



REVISTA DE LITERATURAS MODERNAS

VOL. 54, Nº 2, JULIO-DICIEMBRE 2024 | PP. 75-117

ISSN 0556-6134, eISSN 0556-6134

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/literaturasmodernas>

RECEPCIÓN 28 JUL 2024 – ACEPTACIÓN 20 OCT 2024

***Woldemar*, de Friedrich Heinrich Jacobi, a la luz de *Mentira romántica y verdad novelesca*, de René Girard**

*Friedrich Heinrich Jacobi's Woldemar, seen through the lens of René
Girard's Deceit, Desire, and the Novel*

Federico Vicum

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Pedagógica Nacional

Argentina

federico.vicum@unipe.edu.ar

 <https://orcid.org/0009-0002-2928-9840>

Resumen

La relación entre las obras filosóficas y las obras literarias de Friedrich Heinrich Jacobi ha sido destacada desde numerosas perspectivas. La propuesta de este trabajo es analizar una de las novelas escritas por Jacobi, *Woldemar*, con los conceptos elaborados por René Girard en su libro *Mentira romántica y verdad novelesca*. La teoría mimética girardiana, que —hasta donde sabemos— aún no ha sido utilizada para un estudio sustancial del pensamiento de Jacobi, puede aportar una nueva comprensión de las problemáticas trabajadas por el autor alemán. La hipótesis que se pretende demostrar es que la novela *Woldemar* está estructurada por lo que Girard denomina “mediación interna”. Las mediaciones internas entre Woldemar, Henriette y Allwina (tres personajes de la novela) no se redimen, sin embargo, en lo que Girard denomina “conversión”. La mediación interna entre Woldemar y Henriette sí atraviesa un proceso cercano a la conversión, pero, según se intentará demostrar, el personaje de Allwina no pierde su rol de mediadora interna. Un análisis girardiano de la novela *Woldemar* permite vincular la crítica jacobiana del

nihilismo con una exposición literaria de lo que, en términos de Girard, se denomina “trascendencia desviada”.

Palabras clave: deseo, mediación interna, trascendencia desviada, masoquismo, conversión.

Abstract

The link between the philosophical works and the literary works written by Friedrich Heinrich Jacobi has been emphasised repeatedly and from many different perspectives. The aim of this paper is to analyse one of Jacobi's novels, *Woldemar*, with the concepts elaborated by René Girard in his book *Deceit, Desire, and the Novel*. Girardian mimetic theory, which —as far as we know— has not yet been employed for a substantial study of Jacobi's thought, can provide a new understanding of the issues explored by the German author. The hypothesis we intend to demonstrate is that the novel *Woldemar* is structured by what Girard calls ‘internal mediation’. The internal mediations between Woldemar, Henriette and Allwina (three characters of the novel) are not, however, redeemed in what Girard calls ‘conversion’. The internal mediation between Woldemar and Henriette does indeed go through a process close to conversion, but, as we will try to show, Allwina's character does not lose her role as an internal mediator. A Girardian analysis of the novel *Woldemar* makes it possible to link Jacobi's distinctive critique of philosophical nihilism with a literary exposition of what, in Girard's terms, is called ‘deviated transcendency’.

Keywords: desire, internal mediation, deviated transcendency, masochism, conversion.

Introducción

Los estudios sobre Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) han conocido avances significativos en los últimos veinticinco años. Desde la publicación, iniciada en 1998, de sus obras completas (en una cuidadísima edición crítica)¹, hasta las recientes iniciativas vinculadas con el bicentenario de su fallecimiento (Ortlieb & Vollhardt, 2021; Hampton, 2023; el *Diccionario Jacobi en línea*, iniciado en 2023), se

¹ Citada aquí con las siglas JWA, seguidas de número de tomo, serie y página.

ha consolidado un mapa de estudios jacobianos de amplio alcance. En él, se destaca la figura conductora de Birgit Sandkaulen, cuya interpretación de la filosofía jacobiana como “metafísica de la acción” (Sandkaulen, 2000, p. 220) se ha constituido casi en eje vertebral de la bibliografía especializada, tanto para quienes adoptan su propuesta de ver en Jacobi un filósofo de la libertad, entendida como causa activa inserta en una temporalidad irreductible a los conceptualización del entendimiento (Sommer, 2015, p. 21; Knode, 2024, pp. 149-187), como para quienes explícitamente la rechazan y sostienen, en cambio, que la cumbre del pensamiento jacobiano no es la libertad humana, sino el amor divino (Fetzer, 2007, p. 20, p. 34), como incluso para quienes intentan construir una vía que medie entre los polos de la libertad humana y la revelación religiosa (Schick, 2006, p. 194; Schick, 2019).

Tanto la libertad humana como el amor divino son, para Jacobi, realidades incognoscibles, porque no podemos producirlas mediante mecanismo alguno (cf. JWA 1,1, p. 260). Su captación es inmediata. Dado que “todo *tener por verdadero* que no se origina en fundamentos racionales es creencia” (JWA 1,1, p. 116), la libertad humana y la existencia de un Dios amoroso han de ser objetos de creencia, no de conocimiento. Frente a objetos de esta clase, el ansia de explicación intelectual se encuentra ante un “límite” infranqueable (JWA, 1,1, p. 29). La realidad incondicionada de Dios y de nuestra libertad no puede ser explicada, sino sólo creída. Incluso la realidad del mundo, en tanto existente como tal, resulta inexplicable (cf. JWA 1,1, pp. 260-261). En él, los seres humanos, movidos por la urgencia de la autoconservación (cf. JWA 1,1, p. 248), crean “[...] un *mundo de imágenes, ideas y palabras* adecuado para nuestras capacidades, completamente desemejante respecto del real” (JWA 1,1, p. 249). La construcción lingüístico-conceptual produce un segundo mundo, alejado del original, como si nuestros conceptos fueran lanzas que desgarran el mundo real y toman de él partes aisladas. Sin embargo, Jacobi no abandona el intento de dar

cuenta de las capas más profundas de la realidad y, a tono con su época (cf. Ivaldo, 2003, p. 27), recurre a la literatura como medio discursivo apto para tal empresa. Así, en los prólogos a sus dos novelas (*Allwill* y *Woldemar*) Jacobi formula su programa literario: “Poner ante los ojos la humanidad, tal como es, explicable o inexplicable, del modo más certero” (JWA 6,1, p. 89/ JWA 7,1, p. 207). Lo inexplicable toma expresión literaria, no filosófica.

La deriva literaria jacobiana ha sido interpretada de distintas maneras. Se suele destacar la pretensión jacobiana de exponer en sus novelas el carácter vital de la existencia humana. Fetzer (2007) considera que las novelas son el medio expositivo que le permite a Jacobi afirmar lo incondicionado divino a través de una representación concreta de la intersubjetividad (p. 17); por lo tanto, sus novelas serían “la parte principal de su filosofía de lo incondicionado, a saber, su justificación de lo incondicionado absoluto en tanto amor desinteresado” (Fetzer, 2007, p. 22). Schick (2006), por su parte, considera que las novelas jacobianas son el ámbito en que, “contra la explicación del racionalismo”, sale a la luz la “creencia prerreflexiva” (p. 110), el nivel más elemental de creencia (contrariamente al nivel más alto, lo divino, al que remite Fetzer). Otra línea de interpretación constante en los estudios sobre Jacobi señala que, en sus novelas, habría una fuerte denuncia de los desvaríos del “genio moral”, esto es, de aquel sujeto que se arroga una facultad de autodeterminación reacia a cualquier principio general, convención social, criterio regulativo, etc. De este modo, en *Allwill* y en *Woldemar* no sólo deberíamos ver una clara oposición a la fría filosofía racionalista, sino también al exaltado *Sturm und Drang*, el movimiento con el cual Jacobi simpatizó en su juventud, pero del que gradualmente se distanció (cf. Cruz Cruz, 1993, p. 167; Nicolai, 1971, p. 350). A la vez, si Bollnow (1933) ve en las novelas de Jacobi un elemento clave de la “filosofía de la vida” jacobiana, Villacañas (1989), por el contrario, las toma como parte de una

filosofía represora de la sensibilidad y negadora de la historicidad concreta.

Resulta llamativo que, pese a que Jacobi entrelaza filosofía, literatura y religión, no haya sido estudiado a la luz de la teoría de René Girard. El crítico francés ha elaborado una concepción de la novelística europea que podría ser de gran utilidad para comprender las problemáticas jacobinas. En la bibliografía especializada, sólo hemos encontrado un estudio que vincule a ambos autores: Di Blasi (2015) considera que la teoría mimética de Girard contribuye a la discusión sobre el nihilismo que Jacobi comenzó a fines del siglo XVIII (p. 42). En 1799, en su *Carta a Fichte*, Jacobi denuncia el nihilismo del idealismo trascendental (cf. JWA, 2,1, p. 215). Suele entenderse esta denuncia en el sentido de que Jacobi rechazaría la reducción del objeto real, existente fuera de nosotros, a determinaciones subjetivas de la conciencia. Así, en efecto, la entiende también Di Blasi, (2015, p. 42), quien a su vez considera que Girard podría contribuir a una crítica del nihilismo ya no desde los parámetros de una determinada filosofía de la conciencia (como haría Jacobi), sino desde un enfoque intersubjetivo. Nosotros, en cambio, sostenemos que Jacobi también entiende el nihilismo como forma desviada de la intersubjetividad moderna. La intersubjetividad jacobina — formulada lacónicamente en su célebre principio “sin tú, el yo es imposible” (JWA 1,1, p. 116)— requiere de un correcto vínculo con lo divino, atrofiado —según Jacobi— por la filosofía racionalista y por la idealista (cf. Jonkers, 2024). Sólo hay dos formas posibles de pensar a Dios: “Dios es, y es fuera de mí un ser vivo subsistente por sí mismo, o Yo soy Dios. No hay tercero” (JWA 2,1, p. 220). O bien Dios es un ser personal exterior a lo humano (la opción jacobina), o bien es lo humano mismo (el Yo como principio absoluto de la filosofía, calificado como nihilista). Es notable la similitud entre esta disyuntiva y la que formula Girard, un siglo y medio después, respecto del cristianismo: “el cristianismo orienta la existencia hacia un punto de fuga, bien hacia Dios, bien hacia el *Otro*. Elegir significa siempre

elegirse un modelo, y la auténtica libertad se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino” (Girard, 1985, p. 58). También en Jacobi la decisión entre lo divino y lo humano es una elección libre, enraizada en la creencia y no en el conocimiento (cf. JWA 1,1, p. 265).

