

EL DESIG I LA MIMESI COM A BASES D'UNA PSICOLOGIA INTERINDIVIDUAL

Jordi Segura i Bernal

L'aportació que René Girard, professor de literatura a la Universitat de Stanford, fa al conjunt de les ciències socials, pot ser considerada com una de les més importants del segle XX. Tenen un interès notable per a diverses disciplines, com ara l'antropologia o la teologia, però tal vegada serà punt de referència per a la psicologia social del segle XXI. Estem parlant d'un pensador polifacètic i d'una obra sòlida i extensa. En destaca com a tema central l'explicació de la violència com a element essencial de la cultura. Des d'aquesta preocupació desenvolupa un marc coherent per explicar el comportament dels grups i de les persones. Escollir el mecanisme violent, tanmateix, pot no ser "intel·lectualment correcte" en una societat que, tot i acceptar que la pateix en molts sentits, la considera una conseqüència i no una causa de molts dels fenòmens de la postmodernitat. Aquest error fonamental seria un indicador del que explicarem més endavant com a "desconeixement".

Abordar la teoria mimètica (TM) de R. Girard no és gens fàcil. Beu de fonts com la fenomenologia, el personalisme, l'existencialisme, la psicoanàlisi o l'humanisme cristià; però, per anar més a fons caldria fer un estudi en profunditat, començant per la interpretació dels clàssics de la literatura, fins arribar a altres clàssics com Lévi-Strauss o Freud. Si algú té interès per la interdisciplinarietat portada fins a extrems fins i arriscats, en la qual es combinen disciplines com ara l'etnologia, la lingüística o la psicologia profunda, ha d'aprofundir en Girard. De tot coneixement en sap extreure una cosmovisió fonamental per aixecar un edifici sòlid, atrevit, per a la interpretació de tota fenomenologia humana que, al nostre entendre, també és força interessant per a la nostra disciplina, la psicologia social.

El model girardià és original i en cap cas eclèctic. Sap rellegir i sintetitzar allò essencial per al coneixement d'un ésser humà "en relació", i criticar a bastament i de manera argumentada errors en què cauen altres paradigmes. Una de les principals crítiques que fa a models força reconeguts de la psicologia o la sociologia (entre els quals hi ha la mateixa psicoanàlisi, el marxisme o les teories postmoder-

nes), és que tots mantenen una visió de la persona fonamentada en hermenèutiques de la 'sospita' (el *suopçon*): la sospita dels 'entredits'. L'entredit —l'empra per explicar comportaments etnològics fonamentals— es refereix a mecanismes que han estat útils a la humanitat per defensar-se d'una violència que és intrínseca a tota relació i a tota cultura. "Els homes primitius descobreixen la relació que hi ha entre l'allò mimètic i l'allò violent [...] però tant els psicòlegs com els etnòlegs (moderns) no accepten la relació entre els conflictes amb el mimetisme d'apropiació" (Girard, 1982; p. 21-22). La humanitat té un deute amb l'existència d'alguns entredits, com ara l'incest o l'homicidi, perquè han evitat la seva autoaniquilació. Ara, gran part de la psicologia contemporània els qüestiona, abocant així aquesta humanitat vers un perillós camí sense sortida, ja que aquests models es basen en la creença —falsament considerada científica— que esborrant-los podran alliberar la persona de les limitacions que impedeixen la seva autorealització. Aquesta creença, tot i que pugui semblar pessimista pel que fa a la seva visió de futur, conté un pensament essencialment optimista.

Interpretant les bases d'aquest pensament, podem dir que la possibilitat d'autorealització, de convivència i de construcció d'un món millor, passa per la capacitat de descobrir allò que ens és amagat, però que pot ser força evident i que tenim molt a prop nostre (Girard, 1978). L'ésser humà home és un ésser essencialment confús i enganyat, que té dificultats per entendre les claus de la seva existència, perquè pateix un greu 'desconeixement' (*meconnaissance*) sobre si mateix i sobre els seus processos interns i externs. L'home, la dona, la persona, desconeix allò que és més senzill, evident, i que el caracteritza. Per comprendre el comportament humà s'haurà de partir de la base que tot fenomen social amaga quelcom de molt obvi. Si podem esbrinar aquest desconeixement podrem explicar algunes de les causes dels problemes que pateix, fins i tot dels psicopatològics. Fer-ho és en definitiva un dels principals objectius de la ciència. Girard ha fet algun intent al respecte, però moltes de les possibilitats psicològiques de la seva teoria encara resten inèdites (Girard, 1996).

