

Positividad y negatividad: una comparación entre Byung Chul Han y René Girard

Positivity and Negativity: A Comparison Between Byung Chul Han and René Girard

Positividade e negatividade: uma comparação entre Byung Chul Han e René Girard

Gustavo Sanabria Galvis 

sanabria-g@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/04/22 – Aprobación: 2024/07/04

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n1-2025006>

Resumen: el artículo propone una comparación entre las perspectivas de René Girard y Byung Chul Han sobre la violencia, con el fin de entender mejor las dinámicas contemporáneas del sujeto. Girard analiza la violencia como resultado del deseo mimético, mientras que Han la relaciona con el deseo de afirmar el yo en la sociedad capitalista. Girard, en obras como *Mentira romántica y verdad novelesca* y *La violencia y lo sagrado*, expone la teoría del deseo triangular y del chivo expiatorio como origen de la cultura. Por otro lado, Han, en *Topología de la violencia*, argumenta que la violencia surge del deseo de autoafirmación y producción constante del yo en el contexto capitalista. Aunque parten de premisas diferentes, ambos critican la modernidad y sus promesas de autonomía. Girard señala cómo la imitación lleva a la melancolía, mientras que Han expone la depresión del sujeto que se explota a sí mismo. Además, se discute la trascendencia y la inmanencia en la sociedad contemporánea, donde lo sagrado se diluye o desaparece. Ambas perspectivas, negativa y positiva del deseo, ofrecen una comprensión profunda de las dinámicas sociales y psicológicas actuales.

Palabras clave: violencia; deseo; René Girard; Byung Chul Han; modernidad.

Información sobre el autor: colombiano. Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es docente de filosofía en la Institución Educativa Departamental John F. Kennedy.

Forma de referenciar (APA): Sanabria Galvis, G. (2025). Positividad y negatividad: una comparación entre Byung Chul Han y René Girard. *Revista Filosofía UIS*, 24(1), 123-140. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n1-2025006>

Abstract: the article proposes a comparison between the perspectives of René Girard and Byung Chul Han on violence, in order to understand the contemporary dynamics of the subject. Girard analyzes violence as a result of mimetic desire, while Han relates it to the desire to assert the self in capitalist society. Girard, in works such as *Deceit, desire and the novel* and *Violence and the Sacred*, expounds the theory of triangular desire and the scapegoat as the origin of culture. On the other hand, Han, in *Topology of Violence*, argues that violence arises from the desire for self-affirmation and constant production of the self in the capitalist context. Although they start from different premises, both criticize modernity and its promises of autonomy. Girard points out how imitation leads to melancholy, while Han exposes the depression of the self-exploiting subject. In addition, transcendence and immanence are discussed in contemporary society, where the sacred is diluted or disappears. Both negative and positive perspectives of desire offer a profound understanding of current social and psychological dynamics.

Keywords: violence; desire; René Girard; Byung Chul Han; modernity.

Resumo: o artigo propõe uma comparação entre as perspectivas de René Girard e Byung Chul Han sobre a violência, a fim de melhor compreender a dinâmica contemporânea do tema. Girard analisa a violência como resultado do desejo mimético, enquanto Han a relaciona com o desejo de afirmação do eu na sociedade capitalista. Girard, em obras como *Mentira Romântica e Verdade Romântica* e *A Violência e o Sagrado*, expõe a teoria do desejo triangular e do bode expiatório como origem da cultura. Por outro lado, Han, em *Topologia da Violência*, defende que a violência surge do desejo de auto-afirmação e da constante produção do eu no contexto capitalista. Embora partam de premissas diferentes, ambos criticam a modernidade e as suas promessas de autonomia. Girard aponta como a imitação leva à melancolia, enquanto Han expõe a depressão do sujeito que se auto-explora. Para além disso, a transcendência e a imanência são discutidas na sociedade contemporânea, onde o sagrado se dilui ou desaparece. As perspectivas negativas e positivas do desejo oferecem uma compreensão profunda das dinâmicas sociais e psicológicas actuais.

palavras-chave: violência; desejo; René Girard; Byung Chul Han; modernidade.

1. Introducción

El objetivo de este artículo es comparar dos formas de conceptualizar la violencia para ofrecer una mejor comprensión sobre las dinámicas de los sujetos contemporáneos. Tanto René Girard como Byung Chul Han se ocupan de reflexionar sobre cuál es el papel de la violencia en la construcción del sujeto, sus relaciones con los otros y sus implicaciones metafísicas. En términos generales, René Girard analiza la violencia como producto del deseo mimético, mientras para Byung Chul Han la violencia se origina en el deseo de afirmar el yo en el contexto social del imperativo capitalista de la producción.

Para exponer la comprensión de René Girard sobre la violencia me centraré en dos de sus obras. La primera, *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985) es un estudio comparativo entre las novelas de Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostoievski y Proust, donde analiza las relaciones imitativas entre los personajes para condensarlo en una teoría del deseo. El deseo funciona de manera triangular: no deseamos un objeto por su valor intrínseco, lo deseamos porque otro lo desea. Deseamos el deseo de otro (Girard, 1999). Este otro es denominado como mediador del deseo, se trata de un otro admirado, un ídolo que nos inspira para ser como él. La violencia surge precisamente porque cuando deseo ser como el mediador, tiendo a apropiarme de sus cosas, a competir por los mismos objetos del deseo, incluso quiero eliminarlo para ser como él (Antonello y Webb, 2010). Este deseo de apropiación, más allá de simplemente usurpar los bienes materiales del otro, puede convertirse en el deseo metafísico de querer llegar a ser como el otro, para lo cual los medios violentos pueden ser útiles.

