] Darós, William, “La libertad individual y el contrato social según J. J. Rousseau”, *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIV (111-112), (2006), p. 118 [115-128].
- [85] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 66.
- [86] Girard, René, *Shakespeare*, p. 293.
- [87] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 63.
- [88] Ibid.
- [89] Cf. Palaver, Wolfgang, *René Girard’s Mimetic Theory*, Michigan, Michigan State University Press, 2013, p. 172.
- [90] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 81.
- [91] Palaver, Wolfgang, *René Girard’s Mimetic Theory*, p. 172. La traducción es nuestra: “This is an indirect reference to scapegoat logic, which demonstrates that the community can be most easily unified by the mutual hatred of a single enemy”
- [92] Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 81.
- [93] Palaver, Wolfgang, “Mimesis and Scapegoating”, p. 136. La traducción es nuestra: “[...] explicitly reveals that patriotism is based on a common national enemy, that is an external scapegoat [...]”.
- [94] Moreno, Agustín, “Descripción y fases”, p. 198.
- [95] Ibid.
- [96] Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 86.
- [97] Ibid, pp. 69-70.
- [98] Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 311.
- [99] Ibid.

[100] Ibid., p. 64.

[101] Ibid.

[102] Ibid.

[103] Ibid.

[104] Ibid.

[105] Moreno, Agustín, “Descripción y fases”, p. 199.

[106] Palaver, Wolfgang, “Mimesis and Scapegoating”, p. 137. La traducción es nuestra: “Rousseau’s political solution to the mimetic crisis in a way that reminds us both of the scapegoat mechanism as the origin of the political [...]”

[107] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 102.

[108] Ibid.

[109] Ibid., p. 103.

[110] Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 154.

[111] Ibid.

[112] Cf. Girard, René, *Things hidden*, p. 7.

[113] Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, p. 310.

[114] Cf. Girard, René, *Things hidden*, p. 12.

[115] González, Domingo, *Hacia una teoría*, p. 171.

[116] Ibid.

[117] Cf. Girard, René, *Things hidden*, p. 12.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408036>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Maria de Los Andes Valenzuela Corales

El contrato social en Rousseau. Un análisis a partir de la teoría mimética girardiana

The Social Contract in Rousseau. An Analysis Based on Girardian Mimetic Theory

Tópicos

núm. 45, e0052 2023

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0052>



CC BY-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.