El desig

Les ciències socials s'han preocupat sovint del 'desig'. Etimològicament, el desidium és un desig eròtic. Així ho va encarar la psicologia freudiana, a partir de la interpretació eròtica del desig; és l'amor de Dionís. La psicologia personalista que inspira el desig girardià ho enfoca des de la perspectiva de l'amor autèntic. Aquest punt de partença és fonamental, perquè condiciona el desplegament de la teoria. D'antuvi, la interpretació basada en l'allò eròtic és antinaturalista, però en la història del coneixement va tenir sentit fer-ho així perquè l'antinaturalisme en les ciències socials va ser un pas endavant vers l'alliberament de creences errònies. L'avenç de les ciències socials avança de mica en mica, va pas a pas, de la foscor a la claror, en la direcció d'un inevitable alliberament de l'home. Diu un estudiós girardià que l'etapa antinaturalista *"ha sido un paso obligado para la reconstrucción"*

del sujeto, para la restauración de un humanismo auténtico" (Barahona, 1998). Ara, ja al segle XXI, potser estem en situació d'aprofundir més en l'autèntic desig, en el marc d'una visió existencial, i, per què no, més integral, més "natural" i més autèntica. Insistim, aquest és un recorregut forçosament optimista, cap a l'alliberament, cap al "coneixement", cada cop més allunyat del 'des-coneixement' que, en certa manera, ens fa sentir una mica Theilard de Chardin...

El desig és allò més íntim a la natura humana. Ens fa creadors, enèrgics, voluntariosos, i ens fa estimar i apropar als altres. En les seves arrels hi ha una concepció existencial de l'ésser, amb sentit, amb creixement orientat, que ens recorda també l'espontaneïtat moreniana, o la filosofia i l'antropologia transcendents de Scheller. Aquest desig xoca amb una altra manera d'entendre'l, des d'algunes interpretacions humanistes, que el redueixen a una força expansiva fonamentalment organicista, on tendeix a alliberar-se per damunt de tot, que no s'ha desempallegat de la pulsio freudiana —sexual o no. La diferència és, tots ho sabem, que Freud va voler identificar el negatiu i el positiu, l'instint de vida i l'instint de mort; mentre que alguns —C. Rogers n'és el principal defensor—, seguint una intuïció no gens mal pensada, van optar a la seva manera pel principi rousseauinà que "l'home és bo per natura".

Sí, en realitat el desig és a prop d'allò que entenem com la bondat humana. La tradició humanista ho va copsar. En realitat, la 'bondat humana', que és l'amor, que és el desig i la necessitat d'estimar, és més a prop de la realitat que no pas dir "l'home és dolent per natura". L'humanisme es va quedar, però, amb una lectura incompleta. La teoria del desig de base girardiana ens presenta una intenció més profunda: es tracta d'esbrinar el perquè de l'allò negatiu, sense cercar-lo ni en el propi 'impuls' individual ni en l'estructura social. El desig tant pot ser bo com dolent, positiu com negatiu (Grande, 2001). No es tracta de negar allò que de positiu tenen l'existència ni els éssers humans —que, a vegades, fins i tot desborda les expectatives dels científics socials...—, sinó d'apropar-se als perquè dels conflictes, i a com aquests impacten en el *Self* i en les seves relacions, que rau en una manera molt especial d'entendre la dimensió interindividual, vetllada, tant públicament com privadament, en tota cultura i en l'essència íntima de cada *Self*.

Ens referint a un constructe psicosocial, semblant a la concepció personalista del *Self*. El desig es fa entre dos, o, millor dit, entre tres, com aviat veurem. No existeix per se en la persona. És relacional i, essencialment, mimètic. Per dues raons: la primera, perquè "l'home és incapaç de desitjar per si mateix, necessita que l'objecte del seu desig li sigui assenyalat per un altre; la segona, perquè l'altre, que dirigeix aquest desig, no pre-existeix al desig; és el mateix desig qui el suscita" (Barahona, 1998).