Dado que el *corpus* novelístico con el que trabaja Girard no es, en principio, cercano a Jacobi, podría dudarse de la pertinencia de utilizar sus conceptos para estudiar a nuestro autor. Sin embargo, contamos con un antecedente de relevancia en lo que hace al vínculo entre Jacobi y un novelista central para la teoría girardiana, a saber, Dostoyevski. Reinhard Lauth considera, al igual que muchos intérpretes (como ya hemos mencionado), que las novelas de Jacobi son críticas respecto de la supuesta autonomía del genio moral; incluso, afirma que la novela *Woldemar* es una “refutación anticipada del romanticismo en todas sus múltiples posibilidades” (Lauth, 1971, p. 179). La denuncia contra el romanticismo que Lauth encuentra en Jacobi es similar a la que formula Girard —como veremos— con el concepto de “mentira romántica”: los supuestos fundamentos de la autonomía moral son, librados a sí mismos, un engaño, tanto para uno mismo como para aquellos con quienes nos vinculamos. La posibilidad de enlazar a Jacobi con la teoría girardiana aumenta, incluso, si consideramos que, para Lauth, la novela *Allwill* es un antecedente de la problemática que Dostoyevski trabajó en *Los demonios*. En efecto, esta novela del escritor ruso es clave en la interpretación de Girard: allí encuentra tanto la cumbre del deseo metafísico (cf. Girard, 1985, p. 230) como la posibilidad de una “conversión auténtica” que nos libere de ese deseo (Girard, 1985, p. 227). El personaje de Stavroguin, eje de *Los demonios*, es para Girard “la pura nada del orgullo absoluto” (Girard, 1985, p. 230); y Lauth cree que el personaje Allwill, protagonista de la novela homónima de Jacobi, representa justamente la primera aparición literaria del problema que luego encarnará Stavroguin (cf. Lauth, 1973, p. 51): el problema de un hombre que “quiere ser, vivir y representar todo lo

que le complace” (Lauth, 1973, p. 52; el nombre “Allwill” indica precisamente el “querer todo”).

Nosotros, en lugar de la novela *Allwill*, tomaremos como objeto de estudio a *Woldemar*, la otra novela de Jacobi. Nuestra hipótesis es que —en términos girardianos— las relaciones entre sus personajes principales pueden ser entendidas como mediaciones internas que experimentan, al final de la novela, una conversión a medias: la mediación entre Woldemar y Henriette, dos de los personajes centrales de la novela, efectivamente atraviesa algo similar a una conversión (por parte de Woldemar); en cambio, Allwina, otro personaje de la novela, conserva su lugar de mediadora interna, es decir, de ser humano divinizado, lo que imposibilita toda conversión. A continuación, expondremos los conceptos de *Mentira romántica y verdad novelesca*, libro de Girard clave para nuestra interpretación. En la sección subsiguiente, analizaremos la novela *Woldemar*, con el objetivo de abrir, aunque sea de modo incipiente, una vía girardiana para estudiar a Jacobi.

Conceptos centrales de Mentira romántica y verdad novelesca

Mentira romántica y verdad novelesca propone una interpretación de la novelística europea, desde Cervantes hasta Dostoyevski y Proust, a la luz del concepto de “deseo”. De acuerdo con Girard, “la preocupación fundamental del novelista no es la creación de personajes, [sino] la revelación del deseo metafísico” (Girard, 1985, p. 150 [traducción levemente modificada]). El “deseo metafísico” se desarrolla fundamentalmente en la modernidad (en la era de la igualdad y la libertad políticas), con variaciones cada vez más agudas según se radicalice la mediación interna y se minimice la mediación externa. La razón por la cual el estudio se enfoca en el género novelístico es que, según Girard, “sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo” (Girard, 1985, p. 20).

Definamos, con ayuda de un ejemplo, los conceptos mencionados. *Mentira romántica y verdad novelesca* comienza con un pasaje del capítulo XXV de la Primera Parte de *Don Quijote*, en el que el hidalgo de la Mancha explica que él, como caballero andante, debe imitar a Amadís de Gaula. Amadís es, entonces, el mediador del deseo de Don Quijote, porque es quien “ilumina a la vez al sujeto y al objeto” (Girard, 1985, p. 10 [trad. levemente modificada]). El sujeto deseante es el propio Don Quijote. El objeto, por su parte, “cambia con cada aventura” (Girard, 1985, p. 10); esto es, el objeto es cualquier cosa que sea “iluminada” por el mediador y que ofrezca la oportunidad de que el sujeto imite a este último. El sujeto (Quijote) imita al mediador (Amadís) para hacerse de un objeto (la existencia caballeresca, en general, y cualquier cosa comprendida en ella, en particular). Aquello que es imitado por el sujeto no es tanto la acción o la gestualidad, sino el deseo del modelo (cf. Girard, 1985, p. 12).

La relación entre Amadís y Don Quijote corresponde a lo que Girard denomina “mediación externa”. En esta clase de mediación, “la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto” (Girard, 1985, p. 15). La distancia en cuestión es “fundamentalmente espiritual”, no física (Girard, 1985, p. 15). Gracias a esta distancia, el sujeto y el mediador están en dos esferas distintas, por lo que “no es posible ninguna rivalidad con el mediador” (Girard, 1985, p. 16). Así, la mediación externa tiene algo parecido al “juego” (Girard, 1985, p. 80).

Esta clase de mediación es propia del “universo tradicional” (Girard, 1985, p. 65). No por casualidad la mediación externa aparece asociada tanto a las figuras parentales y, en general, estructuradamente familiares (cf. Girard, 1985, p. 181) como a la figura del rey absolutista. Detengámonos en esta última forma política. Sobre Luis XIV, Girard escribe: “El Rey Sol es el mediador de todos los seres que lo rodean. Y este mediador permanece separado

de sus fieles por una prodigiosa distancia espiritual. El rey no puede convertirse en el rival de sus propios súbditos” (Girard, 1985, p. 109). En el universo absolutista, el monarca legitima los deseos de sus súbditos, sin que los deseos de éstos colisionen con los del monarca. En consecuencia, “en el siglo XVIII los sufrimientos de la vanidad son vivos, pero no intolerables. A la sombra protectora de la monarquía, todavía es posible divertirse, casi como niños a los pies de sus padres” (Girard, 1985, p. 109). El carácter cuasilúdico de la mediación externa no se debe a que carezca de seriedad, sino a que excluye la vanidad. El sujeto inmerso en un marco de mediación externa “proclama en voz muy alta la auténtica naturaleza de su deseo. Venera abiertamente su modelo y se declara su discípulo” (Girard, 1985, p. 16). La mediación externa requiere que la distancia entre el modelo y el sujeto sea reconocida como tal; es decir, requiere que el sujeto admita que su deseo por el objeto está mediado por el modelo. Don Quijote sigue con inauditas pretensiones el modelo de Amadís, pero eso no lo hace vanidoso; por el contrario, es eso mismo lo que le quita cualquier atisbo de vanidad a su proyecto. Don Quijote confiesa cuál es su modelo y a la vez confiesa que lo está imitando. La vanidad, en cambio, nace cuando la imitación se disimula y el sujeto pretende hacerse pasar por la fuente exclusiva de sus propios deseos. De reducidos márgenes en el universo tradicional, se vuelve signo distintivo de las relaciones estructuradas por la mediación interna. En efecto, “el héroe de la mediación interna, lejos de vanagloriarse de su proyecto de imitación, [...] lo disimula cuidadosamente” (Girard, 1985, p. 16). Si la mediación externa, en tanto principio estructurante de los vínculos humanos, llega a su fin con la monarquía absolutista, la mediación interna es, por el contrario, “la verdad profunda de lo *moderno*” (Girard, 1985, p. 87).

La mediación interna se caracteriza por trazar entre el sujeto y el modelo una distancia “suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra” (Girard, 1985, p. 15). En un mundo de iguales, como lo es el

moderno, no hay grandes distancias entre los modelos y los sujetos, precisamente porque los dos polos están predefinidos como iguales. En estadios avanzados de la mediación interna, cabe decir que “el mediador es literalmente ‘cualquiera’ y puede surgir ‘de cualquier sitio’” (Girard, 1985, p. 87), pues “la mediación *interna* triunfa en un universo en el que, poco a poco, se borran las diferencias entre los hombres” (Girard, 1985, p. 20).

La mediación interna es, en contraste con la externa, fuente de conflictos. Al coincidir las posibilidades del modelo y las del sujeto, tarde o temprano surgirá una rivalidad entre ellos. La mediación externa deja intactas las esferas del mediador y las del sujeto; el objeto que desea uno no es el objeto que desea el otro. En cambio, en la mediación interna, el mismo objeto deseado por el sujeto (imitando al mediador) está en posesión del mediador o es deseado por él, dado que en la mediación interna las esferas de ambos — sujeto y modelo— tienden a confundirse. Dicho de otro modo, en un universo de iguales no hay diferencias respecto de las posibilidades de cada cual. Así, el mediador interno se convierte en un obstáculo o en un “rival” del sujeto (Girard, 1985, p. 13). El sujeto comienza a suponer que el mediador abriga una “voluntad perversa” contra él, que consiste en que “el modelo muestra a su discípulo la puerta del paraíso y al mismo tiempo le prohíbe la entrada en él” (Girard, 1985, p. 14). Como el mediador posee o desea el objeto, el sujeto se ve obstaculizado en su propio deseo, dado que el objeto que pretende conseguir ya está en manos —o al menos en la mira— de su propio modelo. La presunta igualdad entre sujeto y modelo se transforma, entonces, en una nueva desigualdad, encarnizadamente ilusoria: el sujeto vive el obstáculo que le impone el mediador como un signo de rechazo; cree, en consecuencia, que el mediador se coloca en una posición tan superior a la suya que ya no lo habilita ni a ser su discípulo ni a recorrer la senda de su propio deseo. La combinación de la veneración y el rencor (veneración hacia el modelo en tanto

modelo, y rencor hacia el modelo en tanto obstáculo) genera el sentimiento de odio (cf. Girard, 1985, pp. 16-17).

El sujeto de la mediación interna, lleno de odio hacia el mediador, se vuelve vanidoso. La vanidad consiste en disimular que se está imitando al mediador. A aquello que refleja, sin revelar, la presencia del mediador, Girard lo llama “romántico”; a aquello que revela la presencia del mediador, “novelesco” (cf. Girard, 1985, p. 22). Así, hay obras románticas y obras novelescas (las últimas son las que analiza Girard). El vanidoso, en tanto refleja en su deseo la presencia del mediador y, al mismo tiempo, la disimula, es necesariamente romántico. Como tal, “ya no quiere ser discípulo de nadie. Se persuade de que es infinitamente *original*” (Girard, 1985, p. 20). Más aún: “[...] quiere persuadirse constantemente de que su deseo está inscrito en la naturaleza de las cosas o, lo que equivale a lo mismo, es la emanación de una subjetividad serena, la creación *ex nihilo* de un Yo casi divino” (Girard, 1985, p. 21).

