

Mímesis y devenir

Gonzalo Gutiérrez Urquijo, FFyH, UNC.

Si la mimesis es el transporte de lo semejante; y el devenir, la producción de lo diferente: ¿es posible, entre uno y otro concepto, alguna forma de coherencia? ¿Hay posibilidad de distinguirlos, si es que poseen una realidad independiente? Para intentar responder estas preguntas, nos ubicamos a lo largo de una línea de lectura que gravita alrededor de dos puntos principales.

Por un lado, la importancia del mecanismo mimético en el proyecto político de la *Ética*; su función de lazo social, es decir, de articulación entre las dimensiones micro y macrológica de la economía afectiva. En este sentido, podemos preguntarnos si la comprensión de la imitación nos conduciría -*como tomados de la mano*- hacia el relevo entre los libros tercero y cuarto.

Por otro lado, indagamos la ausencia de la descripción de este mecanismo en la lectura de Spinoza que realiza Gilles Deleuze. ¿Por qué ésta no le *conviene* -en el sentido spinoziano del término?

I

Para abordar estos problemas, es necesario partir del texto. La proposición 27 del *De affectibus* introduce la explicación del mecanismo imitativo de los afectos: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”. Cuando es movilizado por el deseo, este mecanismo lleva el nombre de emulación, es decir: “el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (E3, 27, e). Comienza así a funcionar el complejo sistema analógico de los afectos, por medio del cual sus resonancias y sus interferencias, sus retroalimentaciones positivas y negativas, son procesadas por los mismos cuerpos que constituyen. Ahora bien, preguntarse quién es esa “cosa semejante a nosotros” -es decir: dónde se establece la partición entre lo semejante y lo diferente- es también preguntarse quién es el “nosotros” al que la cosa se asemeja.

Si Macherey ve en la mimesis “la verdadera base del vínculo social”¹, esto se debe a que las proposiciones que la explicitan preparan los fundamentos necesarios para abordar de lleno -en el *De servitute humana*- la cuestión de la política relación entre comunidad, afectos y libertad. La disposición a ser idénticos comporta, en este sentido, no sólo el espacio donde se funda toda comunidad, sino una afectividad singular; una intemperie de los afectos sociales que, por su relación fundante respecto a la constitución de la afectividad individual, ha podido recibir el nombre de “transindividual”². Así, la lógica mimética no anima la interacción entre células exteriores las unas a las otras, sino que fabrica complejos afectivos que estructuran los individuos, haciéndolos intervenir en una verdadera economía afectiva relacional. La relativa autonomía de este mecanismo indica que la fuente del vínculo social no se encuentra en los cálculos de la razón, sino en el desencadenamiento espontáneo de las pasiones sometidas a las reglas de la imaginación. Ésta, a su vez, transfiere a comunidades enteras conflictos cuya forma original se encuentra en las disposiciones de cada individuo³. La mimesis, entonces, es esa transferencia recíproca, este medio dinámico que vincula lo individual y lo colectivo.

II

Abordando la relación entre conatus y don, Frédéric Lordon propone una “economía general de la violencia conativa” con la que estructura el problema original de lo social⁴. Se juega, en su propuesta, la posibilidad misma de una ciencia social spinozista, para cuya ilustración recurre a una figura fisiológica: la *pronación*; aquel movimiento muscular por el cual el antebrazo rota la palma de la mano hacia sí. “Pronar” sería el movimiento de tomar para sí, opuesto a la supinación, que abre el cuerpo sobre su reverso. En su impulso más bruto, el conatus es entonces apropiador, y ejerce una original preocupación-por-sí que configura su relación práctica con el mundo. Que el antagonismo de fuerzas apropiadoras dispone el colectivo a enfrentamientos que pueden desmembrarlo como tal, he allí un dato tan obvio como fundamental de la reflexión política. La descomposición violenta de un colectivo

¹ Macherey, P. *Introduction a l’Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. PUF, 1995. p. 187.

² Balibar, E. *De la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro Grupo Editor, 2009.

³ Cfr. Macherey, P. *Ibid.*, pp. 187-188.