En *Mentira romántica y verdad novelesca* aparece una distinción entre la mediación interna y la mediación externa, que corresponde a una manera de conceptualizar dos tipos de mimesis. Esta forma de conceptualización, sin embargo, no será retomada por Girard en obras posteriores con estas mismas palabras. En general, la imitación de mediación interna corresponde a una relación cercana de rivalidad entre imitador y modelo del deseo; mientras que la imitación de mediación externa elimina la rivalidad gracias a la distancia que impide la confrontación entre los dos sujetos. El criterio para diferenciar entre mediación interna y mediación externa es la “distancia espiritual” (Girard, 1985). La poca distancia entre dos sujetos permite que compitan entre sí y se disputen los objetos del deseo. Hay que entender que no se trata necesariamente de una distancia física: en tiempos monárquicos el bufón no puede aspirar a convertirse en rey, pero en tiempo democráticos cualquiera puede aspirar al poder. La modernidad, por tanto, es el tiempo de la mediación interna. Dado que cualquiera puede aspirar a obtener privilegios y reconocimientos, entonces todos entramos por igual en esa competencia. Por otro lado, para explicar la mediación externa encontramos, por ejemplo, la relación entre Sancho y Don Quijote. Aunque estos personajes mantienen una cercanía física, pues se acompañan en sus aventuras, Sancho sabe que no puede aspirar a convertirse en caballero: “nunca desea el criado lo que desea su amo” (Girard, 1985, p. 15). La diferencia social e intelectual, propia de un contexto determinado que otorga roles particulares a cada individuo, impide que los sujetos codicien los mismos objetos o que el uno busque destronar al otro. Esta distancia impide la rivalidad. Otro ejemplo de mediación externa es la imitación de personajes ficticios o personajes fallecidos: en Cervantes tenemos que Don Quijote imita a Amadís de Gaula, mientras que en

Stendhal, Julián Sorel imita a Napoleón. En ninguno de estos casos la esfera de posibilidades del imitador coincide con la esfera de posibilidades del mediador.

Aunque el concepto de mediación externa queda definido en su primer libro, Girard no lo retoma en obras posteriores. Queda claro que una de las preguntas abiertas por el pensamiento de Girard consiste en que si la imitación, en tanto comportamiento constitutivo de la cultura humana, genera violencia, ¿queda alguna salida a esta violencia? El concepto de mediación externa consiste en una exploración al tema de la mimesis positiva, porque plantea la posibilidad de eliminar la rivalidad entre los sujetos mientras continúa la relación de imitación (Hay que aclarar que mimesis positiva se refiere a las consecuencias pacíficas del deseo y se distingue del concepto de positividad utilizado ontológicamente por Byung Chul Han, como veremos más adelante). Sin embargo, una posible objeción al planteamiento de la mediación externa, formulada por Stephane Vinolo (2010), consiste en lo siguiente. Si bien es cierto que el sujeto que imita a Napoleón no rivaliza con Napoleón, necesariamente rivalizará con otros imitadores de Napoleón. La violencia surge, entonces, entre los diversos imitadores de un mismo modelo. Esta objeción aplica también para la *imitatio Christi*: históricamente las diversas comunidades religiosas han luchado, tanto física como intelectualmente, por posicionarse como las mejores imitadoras del modelo, se disputan quién es el mejor seguidor de Cristo. Como resultado de esta objeción, queda sobre la mesa el concepto de conversión como una salida a la violencia producto de la mimesis. Siguiendo a Joao Cezar de Castro Rocha (2017), si bien el concepto de conversión proviene de raíz cristiana, se puede utilizar de forma secularizada. No se trata necesariamente de una conversión hacia Cristo, sino de una conversión ética. La conversión no consiste en la eliminación del deseo, sino en llegar a ser consciente de cómo funciona el deseo, descubrir cómo y a quiénes imitamos. Se trata de “admitir que siempre se ha copiado a los Otros a fin de parecer original tanto a sus ojos como a los propios” (Girard, 1985, p. 39). La posibilidad de acabar con la rivalidad coincide con la renuncia al ideal de la autonomía y de la originalidad en tanto individuo, también coincide con la capacidad reflexiva de quitarnos la tendencia a sacralizar o idealizar a los otros. Como se puede observar, la conversión se trata de un movimiento intelectual en el cual uno es capaz de reconocerse en las dinámicas del deseo y eso no implica necesariamente una experiencia religiosa. Además, la conversión es un concepto que Girard continúa trabajando en sus diversas obras. En *La Violencia y Lo Sagrado* (2005) la conversión es también esa capacidad reflexiva para salirnos de las dinámicas del chivo expiatorio, es decir, salirnos de las dinámicas colectivas del deseo mimético: el linchamiento, la acusación, la persecución, etc. En palabras de Castro Rocha (2017):

En el momento en que me vuelvo consciente de la naturaleza mimética de mi propio deseo, y no solo del deseo como una formulación puramente teórica, estoy obligado a reconocer que la mentira romántica debe ser sustituida por la verdad novelesca. Ese reconocimiento epistemológico trae consigo una actitud ética: en la medida de lo posible, buscaré mantener bajo control las rivalidades que resultan del deseo mimético. (p. 126)

La segunda obra de René Girard es *La violencia y lo sagrado* (2005), en la que analiza el tema del sacrificio por medio de una comparación entre estudios antropológicos, el psicoanálisis y textos antiguos como la Biblia y las tragedias griegas. De esta manera construye la hipótesis del “chivo expiatorio” como origen de la cultura. La forma más sencilla de comprender esta teoría la encontramos en el artículo “Mimesis and violence: perspectives in cultural criticism”, publicado en 1979 e incluido en el libro *The Girard Reader* (1996). Como ya quedó anotado, la imitación produce conflictos. En la relación conflictiva entre dos sujetos, la forma de reconciliarse es culpar a un tercero (1996). La armonía resultante es producto de que los dos sujetos ahora están unidos bajo la meta de prevenir que el tercero les haga daño. El deseo de expulsar a ese otro o eliminarlo es lo que establece el vínculo. Este ejemplo se replica a nivel comunitario: cuando una comunidad encuentra su estabilidad amenazada porque la dinámica de la venganza puede escalar a niveles catastróficos, entonces surge un sujeto al cual todos acusan como culpable de todos los males. Este es el chivo expiatorio, su eliminación traerá nuevamente orden a la comunidad. Una vez sacrificado el chivo expiatorio se instauran las instituciones que ordenan a una cultura: los mitos, los ritos y las prohibiciones (2005).