La vanidad romántica es, así, la “ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está apasionadamente vinculado” (Girard, 1985, p. 21). Esta ilusión es ampliamente paradójica: es posible únicamente cuando los mediadores se han multiplicado incontablemente. La ilusión de autonomía nace cuando cualquiera puede ser el mediador; esto es, cuando más ubicuas son las chances de que nuestro deseo provenga de otro sujeto. La exigencia de autonomía se vuelve imposible de satisfacer y, ante tal imposibilidad, el sujeto empieza a odiarse a sí mismo. Odiar al mediador porque es un obstáculo en su deseo, y se odia a sí mismo porque no puede responder a la exigencia de autonomía. Según Girard, “el objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al *ser* de este mediador” (Girard, 1985, p. 53). “El deseo según el *Otro* siempre es el deseo de ser *Otro*” (Girard, 1985, p. 79): esta cualidad ontológica del deseo según el Otro es lo que Girard denomina “deseo metafísico”. En la mediación externa, la distancia entre el sujeto y el mediador hace que este

deseo metafísico no se trastoque en rivalidad ni en odio del sujeto hacia sí mismo; en efecto, la mediación externa no es vanidosa. En la mediación interna, en cambio, el deseo de ser el Otro no se ve impedido por distancia alguna; más bien ocurre que el deseo metafísico se ve incentivado por el fondo teomórfico latente en la promesa de autonomía metafísica: “Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar” (Girard, 1985, p. 56). Con todo, es imposible que seamos dioses. El odio que el sujeto siente hacia sí mismo proviene de no poder satisfacer la exigencia de ocupar el lugar de Dios. Sin embargo, de esta incapacidad el sujeto no deduce la falsedad, para todos los seres humanos, de la “promesa de autonomía metafísica”. Muy por el contrario, “la promesa sigue siendo verdadera para los *Otros*. Cada cual se siente el único excluido de la herencia divina y se esfuerza en ocultar esta maldición” (Girard, 1985, p. 56). Si los otros son capaces de cumplir la promesa de autonomía metafísica, lo son porque aparentemente han logrado ocupar el lugar de Dios. Así, “el héroe [de la mediación interna] se vuelve apasionadamente hacia ese *Otro* que parece disfrutar de la herencia divina” (Girard, 1985, p. 57). El núcleo de la mediación interna, entonces, es la promesa de que “*los hombres serán dioses los unos para los otros*” (Girard, 1985, p. 60). En sus estadios avanzados, la mediación interna desemboca en que “sólo se renuncia al mediador divino para caer en el mediador humano” (Girard, 1985, p. 58). Esto no es una negación de la trascendencia, sino su desviación desde el más allá al más acá. La categoría girardiana para tal situación es la de “trascendencia desviada”. Así como “el odio es la imagen invertida del amor divino”, así también “la trascendencia desviada es una caricatura de la trascendencia vertical” (Girard, 1985, p. 60).

En el universo moderno, donde todos los hombres son iguales, la promesa de autonomía metafísica se vuelve imposible para cada cual, aunque continúa vigente y aparentemente realizada en *Otro* ser

humano. Ese otro ser humano, que en rigor puede ser cualquiera, ocupa el lugar de Dios. Así, “la divinidad del mediador está en el centro del genio novelesco” (Girard, 1985, p. 75). Se trata, sin embargo, de una “divinidad monstruosa” (Girard, 1985, p. 71). Lo monstruoso de esta divinidad proviene del hecho de que “el vanidoso quiere referirlo todo a sí mismo, congregarlo todo en su Yo, pero jamás lo consigue. Siempre sufre una ‘huida’ hacia el *Otro*, por la cual se pierde la sustancia de su ser” (Girard, 1985, p. 63). En lugar de “mirar cara a cara su nada, [el vanidoso] se precipita hacia un *Otro* inmunizado [...] contra la maldición” (Girard, 1985, p. 65). Pero este otro ser humano, tomado ahora como modelo por parte del sujeto, es en verdad igual al sujeto. No está inmunizado contra la maldición de la imposibilidad de la autonomía metafísica. Este otro ser humano, el mediador, tendrá los mismos deseos que tiene el sujeto, porque ambos son iguales. El mediador y el sujeto se han aproximado hasta tal punto que sus esferas se solapan. Al sujeto no debería quedarle más remedio que reconocer la arbitrariedad de su propia imitación. En efecto, es ridículo imitar a aquél que es igual a nosotros. Reconocer la arbitrariedad de la imitación hace que la imitación se vuelva despreciable (cf. Girard, 1985, p. 68). Este remedio es fácilmente utilizable cuando se trata de juzgar a todos los demás seres humanos: “El orgullo romántico denuncia gustosamente la presencia del mediador en los *Otros* a fin de asentar su autonomía sobre las ruinas de las pretensiones rivales” (Girard, 1985, p. 40). Pero esta implacable vara que el vanidoso aplica a los otros no la aplica a sí mismo. El vanidoso no admite ni que su propio deseo no es autónomo ni que está mediado por otro deseo ajeno. Por eso se ve obligado a despreciar los deseos de sus vecinos, es decir, de sus mediadores (cf. Girard, 1985, pp. 69-73). Con el odio hacia nuestro vecino-mediador, sólo se logra alimentar “la ilusión de una diferencia absoluta entre este *Yo* y este *Otro* a los que ya no separa nada” (Girard, 1985, p. 71). Por lo tanto, “las formas más extremas de la mediación interna deben definirse como *una diferencia nula que*

engendra una afectación máxima” (Girard, 1985, p. 82). Así, las sociedades modernas se caracterizan por encontrar fuentes cada vez más insignificantes de pasiones cada vez más violentas (cf. Girard, 1985, p. 121 y 206). En el plano novelesco, Girard le da gran importancia al hecho de que los enfrentamientos puedan tener por origen absolutas nimiedades: “El héroe de la mediación interna es una conciencia infeliz que revive la lucha primordial al margen de cualquier amenaza física y que pone en juego su libertad en el menor de sus deseos” (Girard, 1985, p. 104). En otras palabras, “el menor malentendido entre dos personajes hace surgir el esquema pasión- vanidad y revela el deseo metafísico” (Girard, 1985, p. 137). Este punto será destacable cuando veamos la estructura novelesca de *Woldemar*.

El sujeto de la mediación interna, en nada diferente a su mediador, lo odia, porque ve en él, por un lado, la autonomía metafísica —la divinidad— obstaculizada para sí mismo y, por el otro, el objeto también poseído —o al menos deseado— por el mediador. Con todo, la posesión del objeto no le depara al sujeto sino decepción, una experiencia “propiamente metafísica” (Girard, 1985, p. 83). Cuando el sujeto finalmente se apropia del objeto deseado, descubre que el objeto no lo ha transfigurado: no lo ha convertido en un ser autónomo ni le ha otorgado el secreto ontológico del mediador. El objeto se ve “repentinamente desacralizado por la posesión y reducido a sus propiedades objetivas” (Girard, 1985, p. 83). Se abren dos posibilidades: o bien el sujeto cambia de objeto, manteniendo al mismo mediador, o bien cambia de mediador (cf. Girard, 1985, p. 84). Cambiar de mediador es cambiar de dios; por lo tanto, el sujeto puede verse tentado a no proceder en esa dirección. Sin embargo, nada más fácil que cambiar de mediador, pues cualquier ser humano puede serlo. Al cambiar de mediador, la secuencia de deseo y decepción se repetirá. Finalmente, el sujeto puede verse dividido simultáneamente entre varios mediadores, atomizando su personalidad (cf. Girard, 1985, p. 87).

El mediador divinizado es en verdad un ser humano igual al sujeto. Por lo tanto, desea lo mismo que el sujeto, aunque éste lo ignore. Lo más importante, sin embargo, es que el mediador también es un sujeto que imita deseos. Podrá imitar, en consecuencia, el deseo del sujeto; es decir, podrá imitar el deseo de su imitador. A esto, Girard lo denomina “contagio”: “Cada cual imita al otro a la vez que afirma la prioridad y la anterioridad de su propio deseo” (Girard, 1985, p. 93). El contagio del deseo es un fenómeno inseparable del de la aproximación del mediador (cf. Girard, 1985, p. 92) y, literariamente, es uno de los elementos centrales de la “revelación novelesca” (Girard, 1985, p. 92). A la estructura del contagio caracterizada por el hecho de que el mediador se vuelve imitador de su imitador Girard la denomina “doble mediación”, dado que hay dos mediadores recíprocos. En este tipo de relación, “no se desea tanto el objeto como se teme verlo poseído por otro” (Girard, 1985, p. 95).

Al afirmar que el deseo siempre surge mediante otro deseo ajeno, Girard se enfrenta a una posible objeción: quizás nuestro deseo nazca de la indiferencia de otra persona, no de su deseo (Girard, 1985, p. 98). Si fuera posible que el deseo naciera de la indiferencia, no habría estructura triangular en el deseo (sujeto-mediador-objeto, con los papeles de sujeto y mediador oscilando de un polo a otro); solamente habría un sujeto y un objeto, que puede ser incluso la misma persona amada que se muestra indiferente a los deseos del amante. La respuesta de Girard a esta objeción será clave para nuestra interpretación de la novela *Woldemar*, de Jacobi. Su respuesta se fundamenta en algo específico del “deseo sexual”. En éste,

[...] no es necesaria la presencia de un rival para poder calificar dicho deseo de triangular. El ser amado se desdobra en objeto y en sujeto bajo la mirada del amante. [...] El desdoblamiento hace aparecer un triángulo cuyas tres puntas están ocupadas por el amante, por la amada y por el cuerpo de esta amada. Como todos los deseos triangulares, el deseo sexual siempre es contagioso. Quien dice contagio dice necesariamente segundo deseo referido al *mismo* objeto que el deseo original. Imitar el deseo de su amante significa desearse *a sí mismo* gracias al deseo de este

amante. Esta modalidad especial de la doble mediación se denomina *coquetería*. (Girard, 1985, p. 98)

El sujeto coqueto imita el deseo del sujeto amante. Entonces, comienza a desearse a sí mismo. Esto aumenta la ilusión, en el sujeto amante, de que el coqueto o la coqueta ha realizado la promesa metafísica. En efecto, “el amante [...] cree incluso entender en la indiferencia de su amada la autonomía divina de la que él se siente privado y que arde en deseos de conquistar” (Girard, 1985, p. 99). La persona indiferente “parece vivir en un circuito cerrado, gozando de su ser, en una beatitud que nada puede turbar. Es Dios...” (Girard, 1985, p. 100). La indiferencia es un deseo de sí mismo mediado por el deseo de otro sujeto, y es el deseo de sí mismo el que le da al indiferente el aspecto divino de quien, imperturbable, se autocontempla. Con todo, el indiferente no es, en realidad, indiferente al deseo del otro sujeto, precisamente porque es el deseo del otro el que hace que el indiferente comience a desearse a sí mismo. El supuestamente indiferente es, en realidad, un competidor del sujeto, porque ambos desean el ser del indiferente (el supuestamente indiferente se desea a sí mismo, y el otro sujeto desea al sujeto supuestamente indiferente).

Dado que en la mediación interna todo deseo despierta en otro sujeto un deseo idéntico y rival, “el secreto del éxito es el disimulo” (Girard, 1985, p. 100). Para no dar pie al surgimiento de rivales, el sujeto tiene que ocultar su propio deseo. Por lo tanto, “la dialéctica novelesca se sustenta en la hipocresía” (Girard, 1985, p. 104). Así como la mediación interna no excluye la necesidad de trascendencia, sino que la desvía, así tampoco el hecho de que el deseo esté mediado sólo por *otros* seres humanos excluye la acción interior o el retorno del sujeto sobre sí mismo. Este retorno hipócrita sobre uno mismo toma la forma de un “ascetismo” análogo al religioso, pero invertido. Girard escribe: “En el universo en que el deseo pasa siempre por el *Otro*, la acción auténticamente eficaz se refiere siempre al *Yo*. Es completamente interior” (Girard, 1985, p. 141).