Des del punt de vista epistemològic estem davant d'una manera molt subtil d'entendre el desig, que també es desmarca de les anteriors idees hegelianes, que li atorguen un significat de "reconeixement de l'altre", incorporant-hi la idea de

“segons l’altre”. Imitem el desig aliè. I, a més a més, l’important no és el desig en si mateix, ni tampoc l’objecte del desig, sinó la nova figura del ‘mediador’, que és el model del desig, i que tant pot ser intern com extern. La tasca d’entendre els actes humans a partir d’aquesta nova perspectiva sempre s’haurà de fer tenint en compte un ‘triangle del desig’, integrat per subjecte, objecte i mediador.

El ‘triangle del desig’ és previ al mateix desig. Com diu Girard: “Tot comença amb la rivalitat davant l’objecte [...], l’objecte de desig és certament l’objecte prohibit, però no per la llei —com pensa Freud— sinó per aquell —el mediador— que ens el designa com a desitjable desitjant-lo ell mateix” (1978). En el profund combat entre les tendències del desig podem cercar i trobar explicacions d’alguns conflictes intrapsíquics i socials. Girard explica, amb la mateixa precisió que atreviment, com la rivalitat que s’estableix entre subjecte i model es trasllada ràpidament als terrenys ontològic i metafísic, expressats socialment en llenguatges a vegades difícils de copsar, com els dels rituals sagrats, les grans tradicions, els costums populars o les mateixes competicions esportives. Qualsevol tipus de ritual humà també pot ser interpretat, no sense dificultat, des de l’explicació del ‘triangle del desig’. I aquí hi podem incloure altres fenòmens com ara la màgia, la suggestió i altres fets en aparença incomprendibles a la raó.

La mimesi

En tota la vida humana el moviment és allò més palès. La vida ‘és’ moviment. Movent-nos aprenem i movent-nos ens comuniquem. El flux vital consisteix en un moure’s constant, en una tensió que llança l’ésser endavant... Així ens ho han explicat científics com ara Goldstein, un dels pares de les neurociències i inspirador de la psicologia humanista, quan va obrir camins per tractar l’Organisme com a totalitat biopsicosocial. També el llenguatge és moviment (en el pensament, en l’expressió, en la comprensió). La mateixa mirada es desplaça en l’espai, cercant un rostre o una nova realitat; i escoltar és percebre l’acció de l’altre...

Sense anar més lluny, la mateixa teoria de la intel·ligència emocional, que integra encertadament idees prèvies de la psicologia científica i la psicologia humanista, fa palès el paral·lelisme que hi ha entre la mimetització motriu i l’empatia. La mimetització motriu —diu Goleman— és la imitació que els nens de fins a dos anys fan de l’aflicció d’una altra persona; l’empatia (del grec *empathia*, ‘sentir dintre’), tal com la va pensar el mateix Titchener, lluny de ser quelcom estàtic, és la capacitat de percebre l’experiència subjectiva d’una persona. Més enllà de la simple imitació, els éssers humans “són en sintonia”, fan saber a l’altre que un mateix percep el que l’altre sent, tot representant els seus sentiments més íntims d’una altra manera (Stern, 1987). La psicologia científica aporta diverses teories contrastades sobre el que Goleman titula “l’expressivitat i el contagi emocional”, on es veu de forma clara la base mimètica en la ‘influència’ humana sobre els sentiments (Feldman i Rime, 1991). La teoria del desig fonamenta aquests principis en el mecanisme de la ‘imitació’.

J. M. Oughourlian (1982), psicoterapeuta francès seguidor la teoria de desig, manté una posició naturalista i ens fa memòria que el clàssic Guillaume ja es va preocupar per les condicions psicològiques del moviment (*L'imitation chez l'enfant*, 1926). La imitació és el “moviment fonamental”, i, per Guillaume, el principi de la mimesi universal és la força d'atracció entre els éssers humans, que determina llurs interessos mutus. Això s'inspira en el principi newtonià de la massa i la força de la gravetat. Ara bé —diu Oughourlian— tractant-se d'una ciència social i no natural, en psicologia la massa és l'altre quant a objecte. Afegiríem també que és aquell ‘tu’ de Buber o Lévinas, aquell *mitwell* existencial. Per a l'infant és, senzillament, la presència de l'altre, de l'adult que li fa costat; primer la mare, després els altres éssers significatius, per passar finalment al món de la representació dels objectes, influenciada pels elements socials i culturals.