⁴ Lordon, F. “Le don tel qu’il est et non tel qu’on voudrait qu’il fût”. Resumen de una comunicación hecha en el coloquio *Spinoza et les sciences sociales*, Université de la Sorbonne, 9 de abril de 2005.

representa el peligro social por excelencia, su límite mismo, y se aloja en la borrosa zona en la que la ventaja para sí puede devenir ventaja sobre los otros.

La propuesta de Lordon continúa el gesto spinozista: labrar un conocimiento de las pasiones. El punto problemático es entonces el tratamiento institucional del conatus, allí donde la apropiación anárquica y la sublimación social se articulan y miden sus distancias. Es aquí donde la mimesis adquiere una figura clave, expuesta según dos dimensiones que determinan su funcionamiento práctico.

En primer lugar, la mimesis adquiere la figura de la institución del don y contra-don; registro propiamente social, pues la emulación gratificante funciona nada menos que como un descubrimiento civilizacional que regula la violencia apropiadora, prohibiendo la apropiación salvaje y sustituyéndola por un “recibir” que -a su vez- promete una donación futura y desvía el debate hacia lo simbólico. A través de la institución del don y el contra-don, lo provechoso para el conatus puede pasar bajo una forma compatible con la perseverancia grupal.

En segundo lugar, la regulación social adopta formas que no pasan por una agonística abierta. Este es el registro propiamente pasional de la mimesis: no menos social que el anterior, pero más directamente interpersonal. Aquí Lordon coincide con los anteriores comentarios de Macherey, por cuanto comprende la emulación de los afectos como la máquina misma donde se produce el complejo de intereses que precede a la agencia. No se trata aquí de un mero interaccionismo: la persona que emulo puede haber sido afectada ella misma por mecanismos sociales (como la autoridad), de manera que influencias verticales y horizontales se mezclan en una propagación social de los afectos que -no obstante su alcance- tiene su corazón en la interacción local donde quien imagina el afecto de otr* lo hace vivir en sí.

El hecho de que la constitución de nuestra propia afectividad se desarrolle en una intrínseca apertura al Otro, significa no sólo que algunos de nuestros sentimientos particulares están orientados hacia el prójimo, sino que -más generalmente- existe un negocio entre la alteridad y la identidad donde nos constituimos como sujetos *a priori* sociales. Es cierto que, al prestar nuestra sensibilidad para sentir aquello que nuestros semejantes experimentan, nos exponemos a una circulación afectiva tan real como la que le acontece a nuestro propio cuerpo. Pero es también cierto que a base de nuestro

propio cuerpo imaginado es que creamos las vías por medio de las cuales saldamos las grietas de la irreductible alteridad que nos presenta la experiencia ajena. ¿No es la mimesis esa imaginación necesaria con la que jugamos para alcanzar la alteridad, para figurarla y experimentar de alguna manera aquello que sabemos que no podemos experimentar?

Por ello, a pesar de su potencial político, asociativo, la mimesis no es ni una caridad ni un mecanismo bueno de por sí. El escolio de la proposición 68 del *De servitute humana* remite a la misma proposición 27 del Libro anterior, e ilustra la posibilidad de que los hombres, creyéndose semejantes a las bestias, imiten sus afectos. A su vez, el equivalente triste de la emulación, la conmiseración, comporta una errancia propiamente infantil. Para Spinoza, “la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan deleita a los otros (...)” (E3, p32, e). Llegados a la proposición 50 del Libro IV, Spinoza sostiene que la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es de por sí mala e inútil. Y en la proposición 70 nos insta, incluso, a evitar los beneficios de los ignorantes. Su escolio, no obstante, contiene una salvedad: es preciso evitarlos “en la medida de lo posible”.

La ambivalencia constitutiva del pueblo es aquí patente: por un lado, nada hay más beneficioso que la ayuda de otro hombre, pero también: nada más perjudicial que la pérdida de libertad en manos de una obediencia irracional. El rechazo de la complacencia social, gesto antimimético y potencialmente solitario, desea recuperar la comunidad perdida. Bajo la guía de la razón, los hombres descubren la coincidencia de sus propios útiles, escapan al conflicto y a la servidumbre pasional. Finalmente, ese bien que no deja de emularse bajo infinitas máscaras se revela como un bien eminentemente compartible que incluso se potencia al multiplicarse, y que no sufre merma al repartirse. El capítulo III del TTP opone la beatitud al goce exclusivo, y cumple así la voluntad del §14 del TRE: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo.”