Con el objetivo de resumir la hipótesis girardiana de la violencia como origen de la cultura, vamos a simplificar la teoría en tres momentos claves: la crisis mimética, el sacrificio y la instauración de las instituciones. Estos momentos no son planteados como una necesidad histórica, sino como una matriz explicativa que permite comprender las variaciones culturales. El primer momento, la crisis mimética, corresponde a una situación de violencia de todos contra todos, donde ninguna diferencia, ningún rol, ninguna ley establece el lugar y los límites para cada individuo. Todos quieren ocupar el lugar del otro utilizando la violencia, usurpar sus pertenencias, arrebatar sus comodidades y apropiarse de sus honores. Sin embargo, la violencia desatada amenaza con la supervivencia de la comunidad. La venganza, con su dinámica recíproca de regresar el golpe recibido, amenaza con la existencia del colectivo. Hace falta detener la violencia por medio de un desplazamiento: hay que reemplazar el objetivo real de la venganza por una víctima sacrificable. Sucede entonces el segundo momento: la violencia de todos contra todos se convierte en violencia de todos contra uno. Todas las culpas y todos los males de la comunidad

se concentran en el cuerpo de ese elegido. El sacrificio en las sociedades arcaicas aparece como el momento en que se establece cuál sangre se puede derramar y cuál no. Según Girard (2005) la diferencia fundamental que organiza una sociedad arcaica es la distinción entre lo puro y lo impuro, que podemos contextualizar a nuestros tiempos como las distinciones entre lo legal y lo ilegal, lo correcto y lo incorrecto. El sujeto que es elegido como el cuerpo sacrificable es observado por toda la comunidad como un monstruo o un demonio que debe morir. La elección del monstruo sacrificable responde a tres criterios: debe ser semejante al objeto que originalmente despertó la cólera, debe ser miembro marginal del colectivo y, sobre todo, su asesinato no traerá la venganza de nadie (2005). El tercer momento corresponde al orden y la paz producto del asesinato de ese chivo expiatorio. Dado que el colectivo se reconcilia al adjudicar todas las culpas a un tercero, comienza un nuevo tiempo donde la comunidad instaaura las diferencias e instituciones básicas para su funcionamiento. En este momento, el chivo expiatorio, que antes era un monstruo fértil en vilezas y culpas, ahora se convierte en un dios al cual debemos agradecerle el nuevo orden. Las instituciones básicas, que se encargan de mantener los vínculos de la comunidad, se relacionan directamente con este asesinato fundacional: los mitos cuentan la historia de este momento, los ritos recuerdan en la práctica los episodios significativos de este momento y las prohibiciones rememoran cuáles son los objetos tabúes que desataron la violencia original de la respectiva crisis mimética.

Byung Chul Han expone su comprensión del tema en su obra *Topología de la violencia* (2016). El filósofo surcoreano se aleja de la comprensión negativa del deseo, donde la identidad se construye por oposición al otro y se desea aquello que no se tiene, para construir una teoría de la violencia desde una visión positiva del deseo: el yo se afirma a sí mismo, el yo se produce a sí mismo. El otro no se toma como enemigo, sino que es un otro con el que se compite en una sociedad de egos aislados. Aunque se habla de competencia en la sociedad, no me comparo con el otro, porque compito conmigo mismo, para superarme (Han, 2016). Este deseo positivo de expansión del yo es atizado por los imperativos capitalistas: hay que producir(se) sin parar, hay que vender(se), no hay descanso, no hay un fin. Explotador y explotado coinciden en el mismo sujeto, de manera tal que la violencia proviene de sí mismo, no de un agente externo. Para Han (2012) la violencia es la herramienta del sujeto para simultáneamente producirse y destruirse a sí mismo. La autoexigencia no concluye en la consolidación de un individuo orgulloso, sino en el desplome de un depresivo.

El contexto en que piensa Byung Chul Han es distinto al contexto de René Girard. El pensador francés publica sus obras más importantes en las décadas de los 60 y 70 del siglo XX. Vive una época caracterizada por las revueltas juveniles y la

guerra fría, donde el modelo de la violencia era la reciprocidad de amenazas entre dos bloques de poder simétricos (Girard, 2010). Por su parte, el filósofo surcoreano escribe en tiempos donde la guerra fría ha terminado. No hay dos bloques en oposición. Una vez el capitalismo despliega su poder, avanza la globalización como una fuerza que elimina fronteras y homogeneiza las culturas. Con el despliegue del neoliberalismo, se firman los tratados de libre comercio, las empresas se establecen en múltiples naciones, los productos hacen presencia en continentes enteros, el capital circula libremente por el globo terrestre. La hegemonía capitalista se despliega sin obstáculo, sin enemigo, creando un plano inmanente que digiere todo lo Otro para convertirlo en mercancía (Han, 2016). Además, la comunicación entre largas distancias se ha reducido a un instante. El internet y las redes sociales han trastocado las relaciones sociales al punto de comenzar a repensar un nuevo sujeto. Si bien el contexto de ambos autores es distinto, tanto Girard como Han profesan la religión católica.

Es importante señalar que Byung Chul Han comenta la obra de René Girard en el segundo capítulo del libro *Topología de la violencia* (2016). Han expone brevemente la teoría girardiana de que la fuente principal de la violencia humana es la rivalidad, producto de la imitación, que a su vez es capaz de generar valor ficcional en las relaciones humanas. Todo aquello que rodea al ídolo (mediador del deseo) es impregnado de un valor prestigioso. Es decir, el valor de los objetos del deseo es una construcción producto de la imaginación. Han anota que la teoría de Girard no incluye la violencia generada por una rivalidad que compite por objetos que tienen un valor intrínseco, como el agua o el dinero. A su vez, el autor surcoreano expresa estar de acuerdo con Girard en que, para las sociedades arcaicas, la violencia es una experiencia religiosa, es decir, una comunicación con lo divino para prevenir una violencia mayor, por medio de la sustitución del sacrificable. Pero para Han esta visión reactiva y negativa no es totalizable, pues hubo sociedades arcaicas cuya violencia no tenía por objetivo prevenir una violencia mayor. Su objetivo era producir más violencia para afirmarse como comunidad por encima de la muerte. Un pueblo identificado con su dios de la guerra matará por matar más, por poder e inmortalidad, no por prevenir nada. Han identifica en este deseo de acumular muertes un pariente primitivo del deseo de acumulación de capital.