La psicologia que estudia la infància ens ha proporcionat evidències per explicar aquests fets relacionals. Amb la psicologia genetista de l'empremta K. Lorez i N. Tinbergen van explicar el comportament des de la presència d'una pauta innata desencadenant, també diferent d'allò que es coneix com a *impuls*. Combinada amb les adequades senyals de l'ambient, l'empremta provoca l'anomenat *moviment*. Malgrat que des de les teories de l'aprenentatge, primer, i des del constructivisme després, aquesta explicació ha estat criticada per innatista, les tesis etològiques que expliquen l'agressió humana permeten destacar l'extraordinari valor que tenen els valors i les pautes morals —és a dir, el context cultural— com a mecanismes represors dels impulsos agressius, i, per tant, de les tendències autodestructives de l'espècie (Lorenz, 1972; Eibl-Eibesfeldt, 1979).

No hi ha cap dubte que la presència d'un objecte proper, en especial si és de la mateixa espècie (generalment la mare), actua envers el nadó amb una intensitat espectacular. I no només en el moment del naixement. Admetent la importància de les primeres relacions, el procés de socialització que l'ésser humà experimenta els primers anys, mesos, de la seva vida, serà l'ordit de la seva personalitat.

Hem de reconèixer a la tradició francesa de la psicologia i la sociologia un paper sovint oblidat en aquesta mena de coneixements. Des d'una altra perspectiva més psicosocial, els vells models de les relacions interpersonals, encapçalats per Tarde (*Les lois de l'imitation*, 1890) van ser pioners en l'estudi dels processos mimètics entre els humans. La posició de Tarde manté un fort significat biològic o naturalista de la relació interpersonal, i dóna peu a la introducció en psicologia social del concepte funcionalista de *reproducció*, adoptat pel mateix Marx per explicar els cicles en els processos de producció.

Direm, doncs, que la mimesi no és instint ni és pulsíó, sinó una llei general que governa la filogènesi i l'ontogènesi de l'espècie humana. Mitjançant aquesta llei, implícitament vinculada al moviment, els éssers humans es mantenen alhora autònoms i en cohesió. És la llei de la convivència i de la humanització. En un minuciós estudi, Oughourlian (1982) ens explica com la mimesi universal és poli-

morfa, i es manifesta de tres maneres: per imitació, per repetició i per reproducció. La imitació i la repetició fan referència a les coordenades materials; a l'espai i al temps, respectivament. La reproducció la fa a la pròpia espècie. Per entendre qual-sevol procés mimètic les haurem de tenir en compte totes tres; i veure-les referides tant a aspectes personals, com a situacions, a grups o a processos històrics. Propiciada per una coordenada temporal i per una coordenada espacial, la repetició del moviment essencial fa possible la memòria, i la memòria ontogenètica es construeix i es manifesta a través del llenguatge, en la dimensió individual i en la dimensió social. La coordenada espacial propicia la dimensió social i la coordenada temporal propicia la dimensió individual. La sociogènesi es fa a través de la dimensió social, la psicogènesi a través de la individual, i ambdues dimensions, conjuntament, constitueixen l'ontogènesi.

La mimesi no és inconscient, però precedeix la consciència. Girard s'esforça a destacar que no es refereix ni a un inconscient col·lectiu, ni a un inconscient individual, sinó a "una història immemorial, en una dimensió diacrònica inaccessible als models actuals de pensament" (Girard, 1982, p.45). D'aquí que una part original de la seva obra es dedica a explicar com els grans mestres de la literatura universal han sabut narrar amb les millors metàfores els grans drames de l'ànima humana, que tenen en comú l'experiència del desig mimètic. Al llarg de la història moderna, en especial amb els usos del llenguatge i la narrativa, els homes intenten il·luminar en la mesura que són capaços la foscor d'aquell estat inicial de desconeixement o *meconnaissance* il·luminat pels millors versos dels grans narradors.