Cuanto más dependa el sujeto del influjo de sus mediadores, más tendrá que ocultar ese influjo: esa acción de ocultamiento es interior o, en otro registro semántico, ascética. Sólo quien logra disimular su deseo adquiere el aspecto de autonomía divina tan buscado por todos los seres humanos atrapados en la mediación interna. La ascesis hipócrita consiste en simular autonomía respecto de los deseos ajenos a fin de tener más probabilidades de conquistar los objetos deseados.

También en el plano amoroso y sexual —que será de gran relevancia en nuestro análisis de la novela *Woldemar*— se despliega la misma dialéctica de la hipocresía. El miembro victorioso de la pareja será aquel “que mejor oculta su deseo” (Girard, 1985, p. 153). En los términos convencionales del varón amante y la mujer amada, Girard observa dos consecuencias de la hipocresía. Por un lado, la mujer amada, si no es capaz de desear espontáneamente, empezará a copiar el deseo del amante. Así, “deseará su propio cuerpo; en otras palabras, le conferirá tal valor que desposeerse de él se le antojará escandaloso” (Girard, 1985, p. 145). Por el otro, el varón amante, si quiere ser deseado por la mujer en cuestión, no tendrá otra salida que la hipocresía. Ahora bien, “sólo puede disimular su deseo reprimiendo el impulso que lo lleva hacia el cuerpo de la amada, [...] reprimiendo cuanto hay de real y de concreto en el deseo amoroso” (Girard, 1985, p. 146). Esta decisión ascética, inicialmente voluntaria, puede transformarse de a poco en una restricción que el sujeto ya no puede dejar atrás: “La resistencia al deseo se hace cada vez más dolorosa pero ya no depende de la voluntad. [...] En un principio [el sujeto] se ha negado, por decisión táctica, a abandonarse al deseo; ahora se descubre incapaz de dicho abandono” (Girard, 1985, p. 146). El sujeto ya no es capaz de desandar su propia represión; la hipocresía, de algún modo, se le ha hecho carne. El resultado es un “erotismo esencialmente metafísico y contemplativo [...] que] cae poco a poco en el imaginario puro” (Girard, 1985, p. 142).

El hipócrita actúa del modo indicado para tener éxito en el contexto moderno. El hipócrita es, entonces, el “amo”, y el vencido es el “esclavo” (Girard, 1985, p. 102). Ahora bien, el éxito del amo no escapa al desenlace decepcionante mencionado con anterioridad: “el amo permanece, a fin de cuentas, tan alejado de su objetivo como el esclavo” (Girard, 1985, p. 150). También al amo exitoso los objetos, una vez poseídos, le muestran su cara real, desprovista de los ornamentos imaginarios del deseo. El mayor éxito del amo lo hará conocer una mayor decepción, por lo que podría sospecharse que estará en condiciones de aceptar “la absurdidad del deseo metafísico” (Girard, 1985, p. 150). Sin embargo, en lugar de renunciar al deseo metafísico, el amo decepcionado lo lleva a su punto máximo: sólo renuncia “a los deseos fáciles y a los seres que se abandonan indefensos. Sólo le atrae, a partir de ese momento, la amenaza, o más bien la promesa, de una resistencia victoriosa” (Girard, 1985, pp. 150-151). Girard —siguiendo a Denis de Rougemont— entiende el deseo del amo como una recreación constante de obstáculos. Así, el amo “necesita pasar cada vez más cerca de la esclavitud para aliviar su aburrimiento” (Girard, 1985, p. 151). Aproximarse a la esclavitud significa buscar un “mediador implacable”, un mediador que represente un “obstáculo insuperable” para el deseo del sujeto (Girard, 1985, p. 160). A este fenómeno Girard asocia el masoquismo, cuya modulación sexual es sólo “un espejo del masoquismo existencial” (Girard, 1985, p. 169). El masoquismo existencial es aquel en que “un constante éxito, en otras palabras, una constante decepción”, lleva al sujeto “a desear su propio fracaso; sólo este fracaso puede revelarle una divinidad auténtica, un mediador invulnerable [...]” (Girard, 1985, p. 160). El mediador invulnerable, el obstáculo infranqueable, lo es porque es el “mediador más divino posible” (Girard, 1985, p. 163). “Divinidad” quiere decir, como ya vimos, autonomía metafísica; así, Girard rechaza la hipótesis de que el deseo masoquista sea extraordinario y contrario al deseo habitual: “el masoquista desea exactamente lo mismo que deseamos nosotros;

desea la autonomía y el deseo divino, [...] pero, por una intuición del deseo metafísico más profunda [...], sólo espera descubrir esos bienes inestimables junto a un amo del que será el humillado esclavo” (Girard, 1985, pp. 166-167). Por ello, el deseo masoquista es racionalmente irrefutable desde el punto de vista del infierno metafísico: lleva a la tensión máxima el deseo de autonomía divina, aparentemente realizada en un mediador-obstáculo infranqueable. El masoquista advierte que el único mediador realmente autónomo es aquél cuya resistencia resulta insuperable, confirmando así la inferioridad que el masoquista se atribuye a sí mismo (cf. Girard, 1985, p. 161). La incapacidad de cumplir la herencia divina lleva al amo decepcionado a buscar *Otro* ser humano que prometa haberla consumado en sí mismo. Cuanto más incapaz de heredar la autonomía divina se considere el amo masoquista, más necesitará de un mediador implacable y máximamente divino. Por ello, el masoquista “asienta su empresa de autonomía sobre el mismo fracaso; sobre el abismo funda su proyecto de ser Dios” (Girard, 1985, p. 161). Lo propio del masoquismo no es la búsqueda de la divinidad —pues “todas las víctimas del deseo metafísico, incluidos los masoquistas, ambicionan la divinidad del mediador [...]” (Girard, 1985, p. 165)—, sino la lucidez con que percibe el “vínculo entre la mediación interna y el obstáculo” (Girard, 1985, p. 163). Con todo, la percepción más aguda de tal vínculo no lo lleva a abandonar el deseo. Por el contrario, el masoquista se entrega por completo al obstáculo.

El masoquismo nos deja dos opciones: o bien nuestra muerte, o bien la conversión que nos libra de la mediación interna. El proceso por el cual el sujeto puede desatar los nudos de la mediación interna recibe su expresión en la “revelación novelesca”. En primer lugar, el novelista es aquel que logra exponer la estructura del deseo mimético: “El genio novelesco [...] afirma la identidad de los contrarios al nivel de la mediación interna. Pero no lleva al relativismo moral. El mal existe. [...] El Mal existe y es el propio deseo metafísico, es la trascendencia desviada” (Girard, 1985, p. 174). Ahora bien, este

conocimiento de la estructura del deseo no alcanza para librarse de él. Por eso, en segundo lugar, la novela ha de incluir en ella algo que no pertenezca estrictamente a la dinámica novelesca (esto es, a la dinámica del deseo mediado internamente). Ese elemento propio de las novelas que, sin embargo, escapa de la lógica novelesca es el final, la conclusión de la historia novelesca. La novela muestra siempre un “movimiento hacia la esclavitud” (Girard, 1985, p. 155), en la medida en que sigue los pasos de la mediación interna y ésta, llevada a su apogeo, deriva en el masoquismo; es decir, en la necesidad del amo de convertirse en esclavo de un mediador invencible. Sin embargo, el final de una novela —al menos de las que Girard toma por paradigmáticas— “interrumpe e invierte el movimiento hacia la esclavitud. Así pues, no debemos hacer intervenir el final en el estudio del movimiento novelístico” (Girard, 1985, p. 156). El final de una novela invierte la inversión; por ello, “todos los finales de novela son conversiones” (Girard, 1985, p. 265). Lejos de tratarse de conversiones peculiares o individuales, se trata de conversiones en las que aparecen elementos banales, “la banalidad absoluta de lo que es esencial en la civilización occidental” (Girard, 1985, p. 277). En los finales, las novelas se acercan a “las grandes morales religiosas y los humanismos superiores, los que eligen la parte menos accesible del hombre” (Girard, 1985, p. 277). El acercamiento a estas doctrinas esenciales corre por cuenta de la “renuncia al deseo metafísico”: “El héroe moribundo condena a su mediador” (Girard, 1985, p. 264) y “renuncia a la fascinación y al odio” (Girard, 1985, p. 269). No se trata necesariamente de una muerte física que amenace al héroe de la novela, como si sólo en sus últimos días el héroe llegara a convertirse. Se trata de una “muerte que es espíritu [y que] se opone victoriosamente a la muerte del espíritu” (Girard, 1985, p. 274). Por el contrario, la muerte del espíritu —la muerte física, el tránsito hacia la materia inerte— es el desenlace de la trascendencia desviada (cf. Girard, 1985, p. 253). Girard explica que el masoquismo evidencia “que el deseo metafísico tiende a la destrucción total de la vida y del

espíritu. La búsqueda obstinada del *obstáculo* asegura paulatinamente la eliminación de los objetos accesibles y de los mediadores benévolos” (Girard, 1985, p. 254). La trascendencia desviada hace creer al héroe que “la muerte es el sentido de la vida” (Girard, 1985, p. 258). La negación masoquista de la vida “no es más que un reflejo de las relaciones entre los hombres, al nivel de la doble mediación” (Girard, 1985, p. 258). Que la naturaleza muerta parezca ser el elemento constitutivo de la libertad no es sino la consecuencia de buscar la divinidad en un mediador interno. La conclusión de Girard es elocuente:

La absurda empresa de auto-divinización lleva exactamente al automatismo, cuando no al mecanicismo puro, más allá de la vida animal. El individuo, cada vez más extraviado, cada vez más descentrado por un deseo que nada puede satisfacer, acaba por buscar la esencia divina en lo que niega radicalmente su propia existencia, es decir, en lo inanimado. (Girard, 1985, p. 257)²

Dado que el deseo metafísico lleva a la muerte, y dado que la novela es la revelación de la dinámica del deseo metafísico, el final de la novela —en tanto es conversión y liberación respecto de la trascendencia desviada— no puede ser parte del entramado novelesco. El final de la novela interrumpe el movimiento hacia la esclavitud. Es por ello que Girard anota que “la verdad del deseo es la muerte, pero la muerte no es la verdad de la novela” (Girard, 1985, p. 261). La verdad de la novela es la conversión, conversión que el crítico francés vincula incluso con la propia experiencia del novelista, quien tiene que haber conocido las redes del deseo metafísico para poder escribir su liberación: “Es única y exclusivamente en la conclusión donde el héroe habla en nombre del novelista. [...] El héroe novelista [...] supera el deseo metafísico [...] porque descubre

² Si bien excede el objetivo de este trabajo, vale destacar la cercanía entre este párrafo de Girard y la posición filosófica global de Jacobi en la discusión con sus contemporáneos: para Jacobi, el Yo autodivinizado de la filosofía de Fichte es exactamente la otra cara del mecanicismo naturalista spinozista (cf. JWA 2,1, p. 195), naturalismo que luego verá consumado en Schelling (cf. JWA 3, *passim*).

un *Semejante* en el mediador que lo fascinaba” (Girard, 1985, p. 134).³ Donde el sujeto creía ver un mediador divino —o, mejor dicho, divinizado— ahora ve un simple mediador humano. Con esto no sólo se modifica la condición del mediador, sino también la del sujeto. En efecto, la razón por la cual el mediador es divinizado es el impotente orgullo que corroe al sujeto, frustrado una y otra vez por la imposible promesa de autonomía metafísica. Cuando se desmorona esa divinización, también se desmorona el orgullo del sujeto. Refiriéndose al final de *En busca del tiempo perdido*, de Proust, Girard observa que “la muerte del orgullo [... es] un nacimiento a la humildad, que es también un nacimiento a la verdad” (Girard, 1985, p. 40). Cabe enfatizar aquí la revelación de la “verdad” que Girard atribuye a la novela y al novelista (cf. Girard, 1985, p. 228). Lo que muestra la conversión extra-novelesca es un elemento constitutivo de la verdad de los vínculos humanos, que incluyen también los vínculos con lo divino.