2. El sujeto, el deseo y la violencia

La construcción de un pensamiento filosófico implica exponer cuál es la comprensión del sujeto y exponer cuáles son las relaciones que lo constituyen. Tanto para Girard como para Han, la comprensión del sujeto involucra una comprensión del deseo, de la relación con los otros y de la relación con lo trascendente (que también podríamos denominar relaciones metafísicas).

Mientras que Girard tiene una comprensión negativa del deseo, Han tiene una comprensión positiva. En la historia de la filosofía es más común encontrar una explicación negativa del deseo: deseamos aquello que no tenemos, deseamos lo reprimido, deseamos desde la carencia y la necesidad. El vacío es esencial en el modelo negativo del deseo (May, 2005). Sin embargo, desde la propuesta filosófica de Deleuze y Guattari se establece de manera retroactiva una tradición de pensamiento del deseo positivo, que hila a Spinoza, Marx y Nietzsche. El deseo no es carencia, sino producción (Deleuze y Guattari, 1985). El deseo positivo es afirmación de sí mismo, producción y creación de la realidad, es flujo y conexión de flujos. Hay que aclarar que Byung Chul Han se distancia de la propuesta de Deleuze y Guattari, pues la considera una idealización del deseo positivo. Para Deleuze y Guattari, la producción positiva del deseo es una promesa liberadora que se encarna en el modelo ejemplar del sujeto esquizo. Por su parte Han (2016), reconoce que los excesos del deseo positivo se convierten en violencia y explotación. La desinhibición esquizofrénica diluye todas las diferencias hasta generar la violencia de la homogeneidad.

En el caso de Girard, la carencia fundamental es ontológica: no soy lo que quiero ser. El sujeto deseante se encuentra vacío y anhela usurparle la plenitud ontológica a otro por medio de la imitación. El otro permanece como el manantial desde donde se emana el *ser*, aquel otro idolatrado como modelo a seguir. Girard (1985) rompe con el modelo lineal del deseo, donde el sujeto desea aquello que se le antoja por su propia voluntad o porque es seducido por los valores intrínsecos del objeto. Sin embargo, la relación entre sujeto y objeto tiene un tercer componente: el otro como mediador del deseo. Deseo lo que mi ídolo desea. La única forma de construir la identidad y afirmar la individualidad es extraer contenido de los otros por medio de la imitación. Sin embargo, el sujeto moderno que busca la autonomía, es decir, que busca afirmarse a sí mismo, encuentra vergonzosa la confesión de su dependencia con los otros. Como quiere ser independiente, oculta sus vínculos ontológicos con los otros (Mendoza Álvarez, 2017). Este ocultamiento de la dependencia con los otros, Girard lo denomina “mentira romántica”. “El orgullo sólo puede sobrevivir gracias a la mentira” (Girard, 1985, p. 57). En este sentido, Girard es un crítico de la modernidad. Si bien el sujeto moderno busca afirmarse autónomo y auténtico, en realidad es un sujeto que depende ontológicamente de los otros. En términos del deseo, los deseos reactivos –aquellos que dependen del otro para existir– se disfrazan de deseos espontáneos –aquellos que tienen en sí mismos su origen– (Sanabria Galvis, 2022a).

El deseo de imitar al otro implica el reconocimiento de que el sujeto deseante está vacío mientras que el mediador se encuentra en plenitud. Cuando el sujeto imita

supone una comparación con el otro. El resultado de esta comparación es que el otro adquiere un estatus de prestigio y plenitud, mientras que el sujeto se vacía hasta considerarse miserable y despreciable (Sanabria, 2022b). La dinámica negativa del deseo nos lleva a la insatisfacción y la melancolía. Una vez alcanzado el objeto del deseo, no es suficiente, aparecerá otro objeto de deseo nuevo, cada vez más lejos, más inalcanzable. Además, dado que no puedo alcanzar aquello que deseo ser, entonces me violento a mí mismo, me humillo y me hundo en mi miseria. La autoagresividad y el odio a sí mismo son productos de la distancia entre el yo y el otro (Girard, 1985).

En el caso de Han, el yo es un exceso fundamental, el yo se posiciona como unidad ontológica primera. Aquí estoy yo, yo voy primero. La autorrealización individual es el motor y el principio de lo real. Dado que el sujeto no duda de sí, ocurre una inversión de la expresión cartesiana: existo luego pienso (Han, 2016). El yo se desea a sí mismo y con ello se produce a sí mismo, independiente de los otros. El yo se expande al punto que elimina toda instancia trascendente, toda posible relación con el otro. En el modelo negativo, el sujeto se define por sus relaciones con el otro: soy la negación del otro, soy obediente al otro, soy una internalización conflictiva del otro. Pero el sujeto de la modernidad tardía no es negación, sino afirmación. Se puede decir entonces que el otro desaparece de tal manera que sujeto deseante y objeto del deseo coinciden. Si no hay otro, hay una relación narcisista (Han, 2012). En breve, puede decirse que el deseo aquí es una expansión del yo, un anhelo de aumentar sus posibilidades hasta hipertrofiarse y derrumbarse hacia dentro.