La mimesi d'apropiació

Perquè hi hagi mimesi calen dos objectes. Les teories del rol modernes assumeixen bé aquest principi de la dualitat, del Jo i el Tu. Diverses teories del Self admeten que no hi ha Jo sense Tu. En tant que protagonista essencial, el Jo, subjecte, crea una relació de vincle amb l'altre, que actua de model. Es tracta d'una relació "imaginària", tal com diria el mateix Lacan.

La novetat en la teoria del desig és que la imitació no es dirigeix a la forma o a l'aparença, sinó a la possessió; al "tenir". Només podem tenir si allarguem la mà i prenem; és a dir, si actuem, si ens movem. El moviment, de mica en mica, allunya el subjecte del model, fins arribar a fer-lo autònom. El desig de tenir provoca una imitació sobre el tenir, que és la mimesi d'apropiació. De manera semblant a com Freud es refereix a la identificació, hi ha una tercera forma d'imitació que és la que porta sobre el mateix ésser del model; això permet ontologitzar el Jo, fer-lo definitivament *Self*.

El desig també provoca una mimesi d'antagonisme, que encara afegeix més confusió a les relacions. Freud va copsar l'antagonisme i va intentar descriure'l a partir del mite d'Èdip Rei. Però Girard critica a fons la versió freudiana del complex

d'Èdip com a descripció arquetípica. Per dues raons. La primera, perquè per a Freud el desig matern és intrínsec, natural, espontani, fonamental, i defineix tot desig humà; per tant, no se'n pot derivar de cap altre desig. La segona, perquè en Freud el pare és el model d'identificació per al fill, però no és mai el model de desig. Girard argumenta que "Freud no ha pensat mai en la identificació de desig; diu expressament que el desig per la mare va creixent de forma independent de la identificació del pare, i el pare apareix abans que tot com un rival i com a encarnació de la llei" (Girard, 1972, p. 235-264).

La violència indiferenciada

En el pensament girardià la mimesi d'apropiació provoca un moviment conflictiu definit com a violència indiferenciada. Es tracta d'un conflicte de caràcter psicosocial, no pas psicobiològic ni instintiu. És un tret pròpiament humà, que resideix al cor de la psique. Els fenòmens derivats d'aquesta mimesi d'apropiació els podem observar clarament en les relacions entre infants, en especial en la fràtia, quan es tracta de relacions estretes, properes i entre iguals, i sobre tot quan els rivals cerquen l'apropiació i el domini sobre un mateix objecte. La conflictivitat hi és, a voltes es presenta agressiva, però no sempre ha de ser violenta. Perquè el conflicte pot ser violent, però també subtil o metafísic.

En realitat, aquesta constatació no és un gran descobriment... La convergència de diversos actors sobre un mateix objecte desitjat ha estat detectada pels estudiosos com una font de conflictivitat. Ara bé, en Girard hi ha un matís important. Com bé explica J. M. Rodríguez: "Girard no habla de la convergencia de los deseos, sino de la convergencia que provoca la mimesis... Los deseos, por sí mismos, no provocan conflictos. Son los conflictos de la rivalidad mimética los que hacen coincidir los deseos", (González, 1982, p. 583). Y el mateix Girard afegeix: "El sujeto desea el objeto porque el rival también lo desea", (Girard, 1983, p. 204).

Tota relació mimètica conflictiva troba una solució en el predomini de l'un sobre l'altre. La violència mimètica desencadena el 'mecanisme victimal', molt ben explicat per R. Girard (2002). La solució a la situació conflictiva s'enfoca de forma diversa a com ho fa la psicoanàlisi, que propugna la mort del model (primer, el pare), de la cultura o de les estructures socials. Es tracta aquí de la "mort psicològica" del model, és a dir, de l'apropiació que fa l'infant del mateix ésser del model, a través del joc d'identificació. La diferència respecte de la perspectiva dinàmica és que aquest joc no es limita ni s'atura a les figures parentals, sinó que "la identificació és un mecanisme permanent de resolució del conflicte mimètic; és un procés natural, sa, psicofisiològic" (Oughourlian, o.c., p. 26). És, en definitiva, un mecanisme constant i consubstancial.