Por esto último —a saber, por el rol de lo divino en los vínculos humanos—, la conversión no se agota en que el sujeto reconozca al mediador como un semejante, sino que se extiende también hacia el “repudio del mediador humano”, con un retorno a “los símbolos de la trascendencia vertical, sea o no cristiano el novelista” (Girard, 1985, p. 280). Con *Los hermanos Karamazov* como referencia, Girard considera que la muerte novelesca hace surgir una “comunidad que [...] es una lucidez sublime a escala del grupo. [...] Las últimas distinciones entre la experiencia novelesca y la experiencia religiosa quedan abolidas” (Girard, 1985, p. 282). Esto no se debe a un refinamiento técnico-literario; por el contrario, los finales de novela son bellos por “su falta de habilidad retórica, su misma torpeza” (Girard, 1985, p. 278). El carácter religioso de los finales novelísticos

³ Es significativo, para nuestro trabajo, que el mismo Jacobi haya confesado su propio afán mimético: “Mi propia manera de ser y la educación recibida se unieron para mantenerme en una tácita desconfianza contra mí mismo y en una tanto mayor expectativa respecto de aquello que otros podían lograr” (JWA 1,1, p. 13)

se debe a su acercamiento a las grandes doctrinas de la historia de la civilización, más allá de cuál fuere su factura literaria.

Tras haber presentado los conceptos centrales de *Mentira romántica y verdad novelesca*, pasaremos ahora al análisis de la novela *Woldemar*. Veremos que las categorías girardianas son pertinentes para comprender los conflictos de la obra de Jacobi.

Woldemar según *Mentira romántica y verdad novelesca*

La novela *Woldemar* tuvo siete ediciones. Nosotros utilizaremos la edición de 1796, la última publicada en vida de nuestro filósofo. Corresponde a una etapa en la que Jacobi ya es una figura central del panorama filosófico alemán. En 1785, había publicado las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn* (libro con el que se desata la “Polémica del panteísmo”), y en 1787, el diálogo *David Hume* (que contiene el famoso “Apéndice sobre el idealismo trascendental”, clave en las discusiones sobre la filosofía kantiana). En 1792, a la vez, Jacobi ya había publicado su reelaboración de la novela *Allwill*, que, al igual que *Woldemar*, tuvo su primera versión en la década de 1770. En 1796, entonces, Jacobi se encuentra en un período de profunda actividad intelectual, y la versión de *Woldemar* correspondiente a ese año reúne gran parte de las problemáticas que Jacobi había abordado durante los diez anteriores.

Woldemar cuenta la historia de un joven, precisamente el protagonista Woldemar, que ingresa a la familia política de su hermano mayor, llamado Biderthal. Biderthal está casado con Luise, la hija menor de Eberhard Hornich, un hombre ya mayor, algo testarudo y muy apegado a sus negocios (cf. JWA 7,1, pp. 212-213). Biderthal conoce a Luise por intermedio de su amigo Dorenburg, casado a su vez con la hija mayor de Hornich, de nombre Caroline. Henriette, por su parte, es la “hija del medio” (JWA 7,1, p. 214), cosa no casual, porque —como luego veremos— Henriette es la mediadora por excelencia, en términos girardianos. Cuando

Woldemar ingresa a la familia Hornich, Biderthal abriga la esperanza de que se case con Henriette. Tal cosa no ocurrirá. Entre Henriette y Woldemar se forma una amistad pura (cf. JWA 7,1, p. 327), que excluye el vínculo amoroso o conyugal. Dos personajes de la novela descreen de tal tipo de vínculo: uno es el propio Biderthal (cf. por ejemplo JWA 7,1, pp. 375-378); el otro es Hornich, el padre de Henriette. Éste desprecia el carácter soñador de Woldemar (cf. JWA 7,1, p. 343). Por ello, en su lecho de muerte, Hornich le pide a su hija Henriette el juramento solemne de que nunca se casará con Woldemar. Si bien Henriette, en principio, se niega a cumplir la exigencia del padre, finalmente cede y jura según lo pedido por Hornich, con la esperanza de prolongarle así la vida a su progenitor. Hornich, sin embargo, muere al poco tiempo (cf. JWA 7,1, pp. 339-346).

Toda la familia sabe del juramento de Henriette a su padre, menos Woldemar. El secreto dura hasta que Luise, la hermana menor, involuntariamente le cuenta al joven lo sucedido. A partir de entonces, Woldemar ingresa en una profunda crisis, a punto tal que toda su familia (que aún no sabe que Luise le ha contado el secreto a Woldemar) se pregunta cuál podría ser la razón detrás de su llamativo cambio de ánimo. El joven no comprende por qué su amiga, con la que lo une un lazo puro e intensísimo, le ha ocultado algo tan delicado. En medio de su dolor, reflexiona:

Entonces, ¿era una ilusión el que nos *sintiéramos un corazón, un alma, uno en todo*? Debo salir de mí, como de un extraño, y desplazarme hacia su lugar. ¿*Desplazarme*? Henriette es, para mí, un otro; Henriette está *contra* mí. Se ha ido nuestra unanimidad, nuestro acuerdo: para permanecer bueno hacia ella, tengo que olvidar cuán completamente la tuve por mi amigo, cuán completamente amigo suyo fui yo. (JWA 7,1, p. 385)

Woldemar cree que el secreto de Henriette ha roto la unidad en la que ambos, como amigos, se encontraban. Henriette es “un otro”: precisamente eso es lo que Woldemar tendrá que aprender de esta dura experiencia. La crisis de Woldemar, que no excluye un momento

cercano al suicidio (cf. JWA 7,1, pp. 463-464), culminará en el aprendizaje de la “humildad [*Demut*]” (cf. JWA 7,1, p. 464). Woldemar tendrá que abandonar su orgullo desenfrenado, que lo llevaba a pretender forjar una relación pura con Henriette, y reconocer el desvarío de su imaginación. Woldemar advierte la desmesura de su reacción en el momento en que Henriette, ya anoticiada de que Luise le ha contado a Woldemar lo del juramento a Hornich, le pide perdón (JWA 7,1, p. 454). Con ese pedido de perdón, Woldemar se da cuenta de que toda su crisis no fue más que el fruto de su orgullo, que se negaba a reconocer la autonomía de Henriette. Pero el camino del autoconocimiento de Woldemar no termina allí. Poco después se da cuenta de que incluso el haberse reconciliado con Henriette a partir de que su amiga le pidiera perdón no fue más que una muestra más de su orgullo. Woldemar le dice a su hermano: “Ella habló de una confesión que debía realizar, de un perdón que quería obtener de mí: allí se alegró mi soberbia [*Hochmut*], allí se aplacó mi furor” (JWA 7,1, pp. 462-463). Woldemar advierte que Henriette (y también Biderthal, que a su vez le pide perdón a su hermano) no tiene nada por lo cual pedir perdón. Toda su desdicha tras enterarse del juramento otorgado a Hornich es producto de su propia soberbia y de su propia imaginación en torno a lo que supuestamente debía ser una amistad ideal; nadie, en consecuencia, debe pedirle perdón a él.

En *Woldemar*, una situación minúscula, una diferencia nula (como diría Girard), desata una pasión que lleva incluso al borde de la muerte. Pero, según el mismo Girard, las novelas que revelan el deseo metafísico muestran, en sus finales, la conversión del sujeto atrapado en la mediación interna. Sin hacer referencia al crítico francés, los estudios sobre Jacobi han encontrado en *Woldemar* precisamente un caso de transformación del protagonista, que deja de ser un sujeto encerrado en sus propias ilusiones para volverse una persona abierta al reconocimiento de un amor de carácter divino, superior a las proyecciones individuales (cf. Fetzer, 2007, pp. 196-

198), o al reconocimiento de la otredad como diferencia (Knode, 2024, p. 405). Creemos que incorporar los conceptos girardianos puede ser útil, sin embargo, para entender plenamente el supuesto proceso de conversión que atraviesa el personaje Woldemar y, a la vez, para matizarlo. La conversión de Woldemar es una conversión a medias; con los conceptos girardianos, sostendremos que es una conversión que no puede liberarse por completo de la mediación interna.

Un personaje de *Woldemar* poco estudiado es Allwina Clarenau. Allwina es una joven de diecinueve años (según se desprende de JWA 7,1, p. 332), siete años más joven que Henriette. Desde que era niña, ha quedado bajo la tutela de Hornich, el padre de Henriette, por lo que puede decirse que el vínculo entre ambas es casi el de dos hermanas. Más que hermanas, son amigas. Con el correr de la novela, Allwina se transforma en la esposa de Woldemar. En el momento de la crisis causada por el juramento de Henriette, según cuenta Woldemar, fue la imagen de Allwina la que lo sacó de la desesperación. Así lo dice el propio protagonista, en un momento en que Allwina está ausente de la reunión familiar:

Woldemar aseguraba que lo que lo había llevado tan cerca de la locura era el sentimiento creciente del contraste entre el alma pura de Allwina y su ánimo desolado. La presencia de esta alma pura no lo había dejado derrumbarse.

[...]

“Contigo [le dice Woldemar a Henriette], con todos ustedes, podía ser rencoroso; podía, en la maldad de mi corazón, fraguar blasfemias contra ustedes. Pero ¡Allwina! ¿Cómo habría podido guardarle rencor a Allwina? ¡Dios! ¿Cómo podría haberla blasfemado?

“Escapa a toda expresión, está por sobre todo vislumbre ajeno, el modo en que su aspecto o el pensar en ella me conmovían, me hacían recobrar, incluso en los momentos más crueles. Ningún otro ser despertó en mí tal sensación de veneración [*Ehrfurcht*]; ningún otro ser despertó tal sensación de amor, que me fue dado sin ningún mérito, y que yo podía devolver tan puramente, tan *inconcebiblemente*. Tenía que adorar; tenía que elevar la mirada hacia Dios... En la medida en que aún

perdurara una chispa de razón en mí, no podía depravarme junto a Allwina". (JWA 7,1, pp. 461-462)

Allwina representa la imagen de la pura inocencia que, según uno de los diálogos filosóficos de la novela, necesita la persona descarriada para volver al sendero de la virtud (cf. JWA 7,1, pp. 303-304). Heinz (1995) ha señalado que Allwina es la "figura de reconciliación" entre Henriette y Woldemar, y que le corresponden "cualidades míticas", a pesar de tener "contornos indefinidos" (p. 205). Las cualidades míticas de Allwina estarían asociadas a la figura del "eco" que, según el "Prólogo" de la novela, es "una madre que todo lo atraviesa, que todo lo une" (JWA 7,1, p. 209).