Así como el modelo negativo de Girard tiene el riesgo de la melancolía, el modelo positivo de Han acaba en la depresión. Quizá en el uso coloquial los conceptos de melancolía y depresión se identifiquen como sinónimos, sin embargo, el planteamiento de Han propone una distinción. En términos generales, la depresión es consumirse en el vacío o en la ausencia, mientras que la melancolía es consumirse en el exceso. En ambos casos se trata de un sujeto desgarrado, es decir, quebrado por una brecha o una contradicción que lo define, sin embargo, no se trata de la misma brecha. Una de las consecuencias de Han al afirmar que la tardomodernidad se caracteriza por la autoexigencia, no tanto por la represión y la coacción externa, es que el psicoanálisis (y sus conceptos productos de una perspectiva negativa del deseo) pierden efectividad. Por tanto, las patologías psíquicas no son lo mismo en una sociedad disciplinaria que en una sociedad del rendimiento. La mente (psiqué) del modelo negativo mantiene una relación con el otro, se le imita, se internaliza sus normas y valores, se lidia con su ausencia. La brecha que sufre este sujeto negativo es la distancia entre el yo y el otro. En este sentido, la melancolía es la internalización del objeto perdido. En otras palabras, la

identidad del melancólico tiene una grieta donde habita la ausencia del otro perdido. En el modelo de la positividad, la hipertrofia del yo elimina la alteridad (Han, 2016). La excesiva expansión del yo no deja espacio para el otro, ni siquiera para su ausencia. Por tanto, la brecha que sufre el sujeto del rendimiento es entre el yo y el yo ideal, el ideal inalcanzable que se propone con plena libertad. El sujeto se percibe como un emprendimiento siempre pendiente, un proyecto a la espera del éxito. En otras palabras, se percibe con un gran potencial de éxito pero se descubre como un fracasado. La depresión es la incapacidad de cumplir las propias metas, la dificultad de coincidir con la imagen ideal del yo. Incluso puede decirse que para el sujeto deprimido no hay meta, no hay ninguna gratificación por su trabajo, y por tanto se derrumba en su frustración (2016).

Comprender cómo se construye la identidad del sujeto contemporáneo es clave para entender las dinámicas sociales y, en especial, la violencia. Ambos autores coinciden en que la modernidad es un plano horizontal donde se expande la igualdad y la homogeneidad, también coinciden en que la individualidad que se afirma a sí misma genera violencia. Sin embargo la forma de abordar estos temas es diferente y complementario. Por el lado de Byung Chul Han, la falta de un plano ontológico trascendente nos deja a los sujetos en la homogeneidad de la mercancía. No hay ningún misterio, todo es vendible. En este contexto, la identidad del sujeto depende de su capacidad para rendir y obtener logros, su capacidad para aguantar la presión y el estrés. De ahí proviene el orgullo del individuo. Por su lado, René Girard afirma que la desaparición de un plano trascendente como principio y fundamento de la vida humana crea un plano horizontal donde todos somos iguales. La igualdad de las democracias y las repúblicas, que aparentemente buscan la hermandad, acaba en la destrucción de unos por otros. Dado que somos intolerantes a sabernos iguales los unos a los otros, entonces nos vemos empujados a diferenciarnos de los otros. Por eso, el Yo construye su identidad en oposición al otro. Este “ir en contra de” es la manera de crear las diferencias. Si yo quiero afirmar mi individualidad como diferente a la individualidad del otro, entonces debo inventar aquellas diferencias que nos separan. La tarea del individuo es crear así estas características diferentes en el otro como características humillantes y degradantes, para así, por simple comparación, adjudicarse su propia superioridad. En este sentido, las acciones violentas –tales como la violación, la indiferencia, el asesinato, el suicidio, la guerra, etc.– son variaciones de la forma afirmativa de constatar la individualidad.

Byung Chul Han logra una distinción conceptual clave para avanzar en este tipo de investigaciones, pues distingue claramente entre poder y violencia. Mientras el poder es la capacidad de organizar y ordenar, distinguir y asignar roles; la violencia, por su parte, es la capacidad de aniquilar al otro (Han, 2016). Una de las

preguntas clave en las reflexiones sobre la violencia es ¿Cómo son posibles los vínculos comunitarios? ¿Cómo comprendemos las relaciones entre los sujetos? En el caso de Girard (2005) la vinculación comunitaria se logra gracias a la violencia: todos nos mantenemos unidos en la medida en que excluimos a un chivo expiatorio. Además, bajo el régimen de un Estado moderno aparece el sistema del derecho penal para controlar la violencia entre los sujetos. El derecho penal es la capacidad institucional de despersonalizar la venganza y racionalizar la violencia con el objetivo de prevenir una escalada del derramamiento de sangre. En este sentido, el vínculo se mantiene entre los sujetos porque se les quita la capacidad de vengarse y se le entrega al derecho penal (Girard, 1985). Aquí el poder se define por su capacidad de ejercer una violencia controlada. Por su parte, Byung Chul Han no se limita a comprender la violencia como principal regulador de las relaciones humanas. Rescatando a Aristóteles y ciertas ideas liberales, el pensador surcoreano abre la posibilidad de comprender los vínculos con los otros a través de la promesa, los acuerdos, la amistad, los contratos. El derecho, ya no simplemente entendido como amenaza de castigos sino como la posibilidad de mantener acuerdos y contratos, junto con la amistad abren otras dimensiones para comprender la comunidad y la política (Almeyda, 2022).

3. Metafísica: trascendencia e inmanencia

Otro punto clave para la comparación de las obras de René Girard y Byung Chul Han es la metafísica, en particular, la existencia de dos planos ontológicos: el trascendente y el inmanente. A lo largo de la historia de la filosofía estos dos planos han variado: el más allá y el más acá; lo divino y lo mundano; lo eterno y lo cambiante; las leyes inmutables y los fenómenos variantes; lo sagrado y lo profano. Algunas filosofías dan preeminencia al plano trascendente como principio explicativo para comprender lo que vivimos en el plano de la experiencia. Como por ejemplo Platón, cuyas ideas eternas son el origen de la realidad efímera que vemos. Así como para las filosofías cristianas medievales, Dios se encuentra como fundamento ontológico de sus criaturas (Schmidt, 2018). Incluso Kant conserva la cosa en sí como un plano inaccesible que sostiene lo real. Pero hay otro conjunto de filosofías que se preocupan por mantenerse en el plano inmanente, bajo el argumento de que no hace falta multiplicar el mundo para explicarlo (Antonelli, 2014). Este esfuerzo por buscar una explicación inmanente se puede rastrear desde Aristóteles con su idea de que los seres guardan en su interior su propio fin (*telos*). Otros ejemplos son la filosofía de Spinoza con su naturaleza creadora de sí misma; Hegel con su espíritu absoluto; Marx con la dialéctica de la historia; Deleuze con sus máquinas deseantes y Susan Sontag con su erótica del arte.