La contundència del pensament girardià queda reflectida en els mots següents: "Los hombres que no pueden contemplar la libertad de frente están expuestos a la

angustia. Buscan un punto de apoyo en el cual fijar sus miradas. Ya no hay Dios, ni rey, ni señor para unirlos con lo universal: los hombres desean según el Otro para escapar del sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito” (Girard, 1978b). Es tracta d’una cosmogonia de caire relacional —que inclou l’allò natural, a partir d’una triada, expressió mínima però suficient de la comunitat social. És una contemplació del Jo des de la unitat pluridimensional, on els aspectes individuals, interindividuals i comunitaris, assimilen els vincles de tota motivació humana, tant benèfica com malèfica. És, fonamentalment, una cosmogonia amorosa del *Self*, en el sentit més existencial de l’expressió.

Vers una psicologia interindividual del Jo

En contraposició a la psicoanàlisi i altres paradigmes dinàmics, que són psicologies del subjecte, de la intrapsique i de l’instint (que és fonamentalment individual) i al ventall de perspectives conductuals, que ho són de l’objecte i del moviment quant a acció manifestada, observada i avaluada, la teoria del desig és una psicologia del moviment interindividual. El Jo mai no és estàtic ni tancat en ell mateix, perquè ja no seria un Jo. És un “Jo-de-desig”; un “desig-de-l’altre”, una “duplicació d’un-altre-desig”.

Per fonamentar aquesta teoria, Oughourlian arrenca de tres postulats, plantejats com a tres hipòtesis:

- 1) El desig engendra el Jo i, pel seu moviment, el guia cap a l’existència.
- 2) El desig és mimètic.
- 3) La interindividualitat (entre subjecte i objecte) és dual, és quelcom més que l’essència de tots dos, és un doble vincle.

Tornant a l’exemple de la psicologia infantil, ens adonem que cal desterrar una visió unidireccional mare-infant en la configuració de la personalitat, i que tot vincle és bidireccional. La mare fa l’infant i la infantesa fa la mare. Infantesa i maternitat es fan l’una a l’altra. La mateixa teoria de l’afecció ens en facilita alguna informació al respecte:

“El apego consiste en la vinculación afectiva, estable y consistente que se establece entre un niño y su madre, como resultado de la interacción entre ambos. [...] La calidad del apego está determinada por la interacción que se establece entre ambos, es decir, no sólo por las conductas del niño sino también por las conductas de los adultos que de él cuidan. El apego tiene un carácter estable, consistente e irreversible [...]. Bowlby y otros teóricos del apego se centran en la relación del niño con otras personas, y muy especialmente con su madre. De este modo critican el grave error cometido por los psicoanalistas al prestar excesiva atención al papel que desempeña la alimentación en la vinculación o

dependencia del niño respecto a su madre. En esta perspectiva, una vez que el niño satisface sus necesidades básicas, debe lograr una gradual y total independencia de la madre, puesto que, en caso contrario, la dependencia sería sinónimo de regresión." (Montoro de González, 1998).

Que el primer i el segon postulats d'Oughourlian representen una psicologia interindividual també ho podem confirmar a partir d'altres referències conceptuals de la psicologia (Lacan, Wallon), en especial; i en el concepte d'*holó* o principi de Janus, ja utilitzat per altres models psicològics. L'*holó* —del grec *holos* 'tot'—, més l'afegit *on* —com a *protó* o *neutró*— es refereix a aquelles entitats de rostre doble en els nivells intermedis de cada jerarquia (Koestler, 1979, p. 33). Es tracta, a més a més, d'una entitat psicològica estructurada i en constant canvi i intercanvi amb altres holons. La psicologia interindividual estudia les modalitats d'intercanvi dels holons entre si, aplicant-hi el mecanisme mimètic. Cada *holó* és a la vegada tot i part, competeix amb els altres i cerca la seva pròpia identitat i autonomia, però a la vegada cerca la conservació del tot. En molts mites, els bessons s'atrauen i es desitgen, i es rebutgen i s'odien sense interrupció.

Anant una mica més enllà, la mimesi és el principi que governa la gènesi i les interaccions dels holons. És un principi de transmissió d'informació entre un o més holons, a través de les tres formes ja assenyalades: en l'espai, per la imitació; en el temps, per la repetició; i en l'espècie, per la reproducció.

a) Principis d'influència interindividual (A-B)

Entre dos holons hi ha un vincle individual genètic que permet l'aprenentatge, caracteritzat pels dos principis d'interacció, que són la imitació i la suggestió. Parlem d'imitació quan l'*holó* A té la iniciativa; i parlem de suggestió (com a sinònim d'influència) quan l'*holó* B és qui la té. Perquè la transmissió d'informació pot ser desitjada o no pel subjecte 'informat' (per exemple, el nen), o pot ser-ho per l'agent 'informant' (pare, mare, etc.).