La interpretación de Heinz es valiosa, pero creemos que Allwina puede ganar en importancia si se la estudia con los conceptos girardianos. Nuestra hipótesis es que Allwina es la mediadora interna de Henriette. Los contornos poco definidos de Allwina se deben, según creemos nosotros, a esa función de mediación interna: Jacobi sólo deja ver de este personaje su rol de mediadora. Allwina es el sostén último de la mediación interna en la novela *Woldemar* y, como tal, no atraviesa conversión alguna. A continuación, explicaremos nuestra posición.

Desde antes de que Woldemar llegara a la familia Hornich, tanto Biderthal como Henriette tenían planes matrimoniales para él. Nos enteramos de esto cuando Biderthal lee ante toda la familia, excepto Hornich, una carta de su hermano, en la que éste anuncia su inminente llegada y en la que informa cuán apesadumbrado se encuentra. Tras la lectura, la más conmovida es Henriette. La joven dice que, en la familia, Woldemar podría encontrar un consuelo para su melancolía (cf. JWA 7,1, p. 224). Biderthal responde exclamando: "¡Henriette! ¡Hermana!". Sin embargo, "Henriette lo entendió. '¡Eso no, Biderthal! —dijo y le tomó amablemente la mano—. ¡Eso no...! Allwina —le murmuró confiadamente en el oído—, mi Allwina ha de ser la novia" (JWA 7,1, p. 224). Biderthal se limita a insistir: "No, no,

Henriette. ¡Tú! ¡Tú!”. La escena concluye allí. La oración siguiente informa que Woldemar llegó en el día estipulado. Queda claro, con lo dicho, que Henriette advierte la intención de Biderthal, quien trata de concertar el matrimonio con su hermano. Henriette responde con una idea propia: la mujer para Woldemar será Allwina.

La torpeza literaria de la escena, la extrañeza que provoca ver a dos personajes con planes matrimoniales tan apresurados —observemos que Henriette, al momento del diálogo recién referido, ni siquiera conocía a Woldemar—, nos hacen pensar que en Jacobi vale la idea girardiana según la cual “la preocupación fundamental del novelista no es la creación de personajes, [...sino] la revelación del deseo metafísico” (Girard, 1985, p. 150). El deseo metafísico, como ya vimos, es el deseo orientado al ser del mediador y a la autonomía que falsamente se le atribuye a éste. Esta clase de deseo se agudiza cuando, en la mediación interna, los sujetos están tan cerca que sus posibilidades —los objetos deseables— tienden a coincidir. El resultado es que la imitación, en tales relaciones, es una imitación entre iguales. Allwina y Henriette están, efectivamente, en un vínculo de mediación interna; con más precisión, están en un vínculo de doble mediación. La una es el modelo de la otra. La doble mediación ocurre, como dijimos, cuando el sujeto deseante se convierte en modelo para su propio modelo, y el modelo a su vez se convierte en sujeto deseante. El deseo se contagia y, de ese modo, surgen dos deseos idénticos mediados recíprocamente. Tal es la situación entre Henriette y Allwina. Para comprobarlo, hay que prestar atención a dos momentos de la novela.

Veamos el primero, no sin antes apuntar un imprescindible dato: Woldemar, Allwina y Henriette pasan mucho tiempo juntos, porque el joven se instala en una habitación que Biderthal había reservado en la mansión de los Clarenau, la familia de Allwina (cf. JWA 7,1, p. 216). Dada la amistad entre Allwina y Henriette, y dado que Allwina y Woldemar habitan un mismo lugar, se comprende que compartieran

largos momentos. Allwina disfruta enormemente de tratar con un hombre “que le resulta interesante, sin colocarla en una situación incómoda” (JWA 7,1, p. 238). Fastidiada con los jóvenes que le dedican más atención a ella que a Henriette, Allwina ve en Woldemar el caso contrario. Incluso la estima que siente por Woldemar descansa en “la preferencia que él, ya desde el comienzo, había mostrado por Henriette” (JWA 7,1, p. 238). Por todo ello, Allwina elabora su propio plan respecto de Woldemar, y se lo cuenta a su amiga; la respuesta de Henriette, por su parte, remite al lector a lo que ésta ya le había murmurado a Biderthal. Veamos el diálogo:

“Tú tienes que casarte con el buen hombre —le dijo [Allwina] a su amiga—. Yo le doy a él la mitad de mi patrimonio, tan pronto como esté en mi poder, y vivo con ustedes. El resto lo reciben los hijos de ustedes, pues ciertamente yo nunca me casaré”. Henriette sonrió. “Tú, buena y amada criatura —dijo [Henriette], y besó al ángel—, no te preocupes; déjame hacer. Ya tengo algo pensado. Vamos a permanecer juntos” (JWA 7,1, p. 238)

Allwina, que detecta la preferencia de Woldemar por Henriette, quiere que sus dos amigos se casen; por su parte, ella vivirá con ellos, dándoles además toda su fortuna. Henriette le informa que ya tiene algo pensado, pero en verdad le oculta que su plan consiste en el matrimonio entre la propia Allwina y Woldemar. Veremos que Allwina y Henriette desean lo mismo: ser una mujer soltera que viva en medio del matrimonio que la otra amiga forme con Woldemar.

El segundo momento clave para comprender la mediación interna entre Henriette y Allwina es aquel en que Henriette comunica a Woldemar su intención. Este momento también será clave para comprender la mediación interna entre Woldemar y Henriette, pero por ahora nos dedicaremos a descifrar la relación entre las dos amigas. Hacia el final de la primera parte de la novela, Hornich comienza a estar gravemente enfermo, y todos intuyen que la muerte lo acecha. Increíblemente (Jacobi suele ser poco sutil en sus recursos narrativos), Biderthal ve que “algo bueno, para lo cual el tiempo ya

está maduro, producirá esta muerte” (JWA 7,1, p. 324). Se refiere a que, una vez muerto el padre de familia, Woldemar y Henriette podrían contraer matrimonio sin que nada lo impidiera. Hornich, en efecto, estaba profundamente enemistado con Woldemar, y a nadie se le hubiera ocurrido pensar en tal matrimonio mientras él estuviera vivo. Woldemar rechaza la idea de Biderthal, argumentando —entre otras cosas— que él no siente por Henriette sino “la más pura, la más sagrada amistad, y todos los conocedores del corazón humano están de acuerdo en que la amistad jamás podría degenerar en la pasión del amor” (JWA 7,1, p. 327). Como toda la familia estaba presente en esta conversación, excepto Henriette, no pasó mucho tiempo hasta que la joven se enterara; a la mañana siguiente, sus hermanas le contaron lo sucedido. Ese mismo día se encuentran Henriette y Woldemar. Woldemar pretende informarle la conversación que tuvo con los miembros de la familia, pero Henriette lo interrumpe, iniciando este diálogo:

“Ya lo sé todo [...dijo Henriette, interrumpiendo a Woldemar]. Usted debe casarse. Si no se pliega a ello, nos pelearemos. Pues yo así lo quiero, usted *tiene* [que casarse]”.

“Si tengo [que hacerlo], ¡adelante!” [dijo Woldemar].

“Su mano”, [dijo Henriette].

Woldemar se estremeció. Henriette sonreía: “¿Quedamos?”

“¡Henriette! ¡Hermana! ¿Qué es esta broma?” [dijo Woldemar].

“¿Broma? ¿Qué broma?”

“¡Ay!”, exclamó Woldemar, desganado.

“Cuidado, cuidado”, dijo Henriette, “tengo su palabra, y sobre ella pido su mano. Vamos, querido Woldemar, dé su mano... para Allwina Clarenau”.

“¿Eh?”, dijo Woldemar, “¡esto es en verdad algo nuevo!”.

“¿Algo nuevo? Nada de eso. Yo ya lo había destinado a usted para mi amiga desde antes de que usted estuviera entre nosotros. Este pensamiento se volvió cada día máspreciado para mí, y le hubiera dicho algo de esto a usted hace mucho, si no fuera porque el poder que el padre de Allwina otorgó al mío sobre el destino de la pobre chica se oponía a la consumación de mi deseo. ¡En todo el mundo no hay muchacha para usted como nuestra Clarenau!”.

“Allwina es una amable y espléndida criatura”, dijo Woldemar, “pero, ¡por todos los cielos!, ¿por qué debería yo entonces tener una esposa?”.

Compasivamente, Henriette se encogió de hombros: “¡Hombre maravilloso! Para ser más feliz, y también para hacerme más feliz a mí”.

“¿Usted también se casa, entonces?” [preguntó Woldemar].

“¿Cómo puede usted comportarse tan tontamente, Woldemar? ¿Conmigo, con su Henriette, semejantes *cumplidos*, como si no estuviera ante los ojos la diferencia? Usted me perdería casi por completo si yo cambiara mi condición. Por el contrario, usted no me quitaría nada si Allwina se convirtiera en su esposa; más bien gano yo infinitamente. ¿Debo seguir discutiendo por mucho tiempo? Hay que añadir que yo, después de la muerte de mi padre, con el mayor gusto habitaría con ustedes” (JWA 7,1, pp. 329-330)

En este diálogo, Henriette no dice que el deseo de Allwina era exactamente el mismo que el de ella: no casarse y convivir, en condición de soltería, con la pareja que Woldemar forme con la otra amiga. Henriette no le dice eso a Woldemar, pero Jacobi, como novelista, sí nos lo dice a nosotros. Jacobi ha revelado el deseo metafísico de Henriette y Allwina: una quiere lo mismo que la otra; ambas aspiran a lo mismo, a la autonomía metafísica, manifestada aquí como prescindencia del amor conyugal.⁴ Henriette ganaría “infinitamente” si Woldemar y Allwina conformaran un matrimonio; esto es, Henriette ganaría una buena cuota de semejanza con la divinidad. La mediación interna entre Henriette y Allwina es una lucha casi entre hermanas (recuérdese que Hornich es el tutor de Allwina); tan iguales son que desean lo mismo. La mentira romántica —es decir, la negación de la mediación interna y la afirmación de una supuesta autonomía del deseo— se ve en el modo en que Henriette expone su deseo ante Woldemar: a saber, como el deseo de convertirse en un “modelo [*Muster*]” de “tía soltera” (JWA 7,1, p.

⁴ La preeminencia de la mediación interna en *Woldemar* puede corroborarse atendiendo al juramento que Henriette realiza frente a su padre Hornich: éste, mediador externo, exige de su hija mediante un juramento algo para lo cual no hacía falta tal juramento. Lo que Hornich quiere lograr mediante su intervención como autoridad familiar (a saber, que Henriette no se case con Woldemar) es algo que Henriette, en verdad, hace por intervención de la mediación interna de Allwina.