En el caso de las obras de Girard y Han, la inmanencia no es solo una herramienta filosófica para comprender el mundo, también es una característica del funcionamiento del mundo. En las sociedades modernas occidentales, Dios no es el centro de la vida humana, ni fuente de la soberanía política, ni fundamento ontológico de la creación (Escamilla González, 2013). En otras palabras, la legitimidad simbólica de un significado trascendente pierde fuerza para dar paso al sujeto racional y democrático como constructor de su propia realidad. Tanto para Girard como para Han, la ausencia de un plano sagrado auténtico transforma las relaciones humanas.

Para Girard, la trascendencia es transformada e incorporada en una forma degradada al plano inmanente. Si bien lo verdaderamente sagrado y divino perdió legitimidad, eso no significa que los seres humanos abandonemos nuestro deseo de trascendencia. En la modernidad permanece “el hambre inmensa de lo sagrado” (Girard, 1985, p. 77), ese deseo por encontrar un significado estable y coherente. Este deseo de trascendencia reintroduce lo sagrado en el espacio del nosotros. “Ya no hay Dios, ni rey, ni señor para unirlos con lo universal. Los hombres desean según el Otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito” (Girard, 1984, p. 63). Es decir que en ausencia de Dios, los hombres serán dioses los unos para los otros. La tendencia a imitarnos mutuamente implica ubicar al otro admirado en un plano trascendente, transformarlo de mortal a ídolo, pintarlo con el más alto prestigio, encantador, perfecto. La distancia metafísica se reintroduce en el espacio del encuentro con otro. Así, la ausencia de lo verdaderamente sagrado no trae como consecuencia la autonomía y la responsabilidad del sujeto, sino una capacidad para engañarse y crear conflictos. Girard (1985), como los novelistas que lo inspiran, “no define nuestro universo por la ausencia de lo sagrado, como hacen los filósofos, sino por un sagrado pervertido y corrupto que envenena poco a poco las fuentes de la vida” (p. 184).

Mientras para Girard el sujeto moderno permanece en una relación tensionante con el vacío que dejó lo sagrado, para Han la expansión del yo y del capitalismo derroca lo sagrado sin dejar espacio para ese vacío. En otras palabras, los espacios sagrados no existen en la modernidad tardía. Los espacios sagrados son lugares exclusivos a los que se accede cruzando un umbral para tener un vistazo a lo inaccesible, al misterio (Han, 2016). Ya no hay ningún misterio, nada es inaccesible. Al contrario, todo está expuesto, todo está a la vista, como una mercancía en un escaparate. La hipotética inaccesibilidad del otro desaparece bajo el imperativo de mostrar nuestra privacidad en redes sociales. Al igual que la hipotética inaccesibilidad de la cosa en sí desaparece bajo el poder igualador del capital que convierte todo objeto en mercancía. Esta es la violencia de la transparencia, que hace desaparecer a lo otro bajo la luz de lo idéntico (2016). Tanto sujeto como

objeto se desnudan ante las seducciones del capital, se prestan para ser explotados. Ahora, la cotidianidad no esconde ningún significado trascendente detrás de su superficie, pero no sólo eso, también la superficie se cubre de significados vacíos, mensajes sin contenido. El mundo se cubre de publicidad, esa basura que no huele mal, sino que busca ser hermosa para atraer la atención del otro.

Las promesas científicas y políticas de la modernidad, que trajeron consigo la desaparición del plano trascendente como significado central en la comunidad humana, prometieron un paraíso de igualdad y libertad donde los seres humanos seríamos dueños de nuestra realidad bajo instituciones democráticas y republicanas. Sin embargo, la soberanía humana sobre lo real no implicó la eliminación de la metafísica, sino su transformación. Para Girard, lo trascendente permanece de forma degradada en la capacidad para disfrazar de eterno aquello que es efímero, es decir, la capacidad de crear ídolos. Para Chul Han, el capital ocupa ese lugar soberano y trascendente que convierte a todo lo otro en algo idéntico, es decir, todo es mercancía. En este contexto capitalista, el ídolo es el capital. Como dice Byung Chul Han (2016), el poder y la gloria pertenecen al capital:

La publicidad se presenta como la versión capitalista del canto de alabanza litúrgico. Las estrellas, que glorifican los nuevos productos, son los ángeles de hoy en día. Los cantos de alabanza capitalista dan gloria. Son la cara bonita de la dominación, que solo sirve al capital. La aclamación, a la que tributa el dominio del capital, se llama consumo. (p. 99)

Ambos autores muestran a su manera cómo la ausencia de lo divino permite que cualquier ente efímero se convierta en sucedáneo de lo eterno, centro simbólico del poder y la gloria. Mientras para Girard estos sucedáneos puede ser cualquier sujeto u objeto sin establecer jerarquías de divinidades establecidas; para Han el capital es el sucedáneo que hegemoniza el lugar desocupado por lo divino y desde él se establecen las jerarquías ontológicas. Quizá una consecuencia tácita de estas posiciones es una nostalgia por lo divino, una suposición de que, si lo auténticamente sagrado no hubiera abandonado su lugar, no habría tanto usurpador postulándose al cargo eterno.

4. Conclusión

En general, hay que decir que la pertinencia de estos filósofos es clave para comprender la construcción del sujeto en tiempos de globalización y redes virtuales sociales, pues precisamente en este contexto ocurren las dinámicas diagnosticadas por los autores. Basta con un vistazo al mundo de internet para observar fenómenos

de imitación y de autoafirmación. Los influencers viven alimentando su ego, afirman su libertad con viajes y comidas, son los dueños de su propia empresa, se convierten en amos y esclavos de sí mismos. Quizá puede afirmarse que los influencers son el apogeo que consume el ideal moderno de la autonomía: son los jefes de sí mismos, su vanidad de imponer sus propias reglas. Por otro lado, hay fenómenos que explícitamente son imitación. Los retos de baile o desafíos extremos que los jóvenes reproducen, los estilos de ropa o ciertas palabras que se popularizan tan rápido como los memes. Por esta razón, hay que apostar por una complementariedad entre las teorías de René Girard y Byung Chul Han.