D'acord amb aquest senzill fenomen dual s'expliquen tot tipus d'interaccions i d'influències humanes, que condicionen profundament les persones i les relacions interpersonals. Els individus que socialment han esdevingut més influents són els que han descobert aquests mecanismes. Oughourlian ens explica com des de l'antiguitat, en les societats primitives, els humans s'han dividit entre aquells que s'han adonat d'aquest mecanisme i els que no han comprès res... Aquells han descobert que tenen un poder d'influència quan poden exercir un paper entre l'imitador i l'imitat. El principi de 'màgia imitativa' sorgeix del reconeixement de la dimensió temporal de la mimesi. El "mag" comprèn la pròpia influència en el moment que, des del lloc de l'*holó* imitat, pren la iniciativa del moviment psicològic i "suggereix" a l'altre un moviment. Els millors mags són els menys influenciables, se saben anticipar i saben representar... En aquest procés la paraula

clau és la representació. Es tracta d'operar amb la dimensió temporal perquè qual-sevol acció, gest o mot es pot representar: es pot reproduir o repetir, de forma real o simbòlica. El mag sap jugar amb el vector temps, amb l'anar i el venir, amb el tornar i amb el retornar, en adonar-se de la relació que hi ha entre el moviment produït i la possibilitat de reproducció. Els mags són els millors actors interindividuals.

b) Principis d'influència holó A - cultura

La creença és un fenomen mimètic i cultural constituït per la superposició de la suggestió i la imitació. La cultura, que des de la perspectiva antropològica girardiana és una representació basada intrínsecament en els mecanismes violents i en la manera com la comunitat els ha donat solució, actuarà així com una unitat en si mateixa, decisiva en el procés de construcció social. Des d'una perspectiva psicosocial de multinivells, la díade interacció cultura – holó és element clau dels processos de socialització i de personalització. Com a mags, els grans provocadors de canvis socials, els líders de grups, de moviments o de partits... també han sabut representar bé aquest paper. Han sabut anticipar-se, suggerir direccions, combinar llur poder de suggestió amb els mecanismes d'imitació. Només així es poden explicar els èxits dels grans dictadors o de líders famosos, seguits per milions de fans indefensos i inconscients.

El coneixement i el desconeixement

Des de la teoria del desig la racionalitat s'explica a través del mecanisme de coneixement / desconeixement. La història de la humanitat ens ensenya com els éssers humans hem patit, i patim encara, un oblit, un desconeixement. Aquest patiment, paradoxalment, constitueix l'essència de la nostra personalitat. Així, el Jo (holó A) esdevé, arriba a 'ser', gràcies al fet que ha 'oblidat' aquell a qui deu i que li provoca el desig: l'altre (l'holó B). Justament, aquest oblit és el que porta el Jo a presentar el seu desig com a propi. Aquest raonament és essencial per entendre la teoria interindividual.

El desig només pot existir autònomament, i, per tant, produir un Jo en l'holó A, mitjançant l'oblit, en la mesura del seu deute amb el desig B, el desig de l'altre (holó B), sobre el qual aquest (holó A) ha copiat o imitat. Des d'aquesta posició podrem cercar una explicació del conflicte humà, que succeeix quan l'altre (holó B, model de desig) esdevé rival. És aleshores quan el desconeixement es fa patològic, a través d'una doble reivindicació: la primera, perquè el Jo reivindica la propietat del desig; i la segona, perquè el desig reivindica la seva anterioritat al desig de l'altre i la seva propietat sobre el desig de l'altre. I anant encara una mica més endavant, Oughourlian ens explica que el desconeixement pot ser de dos tipus, i que segons de quin sigui, donarà lloc a fenòmens psicològics diversos: el "desconeixement perdut" dissimula el vincle interindividual en què l'altre és vist com a rival; i el "desconeixement oblidat" amaga el vincle interindividual on l'altre és el model.