331). En otras palabras, Henriette presenta su deseo como si se tratara del afán por convertirse en modelo de una mediación externa, ligada a estructuras tradicionales familiares. La mentira romántica de este deseo se hace evidente cuando Henriette dice querer transformarse en algo “que no se le ha ocurrido aún a ninguna tía: vivir como *tía* ejemplarmente” (JWA 7,1, pp. 331-332). Con esto, Henriette pretende mostrar su deseo como un producto autónomo de su propio espíritu. Ninguna tía habría sido el ejemplo que ella pretende ser; eso significaría que su deseo carece de modelo y que, por lo tanto, no proviene de imitación alguna.

Entre Henriette y Allwina triunfa Henriette; es decir, Henriette logra que su amiga se case con Woldemar. Este mismo triunfo condena a Allwina casi a la insignificancia en el resto de la novela. No desarrolla activamente ningún papel concreto en ella. Ciertamente se destacan sus virtudes, pero no actúa de un modo determinante en ningún sentido. Se entrega a Woldemar como la mejor esposa, pero sin pasión (cf. JWA 7,1, p. 348). El accionar de Allwina no supera lo que acabamos de decir. De hecho, durante los eventos decisivos de la novela, ella estará ausente del ambiente de los Hornich, por un viaje familiar (cf. JWA 7,1, p. 386). Su retorno se dará cuando la situación crítica ya haya sido superada (cf. JWA 7,1, p. 465). Eso no quiere decir que ella, como personaje, no sea importante; más bien ocurre lo contrario: es tan importante su rol como mediadora interna que — como explica Girard respecto de todos los mediadores internos— su presencia tiene que ser disimulada. No sólo Henriette necesita disimular la mediación de Allwina, sino también Woldemar. La razón de esto último es que Henriette es, a la vez, mediadora de Woldemar, pues éste desea la autonomía de Henriette. Por lo tanto, Woldemar también necesita ocultar la mediación de Allwina (esto es, necesita mantener la divinización de Allwina), ya que reconocer la mediación como tal (es decir, advertir la falsa divinización) le quitaría autonomía a Henriette. En el vínculo entre Henriette y Woldemar, se produce lo que Girard llamaba “desdoblamiento” de la amada. Henriette se

desea a sí misma, y con ese deseo se convierte en obstáculo para el deseo de Woldemar. Veamos ahora la mediación interna entre Henriette y Woldemar.

Hemos mencionado que Woldemar rechaza, frente a Biderthal y el resto de la familia, la idea de un matrimonio con Henriette, porque, según dice, la relación entre ambos es la más pura amistad (cf. JWA 7,1, p. 327). Incluso recuerda que él suele llamar a Henriette con la expresión *Bruder Heinrich*, es decir, “Hermano Enrique”. Esto demuestra el carácter andrógino que Woldemar percibe en la joven. Para el Woldemar atravesado por su amistad, Henriette es “tan poco *muchacha* como *hombre*” (JWA 7,1, p. 361). Henriette es un ser liberado, a los ojos de Woldemar, de la sexualidad y, por lo tanto, divinizado.

Sin embargo, hemos visto con Girard que la divinización de un ser humano es un proceso de extrema complejidad metafísica. Un ser humano sólo puede ser divinizado a costa de un deseo dirigido a conquistar su presunta autonomía. Efectivamente esto es lo que le sucede a Woldemar respecto de Henriette: desea la autonomía de la muchacha. Lo curioso es que, como veremos, Henriette parece poseer esta autonomía precisamente por lo que ella misma atribuye a su condición femenina; es decir, precisamente por aquello que Woldemar le niega al llamarla “Hermano Heinrich”. Más curioso aún es que podremos mostrar que esta autonomía de Henriette, aparentemente producto de su condición femenina, tiene su origen en lo que Woldemar representa para ella; es decir, Woldemar ha sido, también, modelo para la autonomía de Henriette, así como luego la joven se convierte en modelo para Woldemar. Acaecido esto último (es decir, trasladada Henriette a la posición de modelo), Woldemar cae en el masoquismo: su mediadora se le vuelve un obstáculo infranqueable; está tan divinizada, tan próxima a lo divino, que representa el impedimento máximo para Woldemar. Como explica Girard, este deseo masoquista tendrá su verdad en la muerte, que es

el ya mencionado intento de suicidio de Woldemar y, por parte de Henriette, el deseo de que Woldemar muera (cf. JWA 7,1, p. 419).

Woldemar había sido, de joven, una persona entregada a las artes de la apariencia. Había querido ingresar al gran mundo, imitando lo que, aparentemente, le otorgaría la clave de la alta sociedad. El joven tiene éxito en sus imitaciones; logra triunfar en la esfera mundana. Sin embargo, cada nuevo éxito alejaba a Woldemar del objeto buscado (cf. JWA 7,1, p. 225-226; JWA 7,1, p. 216). Girardianamente, lo podríamos explicar así: cada conquista, por no ser más que un triunfo aparente, alejaba más y más a Woldemar del secreto de la divinidad, que es el objeto que verdaderamente buscaba. El joven se convierte, entonces, en lo que Girard llamaría un “amo hastiado” (Girard, 1985, p. 160), un sujeto tan exitoso como decepcionado en la consecución de sus objetos. Sujetos de esta clase son los que caen víctimas del masoquismo: habiendo superado todos los obstáculos, necesitan encontrar un mediador insuperable, cuya autonomía sea irreductible y que no se deje conquistar. Woldemar encontrará su obstáculo implacable en Henriette.

En una carta que le escribe a Biderthal después de casarse con Allwina, y ya en marcha el proyecto de convivencia entre los tres jóvenes, Woldemar explica el momento definitivo en que surgió su pura amistad con Henriette. Woldemar dice haber pensado, durante un tiempo, que las mujeres no podían elevarse a un grado elevado de “claridad”, porque en ellas las sensaciones y los pensamientos se perderían unos en otros. En cambio, sí podrían tener una maravillosa capacidad de “autonegación” para vivir en pos del bienestar común (JWA 7,1, p. 356). Henriette responde que el supuesto defecto que Woldemar atribuye a las mujeres no es más que la “falta de *concupiscencia sensible* [*sinnlicher Begierlichkeit*]”, pero que, precisamente por esa carencia de deseos sensibles, las mujeres — según Henriette— pueden tener una mirada más aguda sobre las “verdaderas propiedades de las cosas” (JWA 7,1, p. 359). Lo contrario

ocurre con los hombres. Según la joven, al género masculino lo domina la pasión, “incluso en la amistad” (JWA 7,1, p. 359). A diferencia de las mujeres, los hombres no pueden

[...] percibir belleza alguna si no es con las lentes del deseo [*Begierde*]; [incapaces de] entregarse a nadie sin la coacción de la pasión [...]. Ustedes [i. e., los hombres, le dice Henriette a Woldemar] gustan más de ser *deseados* [*gelüstet*] que de ser *amados*, más de ser *ensalzados* antes que estimados. (JW 7,1, p. 360)

Lo que Henriette le dice a Woldemar es que los hombres arruinan, por su vanidad, la relación constitutiva con el otro. El deseo descontrolado y la dependencia oscura de la mirada ajena hacen que los hombres —y no las mujeres— estropeen su cuota divina, que Woldemar había localizado, ya al comienzo de la novela, precisamente en la necesidad de conocerse a sí mismo a través de otro ser humano (cf. JWA 7,1, pp. 234). No es casual, entonces, que la escena posterior a esa intervención de Henriette sea la de su transfiguración, tal como la relata Woldemar:

Ella hizo silencio. Sus ojos se inclinaron hacia abajo y luego se *abrieron* de vuelta: *se transfiguró* [*verklärte*] *toda su figura*. Luego comenzó a describir, con tonos celestiales, la delicia de un alma bella [...]. ¡Ninguna de las Musas ha cantado de ese modo! Fluía por todos mis sentidos, y sentía un *ser divino* [*Göttliches Wesen*] de hecho y en verdad.

En ese momento, la muchacha se convirtió para mí en santa [*heilig*]. Nuestros espíritus se acercaron día a día, y día a día fue cada vez más imposible que se encendiera el común amor entre nosotros. El mero pensar en ello habría sido para mí un horror [...]. [...] Nos hicimos *amigos*, en el sentido sublime de la palabra; amigos como personas del mismo sexo nunca pueden serlo, y como personas de sexo *distinto* quizás nunca lo fueron antes de nosotros. (JWA 7,1, p. 360)

Cuando Henriette se atribuye implícitamente —en tanto mujer— autonomía en su deseo, se vuelve santa para Woldemar. La autonomía respecto del deseo le da a Henriette un “ser divino”. Allí, entonces, se hacen amigos. El amor entre ellos se hizo “cada vez más imposible”. Sus espíritus se acercaron: esa es la razón por la cual el

amor se hizo imposible. Pero la aproximación del mediador es, como vimos en Girard, el desencadenante del infierno. Aquí, en Henriette y Woldemar, lo que se produce tras la aproximación de los dos sujetos-modelos es la quietud no deliberada del deseo. En efecto,

[...] cuando los dos rivales están muy próximos entre sí, la doble mediación culmina en una doble fascinación. La ascesis del deseo se hace involuntaria y engendra la parálisis. Los dos miembros de la pareja tienen posibilidades concretas muy próximas; se contrarrestan tan eficazmente que ninguno de los dos puede acercarse al objeto. (Girard, 1985, p. 157)

Woldemar y Henriette quedan paralizados en su deseo; su ascetismo se les ha convertido en algo que ya no depende de su voluntad. No por casualidad una de las primeras descripciones de la vida en común de los tres jóvenes (Henriette, Allwina y Woldemar) los muestra en una relación simbiótica con la naturaleza (esto es, con lo no-voluntario). Los tres retornan a su hogar después de un paseo. “‘Sólo falta una cosa —dijo Allwina—. No he oído ningún ruiseñor’. De repente, justo por encima de nosotros, en la rama más próxima, el más claro canto, claro, fuerte” (JWA 7,1, p. 334). La concordancia con la naturaleza no es indicio de plenitud espiritual, sino de mentira romántica, en sentido girardiano. Como anota Girard: “Suprimamos el deseo metafísico y la mecánica se convierte en espontaneidad y la esclavitud en libertad” (Girard, 1985, p. 232). Si cerramos los ojos al deseo metafísico —es decir, si permanecemos encerrados en la mentira romántica—, el canto del ruiseñor, un hecho mecánico y natural, parecerá un signo de libertad.

Hasta ahora hemos visto el modo en que Henriette se vuelve modelo para Woldemar: su autonomía le da un “ser divino”. Veamos ahora en qué sentido es Woldemar modelo para Henriette; luego veremos el momento en que Woldemar cae en el masoquismo.