Aunque Girard y Han tienen dos puntos de partida distintos, uno desde el modelo de la negatividad y otro desde el modelo de la positividad, ambos realizan a su manera una crítica a la modernidad. La promesa moderna del individuo autónomo y libre acaba en fracaso. Por un lado, el fracaso de la mentira romántica, que es el ocultamiento de los vínculos ontológicos con el otro. Por otro lado, el fracaso del sujeto deprimido que se convierte en su propio explotador.

También se puede arriesgar a entablar un puente entre ambas filosofías afirmando que el sujeto del rendimiento es también una forma de la mentira romántica, pues este sujeto pretende ser una construcción de sí mismo, independiente de sus vínculos con los otros. Por supuesto, con la claridad que la afirmación de sí mismo desde la positividad supone el deseo como producción y la motivación espontánea de la voluntad; mientras que la afirmación de la identidad desde la negatividad supone relaciones de carencia y represión lo que convierte al sujeto en reactivo. También hay que decir que el sujeto del rendimiento no busca dominar a los otros; los seduce, busca llamar su atención, atrae sus miradas para agrandar su ego. Aquí Byung Chul Han se cuida de no utilizar la palabra reconocimiento, porque involucraría la participación de otros sujetos. El yo se expande en su propio terreno, porque todo es idéntico a sí mismo. Para Girard, el sujeto de la mentira romántica se expande sobre los otros, los domina, los reduce a ser partes de su yo, herramientas para sus fines.

En cuanto al tema del deseo hay que concretar que Girard reconoce como motor del deseo a la imitación del otro y Han identifica este motor en el deseo de autorrealización. Estos puntos de partida tienen consecuencia a nivel psíquico y a nivel social. A nivel psíquico, el modelo negativo del deseo se consume en la melancolía y la insatisfacción. Entendiendo la insatisfacción como el estado de decepción luego de alcanzar el objeto del deseo, pues este objeto pierde su encanto y atractivo una vez alcanzado, para así volver a la misma dinámica de desear y fracasar. Asimismo, teniendo claro que la melancolía es el desgarramiento interno del sujeto por saberse vacío ante una plenitud perdida. Por su parte, el modelo positivo se

consume en la depresión y el agotamiento. El sujeto del rendimiento, entregado a su productividad sin fin, acaba agotado y desgarrado internamente, pues su Yo Ideal se muestra inalcanzable.

La consecuencia social del modelo negativo es una sociedad de envidiosos que desean apropiarse del prestigio del otro para ascender en la escala social (Di Battista, 2010); y la consecuencia del segundo es una sociedad de egos aislados que compiten por exigirse cada vez más. Se puede afirmar que el objetivo de Han es afirmar que el sujeto de rendimiento es explotador y explotado al mismo tiempo tiene la consecuencia de impedir ver las relaciones jerárquicas y de dominación. Su planteamiento de que la violencia ya no proviene de un agente externo que coacciona sino de la propia libertad del sujeto que se ejerce violencia en nombre de su autorrealización diagnostica de manera adecuada la situación de cierto tipo de trabajadores que responden al discurso neoliberal del emprendedurismo: los pequeños y medianos emprendimientos, el teletrabajo, los influencers y otros que caen bajo la influencia de la ideología de Silicon Valley. Si bien este diagnóstico de la sociedad del rendimiento es certero, no es totalizable. El rendimiento y la transparencia no son las únicas violencias que están en juego en la sociedad contemporánea. Byung Chul Han derrumba con su análisis las promesas del neoliberalismo, acaba con sus profecías de éxito, pero su obra deja a un lado otras violencias que permanecen desde el pasado. Por supuesto, dado que su objetivo es derrumbar a la sociedad del rendimiento en sus propios términos positivos, se trata entonces de una apuesta certera. La búsqueda de otros modelos explicativos de la violencia responde a la necesidad de complementariedad entre teorías para así realizar diagnósticos más certeros sobre nuestras sociedades.

Tanto en países desarrollados como en países en vía de desarrollo (o en otras palabras, países del noratlántico y países del sur global), permanecen formas de violencia donde la división entre sujeto explotado y sujeto explotador son categorías que facilitan la comprensión. Por supuesto, el concepto entre explotador y explotado es variable de acuerdo a la forma en que dos sujetos se ejercen mutuamente la violencia en busca de determinados fines, como podemos observar en las transformaciones del espíritu de *La fenomenología del Espíritu* de Hegel. De esta obra, donde diferentes formas de relacionarse con el otro tienen como resultado distintos tipos de violencia y jerarquización, podemos citar como ejemplos bien conocidos la violencia entre el amo y el esclavo, la violencia entre Antígona y Creonte, la violencia de la Revolución Francesa (Hegel, 2010). Esta permanencia del fenómeno de las jerarquías y la dominación, que tiene sus variaciones de acuerdo a los contextos, no puede ser analizado utilizando únicamente la teoría de Byung Chul Han. Hacen falta teorías que comprendan la dinámica entre identidad y diferencia como principio para entender la creación de jerarquías. En el caso de la

propuesta de Girard, un punto clave de su pensamiento es que la diferencia no existe por sí misma. La diferencia es un producto de la identidad. En una línea similar a Chul Han, Girard afirma que la modernidad es tierra de identidad u homogeneidad. Pero la violencia no surge por la expansión de lo homogéneo que amenaza con borrar las diferencias. Para Girard, la violencia surge porque, en un mundo democrático en el que todos somos iguales, no somos capaces de tolerarnos como iguales al otro. Deseamos diferenciarnos de los otros, incluso llegar a ser superiores a ellos. He ahí una de las paradojas de los ideales modernos de la igualdad y la autonomía. Mientras se nos garantiza una igualdad entre nosotros, nos ocupamos en separarnos de los otros, distanciarnos, para lograr la autonomía. Los privilegios continúan existiendo, aunque ya no se les atribuye un origen divino y se permite que cualquiera pueda aspirar a ellos. Ahora, la obtención de privilegios y superioridad está determinada por la arbitrariedad, no por una voluntad divina preestablecida. En esta perspectiva, la democracia se percibe como una contienda entre aduladores y traidores que compiten por elevar a cualquier individuo al estatus de realeza (Girard, 1985).