L'explicació d'aquests mecanismes, tal vegada quelcom difícils d'entendre, és palesa en els grans drames humans, ja siguin viscuts o manifestats a nivell personal com a nivell més comunitari. Com ja hem anticipat, no són gaire lluny del nostre coneixement... Això sí, per copsar-los cal una certa actitud contemplativa, ja sigui mitjançant la introspecció, ja sigui en l'anàlisi científica de les macrorealitats socials. Ja ho deia en R. May, que l'excel·lència en la maduració humana ve donada per la capacitat de generar actituds d'humilitat i de no-creença de superioritat. Una profilaxi o educació psicològica de les persones consistirà a obrir-los camins cap a l'autoconeixença, cap a la descoberta d'aquests mecanismes en la pròpia biografia. També és una manera de facilitar el treball terapèutic. Com hem pogut anar veient, no estem parlant d'un abordatge de l'inconscient. En termes de la psicologia de la consciència, el desconeixement és inconscient: tot el Jo no pot pas ser conscient, com tampoc no ho pot ser del propi desig. Però la realitat dels fets sempre és la mateixa, es fa palesa i es repeteix sempre de la mateixa manera, i, per tant, és real: hi ha un camí a recórrer en direcció a l'objectivitat. Per a la psicologia interindividual, l'inconscient, que per a la psicoanàlisi és subjectiu, pot fer-se objectiu.

Ens preguntarem, per tant, com el Jo pot ser capaç de re-conèixer aquesta realitat i de descobrir el seu propi funcionament, que és el mecanisme mimètic. Per respondre a aquesta qüestió haurem d'avançar i aprofundir en el cos de la teoria i en les estratègies d'aplicació. Per a un desplegament psicològic de la teoria del desig i per a la construcció d'una psicologia interindividual, caldrà, primer de tot, no perdre de vista el diàleg interdisciplinari, amb l'avenç de les aportacions fetes per les diverses disciplines. És un tret difícil de mantenir, però fonamental en l'essència integradora del pensament girardià. Caldrà també avançar, pel que fa al nivell més personal, en la interpretació fenomenològica de les narracions individuals; i, pel que fa al nivell més social, en l'estudi dels mites, una peça clau per entendre l'obra girardiana, que es mou d'acord amb una mitologia fonamental de la cosmovisió judeocristiana.

BIBLIOGRAFIA

- BARAHONA, A. (1998) "El problema del mal en R. Girard". *Religió y Cultura*, XLIV, p. 513-536.
- FELDMAN, R.; RIME, B. (ed.) (1991) *Fundamentals of Nonverb Behavior*. Cambridge: C. University Press.
- GIRARD, R. (1965) *Deceit, Desire, and the Novel*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- GIRARD, R. (1977) *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: John Hopkins University Press.
- GIRARD, R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset et Fasquelle.
- GIRARD, R. (1978b) *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.

- GIRARD, R. (1996) "Eating disorders and Mimetic Desire". *Contagion, Journal of violence, mimesis and culture*, 3.
- GIRARD, R. (2002) *He visto a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- GRANDE, B. (2001) "Comparing Plato's Understanding of Mimesis to Girard's". *Actes del Col·loqui Violència i Religió*. Universitat d'Anterp.
- KOESTLER, A. (1979) *Janus: A Summing Up*. Nova York: Vintage Books.
- LABORIT, II. (1983) *La colombe assassinée*. París: Grasset.
- MONTORO DE GONZÁLEZ, M. C. (1998) *La conducta del apego*. Tenerife: CEOFT.
- OUGHOURLIAN, J. M. (1982) *Un mime nommé désir*. París: Grasset.
- OUGHOURLIAN, J. M. (1991) *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*. Trans. Eugene Webb. Stanford: Stanford University Press.
- OUGHOURLIAN, J. M. (1996) Desire is Mimetic: A Clinical Approach. *Contagion, Journal of violence, mimesis and culture*, 3, p. 43-49.
- RODRÍGUEZ, J. M. (1982) "La mimesis en Girard o el ambiguo origen de lo humano". *Religión y Cultura*, 113, p. 583.
- STERN, D. (1987) *The interpersonal world of the infant*. Nova York: Basic Books.
- SIEBERS, T. (1995) "Philosophy and Its Other-Violence: A Survey of Philosophical Repression From Plato to Girard. *Anthropoetics*, I, núm