Quizás el paso del Libro tercero al cuarto no sea tan directo. Pero podemos decir existe un transcurso entre momentos: de la sociología mimética del *De affectibus*, al rechazo de la dependencia de la *opini3n p3blica*. Y es que odiar lo que otros odian,

amar lo que otros aman; querer que los otros nos amen, amarnos cuando nos aprueban: ¿Es este el inconsciente colectivo, el *medio social* que describe Spinoza? Si la mimesis es el transporte de los afectos, ¿qué lugar le cabe, en una sociedad, a los procesos de diferenciación, de des-identificación? Elegir a quién imitar, ¿es indirectamente elegir de quién diferenciarse?

III

La comunicación transindividual y circular de los afectos los revela no como algo que pertenece a un sujeto y luego es pasado a otro; sino como intensidades flotantes que pertenecen a nadie y circulan por debajo de la representación intersubjetiva.

Quizás haya sido Deleuze quien más trabajó por liberar los afectos de su sujeción a los estados de cosas. Habiendo deducido la mismidad de la diferencia, no es extraño que su pensamiento guarde muy poca simpatía para con la mimesis. “No aprendemos nada con aquel que nos dice: haz como yo.”⁵ En varios textos, sobre todo en *Crítica y Clínica*, la oposición entre mimesis y devenir es constante. Bartleby, el escribiente, se niega a copiar.

Es de notar, no obstante, que cuando Deleuze construye su propio concepto de devenir, recurre a nociones spinozistas. “Los afectos son devenires”⁶, sostiene. Y lo que se afecta en un devenir son modos heterogéneos cuyo encuentro modifica su número de maneras de afectar y ser afectado⁷. Es en este sentido que el devenir es completamente distinto de la mimesis: en lugar de imaginar una comunidad en lo dado, libera una potencia inusitada a partir de la alteridad.

Como hemos señalado, la mimesis spinoziana reviste de por sí un estatuto ambivalente. Al generar el vínculo social, el mismo mecanismo relacional puede facilitar la solidaridad de la sociedad para consigo, pero ser también responsable de propagar olas de violencia. Spinoza, lo sabemos, vivió en carne propia las rabias de la multitud enardecida por la superstición. Al omitir la cuestión de la mimesis, Deleuze simplemente elude algo que el propio Spinoza matiza. El mecanismo mimético puede

⁵ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Anagrama, p. 52

⁶ Deleuze, G., Guattari, F. *Mil mesetas*, Pre-Textos, p. 261.

⁷ Cfr. Axel Cherniavsky, “El amor intelectual por las piedras. Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze” en *Spinoza. Cuarto coloquio*. Diego Tatán (Comp.), Brujas, 2008. Pp. 127-148.

ser comprendido como una herramienta sociológica de la *Ética*, pero no como un medio propicio para la libertad.

De hecho, ¿no es hoy en día la mimesis la que anima la lógica de la publicidad o la pornografía? En todo caso, creemos que postular la reproducción mimética de los afectos como constitutiva del vínculo social precisa una acotación. Pues antes de disponernos a la admiración de los íconos sociales, de los modelos miméticos que se sostienen y se sancionan en las imaginaciones colectivas, debe ser ya cierto que hemos pasado por la experiencia del miedo. Y que, a partir de la sanción social de lo justo y lo injusto, el monopolio de la venganza por parte del Estado nos presenta -en la figura del pecado- aquella “desobediencia codificada”⁸ cuya sanción nos disuade de imitar al delincuente.