Ambas filosofías pueden llegar a ser complementarias para comprender las dinámicas del sujeto actual. A la manera de Hegel, Byung Chul Han expone cómo fracasan las premisas del sujeto neoliberal llevándolo en sus propios términos hasta sus últimas consecuencias. Notablemente, Chul Han descrea del proyecto del individuo moderno, así como se percibe en sus afirmaciones la nostalgia por el otro.

La positividad es un vacío y una soledad insoportables. Nos hace vulnerables a cierto tipo de negatividad violenta: dado que el sujeto positivo se encuentra vacío de contenido como producto de su aislamiento, entonces encuentra la posibilidad de incorporar contenido en la construcción de un enemigo. Este vacío es, por tanto, tierra fértil para nacionalismos, xenofobias y cualquier otro gregarismo que se puede explicar con las dinámicas del chivo expiatorio. El vacío de la positividad es tan frágil que podemos caer nuevamente en las dinámicas de la construcción de la propia identidad por medio de la exclusión y eliminación del otro, para ello basta con la construcción de la imagen despreciable de un otro. En este sentido, las teorías de la violencia positiva y negativa pueden ser complementarias. No sólo en la política se puede observar esta complementariedad, también las redes sociales, donde tanto a la afirmación del yo transparente y la autoexplotación de influencers intentado el éxito, como la imitación de comportamientos virales y la construcción de nuevos ídolos efímeros, son fenómenos observables y diagnosticables con las dos teorías.

En conclusión, el análisis comparativo entre las obras de Girard y Chul Han ofrece una comprensión profunda de las dinámicas del sujeto contemporáneo en un contexto marcado por la globalización, la tecnología y el capitalismo. Desde

perspectivas diferentes, convergen en la crítica a la modernidad y en la exploración de las implicaciones psíquicas y sociales del deseo. Girard, desde su modelo de la negatividad, destaca la importancia de la imitación y la dependencia del otro en la construcción de la identidad del sujeto. Su análisis revela cómo la falta de un plano trascendente auténtico conduce a la creación de ídolos y a la perpetuación de dinámicas de rivalidad y violencia en la sociedad. Por otro lado, Han, desde el modelo de la positividad, resalta la expansión narcisista del yo y la búsqueda de autorrealización como motores del comportamiento humano en la era del rendimiento y la transparencia. Su obra pone de manifiesto cómo la ausencia de espacios sagrados y la hegemonía del capital generan una sociedad de individuos aislados y agotados, obsesionados con el éxito y la productividad.

Referencias

- Almeyda, J. (2022). Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. *Areté*, 34(2), 291-318. <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>
- Antonelli, M. (2014). Sobre el origen del concepto de “Inmanencia” en Gilles Deleuze. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis. Revista Internacional Interdisciplinar*, 11(2) 15-36. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2014v11n2p15>
- Antonello, P., y Webb, H. (2010). *Mimesis, Desire, and the Novel: Rene Girard and Literary Criticism*. Michigan State University Press.
- Castro Rocha, J. (2017). *¿Culturas shakespearianas?: Teoría mimética y América Latina*. ITESO.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1985). *El anti Edipo capitalismo y esquizofrenia*. Ediciones Paidós.
- Di Battista, M. (2010). Jealousy and Novelistic Knowledge. En H. Webb y P. Antonello (eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: Rene Girard and Literary Criticism* (pp. 3-16). Michigan State University Press.
- Escamilla González, J. M. (2013). *Dios ha muerto Lo hemos matado, el saber sobre los sacrificios en la exposición girardiana de la teoría mimética* [Tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Panamericana].
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca* (J. Jordá, trad.). Editorial Anagrama.

- Girard, R. (1996). *The Girard Reader*. En J. G. Williams (Ed.). Crossroad Herder.
- Girard, R. (1999). Literature and Christianity: A Personal View. *Philosophy and Literature*, 23(1), 32-43. <https://doi.org/10.1353/phl.1999.0017>
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado* (J. Jordá, trad.). Anagrama.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos* (L. Padilla López, trad.). Katz Editores.
- Han, B. (2012). *La Sociedad del cansancio* (A. Saratxaga Arregi, trad.). Herder Editorial.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia* (P. Kuffer, trad.) Herder Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, trad.). UAM ediciones, Abada editores.
- May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Mendoza Álvarez, C. (2017). Sobre la invisibilización del otro. Una recepción latinoamericana de Levinas y Girard. En C. Mendoza-Álvarez, J., Jobim., y M. Méndez Gallardo (Eds.), *Mimesis e invisibilización social: la interdividualidad colectiva latinoamericana*. Editorial Universidad Iberoamericana.
- Sanabria Galvis, G. (2022a). *Contar historias nos salvará del apocalipsis: una interpretación de cien años de soledad desde la teoría mimética*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana] <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/61022>
- Sanabria Galvis, G. (2022b). Revolución y conversión: observaciones girardianas sobre Cien años de soledad. *Revista Interdisciplinar De Teoría Mimética. Xiphias Gladius*, (5), 99–110. <https://doi.org/10.32466/eufv-xg.2022.5.730.99-110>
- Schmidt, L. (2018). Paradigmas del ser humano: aproximación al camino a la complejidad. *Revista Educación Y Desarrollo Social*, 11(2), 108–130. <https://doi.org/10.18359/reds.3245>
- Vinolo, S. (2010). Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia. *Universitas Philosophica*, 27(55), 17-39. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11044>