IV

También René Girard mantiene esta correspondencia entre niveles: la arcaica institución del sacrificio, por un lado, canalizando la violencia humana; y, por el otro, el mecanismo del deseo mimético que multiplica los pretendientes por objeto deseado. Como es sabido, Girard ve la historia de la humanidad a través de este mecanismo, que encuentra su momento de revelación en la figura de Cristo. Si retenemos la figuración del Cristo de Spinoza, aquel que nos revela la conveniencia política del amor al prójimo, quizás esta deriva de lecturas no resulte tan forzada. Después de todo, el credo mínimo podría conciliar dos hechos potencialmente irreductibles: el que los hombres desean vivir según lo que cada uno considera bueno, y el que no haya nada más bueno para el hombre que el hombre.

Pero ¿cómo hemos llegado a esta cercanía entre Spinoza y Girard? ¿No es acaso la política spinoziana tan poco sacrificial como puede serlo una teoría que deja incólume el derecho natural durante el transcurso del estado de naturaleza al Estado civil? Y aquella anomalía que el mecanismo sacrificial busca abolir, ¿puede pensarse como la fibra misma con la que se teje la inmanente relación entre la potencia política y soberanía (nunca directamente igualadas, pero tampoco separables por completo)? Spinoza construye una libertad cuyo despliegue produce comunidad y no caos. No obstante, la teoría spinozista acepta el hecho de que la sociedad civil funda un Estado al

⁸ La expresión es de Cecilia Abdo Ferez, ver “Parte, violencia y lo justo en Spinoza” en *Spinoza. Noveno coloquio*, Diego Tatián (comp.), Brujas, 2013, p. 20.

sancionar lo justo y lo injusto, y que, consubstancialmente, esta definición es la definición de una parte imperante contra otra. La venganza, dirá Spinoza, se mantiene como derecho natural; y si el Estado debe regularla, es porque ella suscita la amplificación mimética a la que largamente se refiere Girard⁹.

La lógica de la mimesis dicta que todo deseo, por personal que parezca, es en realidad un deseo emulado y robado. Por esto mismo, la colectivización de las apropiaciones deseantes conlleva necesariamente un conflicto y un re-parto de las fuerzas de deseo. Si la mimesis habilita el medio teatral en el que la sociedad y el soberano se relacionan, también anima la disolución violenta del implícito equilibrio entre ellos. Frente a frente, dos conatus apropiadores -regidos por la lógica de la imitación- tienden a una amplificación exponencial de la fuerza que invisten en su enfrentamiento. Y, así, tienden necesariamente hacia el límite que disolverá la relación de oposición que mantienen. La violencia engendra violencia, hasta que alguien muere; luego todo vuelve a comenzar. Cada parte ignora el daño que le produce a la otra, y quizás por eso sea difícil concebir un pueblo cuya auto-nominación no necesite pasar por la negación de otra identidad. Para Girard, lo particular del mecanismo mimético es que instiga y anticipa la transgresión del límite. Conjura aquello que suscita y viceversa.

Lo importante de la cuestión se juega, para nosotros, en la posibilidad de delimitar la institución y la transgresión como verdaderos afectos sociales. Pues si toda perseverancia en el ser tiende hacia el límite de aquello que cumple en acto, pareciera, a su vez, que la tarea de toda perseverancia es continuar la transformación de aquella actualidad de la que se deduce. Hemos hablado de la conjugación y anticipación de los deseos colectivos como una estrategia social que emerge de un medio mimético. Siendo el movimiento de la mimesis exponencial, tiende lo más rápidamente posible al límite que no podrá alcanzar. Por eso necesita de todo un rodeo que transforme su potencia. El esfuerzo por perseverar en el ser también tiende hacia su límite, pero sólo alcanza ese estado de retroalimentación positiva en el ir y venir de su resonancia con los otros esfuerzos. Sus potencias en acto -es decir, sus individualidades- se encuentran interrelacionadas; y en el límite mismo que dibuja su alcance se juega todo un negocio cuyo interés puede incluso estar oculto a los intereses individuales de los que se vale en un principio.

⁹ Girard, R. *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 2009.

La cuestión de una política más allá de la coerción conduce al análisis de la genealogía de estas verdaderas tecnologías sociales. Mientras que, para Girard, un único mecanismo conduce la historia de la humanidad, Deleuze y Guattari multiplican las distinciones. En lugar de una oculta progresión de la lógica sacrificial, habría distintas semióticas que conviven en tiempos y espacios concretos. La compleja trama de la soberanía podría entonces ser enfrentada desde dos ángulos; y las posibles alianzas entre el pensamiento de Clastres y una incipiente ciencia social spinozista tendrían, así, dos aproximaciones. Pues si el conatus clastreano es conjuración de la trascendencia del Uno, entendida también como guerra contra el Estado¹⁰; también es cierto que aquello conjurado va dibujando, e incluso seleccionando, las estrategias de conjuración que son sus propias reglas de juego. La separación del poder político del cuerpo social es una ruptura intransitable: aquella *aparición* de una organización sobrecodificadora que no emerge de las partes, sino que adviene a ellas. Lo que cambia, de un momento a otro, es más bien el estatuto de la parte, el tipo de re-partición social. El jefe sin poder, o el chamán tenido a distancia, son esas figuras de una política salvaje amenazada por la trascendencia. Tal como sucede en las realezas africanas, estas figuras pueden convertirse en rey y sacerdote, pero la práctica del regicidio o el incesto real todavía exteriorizan las fuerzas de la naturaleza que desbordan la comunidad, e impiden que se consuma la separación entre amos y esclavos.

No obstante esto, determinar hasta qué punto las estrategias salvajes sirven como armas en la lucha contra la servidumbre es un problema complejo. El monolítico y arcaico Estado conjuga en el cuerpo del Rey aquella tabulación que separaba la política organización del grupo con las fuerzas que la exceden. El rito se vuelve sincrético y parecería que, después de todo, la soberanía no rompe con nada de aquel proceso de culturación homínido, sino que más bien lo continúa. Tanto en el modelo clastreano de guerra contra el Estado, como el modelo sacrificial-mimético de Girard, se trata de una conjuración del límite donde se deshace la perseverancia de la comunidad. Ambos ponen en juego aquello que Lordon llama *tímesis*, o capacidad de evaluación inconsciente sin patrón establecido. Los agenciamientos concretos -intercambio, guerra, sacrificio- presienten inconscientemente el umbral donde se transformarían en otro agenciamiento (dependencia, destrucción total, holocausto). Pero, ¿es que todos toman

¹⁰ Cfr. Clastres, P. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, FCE, 2004.

como modelo la transgresión producida por la emulación retroalimentada, con su consecuente solución sacrificial/simbólica?

Aunque la sociología spinoziana del deseo parece contener ambas concepciones, el devenir deleuziano, entendido como creación de afectos, parece oponerse directamente al modelo mimético de la economía afectiva; pues es sólo en el encuentro inusitado con la alteridad es que se vuelve posible liberar un medio de exterioridad propicio para el surgimiento de lo nuevo. Si la soberanía política ha sido caracterizada por el monopolio de la violencia, y si la guerra absoluta es el límite abstracto al que tiende todo enfrentamiento conativo, las investigaciones de Clastres, Deleuze y Guattari, apuntan a poner de manifiesto hasta qué punto el Estado se apropia para sus propios fines de una máquina de guerra que le es exterior, y cómo ésta conlleva una violencia que el segmento soberano de la sociedad intenta sacralizar o monopolizar. Es la insistencia en esa violencia salvaje, exterior al Estado, la que hace aparecer a la política deleuziana como anárquica y peligrosa. Pero nuestro punto es el siguiente: el *devenir* no se opone a los desarrollos spinozianos de los libros III y IV de la *Ética*. La distancia frente a la lógica mimética no es un rechazo a una posible política conciliadora, ni menos aún a la organización fraternal del cuerpo social. Pero criticarla es necesario si se busca desmitificar el carácter constituyente de los dispositivos de poder. Dado que su puesta en inmanencia los reduce a dimensiones especiales de agenciamientos de deseo más complejos, el hecho de que el poder gestione y canalice estos deseos no quita la posible potencia política del gesto por el cual se denuncia su pretendida -pero dada- trascendencia.

Por nuestra parte, tan sólo hemos querido decir que mientras el devenir es la posibilidad misma de una noción común, la mimesis no parece poder salir del estado de una pasión.