Cuando las hermanas le cuentan a Henriette que Woldemar había rechazado la idea de un matrimonio con ella, la joven responde que, de todos modos, él se iba a casar pronto. Ya sabemos que se refiere

a su plan de concertar un matrimonio entre Woldemar y Allwina. Caroline y Luise, sin embargo, no comprenden su respuesta, porque, al mismo tiempo, Henriette les asegura que ella nunca se iba a casar. La duda de sus hermanas, entonces, es con quién se casaría Woldemar. Henriette no les dice nada sobre su plan, pero sí les responde lo siguiente:

No pretendo negar que Woldemar ha causado impresiones en mí de las cuales creí, en su momento, que la pasión fácilmente las podría avivar hacia la pasión. Woldemar conocía mejor su propio corazón, y yo aprendí, desde entonces, también a conocer el mío. De ahí en más, después de la íntima amistad que se ha formado entre nosotros, ya no puedo pensar en Woldemar como amante. Estoy segura de que él no tiene una opinión distinta respecto de mí. (JWA 7,1, pp. 328)

Henriette no niega un inicial sentimiento amoroso hacia Woldemar, que luego se habría vuelto imposible. Lo que sucedió en el pasaje de un momento a otro —desde el posible amor hasta la pura amistad— fue que Henriette aprendió a conocer su corazón, del mismo modo en que Woldemar conocía el suyo. Aquí, sostenemos nosotros, está la clave para comprender que Woldemar es modelo de autonomía para Henriette. Así como Henriette se vuelve modelo santa para Woldemar, así también Woldemar fue modelo autónomo para Henriette. En efecto, exactamente en las páginas anteriores a esta conversación entre Henriette y sus hermanas, se puede leer la que sostuvieron Woldemar y los restantes miembros de la familia, en la que aquél rechaza la idea de casarse con Henriette. Cuando Biderthal le dice a Woldemar que algo bueno puede resultar de la muerte de Hornich, el joven, tras algún momento de confusión, entiende que su hermano se refiere a un posible matrimonio con Henriette. Woldemar anula esa posibilidad, explicando cuán lejos ha llegado su control sobre sus propias pasiones. Esto es de altísima importancia para comprender el tipo de autoconocimiento que Henriette vio en Woldemar y que, desde entonces, le sirvió a ella para conocer su propio corazón:

Precisamente por la excitabilidad de mis sentidos, la impetuosidad de mis deseos, y mi ánimo, en general, muy pasional, aprendí pronto a reconocer lo distractivo, lo debilitador, lo desolador, que va enlazado con aquello, como algo insoportable, totalmente insufrible para mí; y me empeñé con todas mis fuerzas en volverme amo de mi imaginación. La firme decisión y el éxito fueron casi una sola cosa. Después de que absolutamente me prohibiera todos los movimientos de esa clase [...], pude tratar con fiabilidad con las más bellas y agradables mujeres sin perder la calma en lo más mínimo. (JWA 7,1, p. 326)

Woldemar aprende a dominar sus deseos y se convierte en amo de su imaginación. Ha refrenado, según él mismo reconoce, un ánimo impetuoso y dispuesto al deseo. Su dominio, entonces, ha de ser muy riguroso. Este dominio es —según nuestra interpretación— el conocimiento que Woldemar tenía de su corazón y el que le permitió a Henriette conocerse mejor a ella misma. Henriette imita el autodomínio de Woldemar; desea, entonces, la supuesta autonomía del joven protagonista. La indiferencia de Woldemar, que se manifiesta en que puede tratar con las más bellas mujeres sin “perder la calma”, es la cuota de divinidad que tendrá que imitar Henriette. Woldemar fue el modelo para la autonomía de Henriette, y la autonomía de Henriette será el modelo para Woldemar.

Lo que hemos expuesto hasta aquí es una doble mediación entre los dos amigos: Henriette y Woldemar son modelos el uno para el otro. Sin embargo, Henriette, al convertirse en modelo, asume un nuevo rol; de algún modo es como si rompiera la doble mediación e hiciera caer a Woldemar en el masoquismo, mientras ella misma se convierte en una mediadora-obstáculo insuperable. Ya sabemos, por lo que vimos en Girard, que en los vínculos amorosos el ser amado puede desdoblarse y comenzar a desearse a sí mismo, copiando el deseo que el amante siente por él. Cuando el ser amado se desea a sí mismo, desea lo mismo que el amante. Esos deseos idénticos son, en consecuencia, rivales. Al comenzar a desear su autonomía, Henriette aparecerá como un obstáculo infranqueable para Woldemar, que también la desea. Henriette es un obstáculo en el camino del deseo

de Woldemar dirigido a Henriette; dicho de otro modo, Henriette se interpone entre Woldemar y ella misma. Lo notable de la novela de Jacobi es que Henriette hace esto exactamente cuando se presenta como una vía directa entre Woldemar y Allwina. El rol de obstáculo de Henriette queda de manifiesto cuando ella misma se muestra como la que supuestamente despeja el camino para que se puedan encontrar Woldemar y Allwina.

Volvamos al diálogo en el que Henriette le informa a Woldemar que él se tiene que casar con Allwina. “Pues yo así lo quiero, usted *tiene* [que casarse]” es la orden de Henriette. La postura de Woldemar es extraña. Cuando Henriette le dice que tiene que casarse con Allwina para ser más feliz y para hacerla más feliz a ella misma (a la propia Henriette), Woldemar responde: “¿Usted también se casa, entonces?”. No hay, en apariencia, ninguna conexión lógica entre lo que dice Henriette y la pregunta de Woldemar. Henriette le dice a Woldemar que su casamiento la va a hacer más feliz. En lugar de interpretar esto como la felicidad de la amiga por la unión de los otros dos amigos, Woldemar lo interpreta como una necesidad de simetría: Henriette también debe estar por casarse. *Si yo me caso con otra, entonces también Henriette ha de casarse con otro*, parece ser el pensamiento de Woldemar. En todo caso, lo que queda claro es que Woldemar no puede disociar su casamiento de la situación particular de Henriette. Cuando ésta le explique, a continuación, el plan en su totalidad (que incluye la convivencia de Henriette con los futuros cónyuges), se abrirá el panorama para declaraciones aún más reveladoras.

La primera reacción de Woldemar frente a la propuesta de Henriette es expresar que él no siente “ningún amor auténtico, ni siquiera el mínimo indicio de pasión por Allwina” (JWA 7,1, p. 330). Al escuchar estas palabras, Henriette cree que Woldemar está disimulando su deseo por Allwina. Henriette sospecha que Woldemar se comporta del único modo en que puede comportarse alguien que quiere tener

éxito en el marco de la mediación interna: disimulando el propio deseo, para no despertar a los posibles rivales. Woldemar disimularía su deseo de casarse con Allwina para lograr, de ese modo, que Henriette efectivamente lleve adelante su proyecto. Woldemar, con todo, rechaza la sospecha de Henriette. Su respuesta es clave para nuestro propósito. Veamos el diálogo *in extenso*:

“Usted está avergonzado, lo veo. Precisamente eso me ofende. Sorprenderse con mi propuesta era algo natural, pero en el modo en que usted la rechaza hay...” [dijo Henriette].

“No es cierto —dijo Woldemar—. ¿‘Hay disimulación [*Verstellung*]’? Querida Henriette, quiero lealmente revelarle los pensamientos de mi corazón. Allwina Clarenau es naturalmente, a mi parecer, una muy agradable criatura. Alguna vez se me ha cruzado por la cabeza, por cierto, [la idea:] ‘¡esa sería una buena señora para ti!’. Quizás este pensamiento hubiera regresado más a menudo y, una y otra vez, habría ganado más lugar, si no existiera la bella e íntima relación con usted. Pero nunca me hubiera gustado que se me ocurriera casarme, porque no quería que se me ocurriera que usted podría casarse [*So aber mochte ich mir nicht einfallen lassen zu heyrathen, weil ich mir nicht wollte einfallen lassen, daß Sie heyrathen könnten*]. [...]”.

“¡Woldemar! —dijo Henriette, mientras se erguía y lo alcanzaba con una mirada penetrante— ¡Woldemar! ¡Querido, sólo un poco de sensatez! ¿En tan poco quiere usted tener su alma, como para que agote su fuerza en un único objeto? Usted no ve la deshonra que arroja sobre nuestra amistad, ni qué cosa insignificante y molesta hace usted de ella, cuando [nuestra amistad] interfiere en su camino [*im Wege ist*] hacia ser todo aquello para lo cual tiene usted la más auténtica llamada de la naturaleza”. (JWA 7,1, pp. 330-331)

Henriette continúa explicando que la situación de las mujeres no es la misma que la de los hombres, y allí menciona el ya referido propósito de convertirse en una tía modelo. Lo que ahora nos interesa es que Henriette explícitamente advierte que su amistad con Woldemar tiene un rol de interferencia; en términos girardianos, de obstáculo. Sin embargo, Henriette cree —o hace creer— que este obstáculo se interpone entre Woldemar y Allwina. La amistad entre Woldemar y Henriette sería muy poca cosa si su resultado fuera que

Woldemar no puede dirigir su deseo hacia Allwina, más aun sabiendo que —como él mismo dice— la idea de que Allwina sería una buena esposa le ha rondado alguna que otra vez por la cabeza. Henriette, entonces, elige correrse del medio, cosa que, además, coincide con su propia decisión de mantenerse soltera. Se ve a sí misma como una facilitadora de la unión natural entre Woldemar y Allwina: “¡Cuánto hay en Woldemar que, sin mí, nunca habría llegado a Allwina!” (JWA 7,1, p. 332). Incluso, a primera vista, parece que Woldemar interpreta la situación del mismo modo. Según sus palabras, habría intentado acercarse a Allwina si no se hubiera interpuesto el bello vínculo de amistad que mantiene con Henriette. Sin embargo, lo absurdo de esta declaración de Woldemar queda en evidencia con la oración siguiente: “Pero nunca me hubiera gustado que se me ocurriera casarme, porque no quería que se me ocurriera que usted podría casarse”. Lo que Woldemar desea es, en verdad, la autonomía de Henriette (cifrada en que ella no contraiga matrimonio); como dice Girard, en esta clase de relación “no se desea tanto el objeto como se teme verlo poseído por otro” (Girard, 1985, p. 95). Henriette no es, por lo tanto, un obstáculo entre Woldemar y Allwina, sino un obstáculo respecto de sí misma para el deseo masoquista de Woldemar. Woldemar desea autonomía metafísica; cree verla realizada en Henriette; allí sus corazones se acercan y surge su pura amistad; finalmente, Woldemar queda atascado en la mediación interna. Woldemar está paralizado: no puede desear directamente a Henriette (porque Henriette es una figura divina, indiferente a todo deseo), ni puede desear a otra mujer (porque eso implicaría —especularmente— que Henriette también podría desear a otro hombre, perdiendo su rol de mediadora divina).

Conclusión

Según Girard, el masoquista es aquel que percibe claramente el nexo entre mediación interna y el obstáculo, pero, aun así, no renuncia a

su deseo, sino que se entrega decididamente al obstáculo (cf. Girard, 1985, p. 163). Woldemar se encuentra exactamente en esa situación: ve que su relación con Henriette es un obstáculo (no piensa casarse *porque* no quiere que Henriette piense en casarse), pero no abandona el deseo de conquistar la autonomía de Henriette, sino que se somete a ella, ya divinizada (en otras palabras, se somete a la trascendencia desviada). Woldemar acepta la propuesta de matrimonio y, de ese modo, se configura un triángulo encadenado (cf. Girard, 1985, p. 157): Henriette y Allwina configuran un triángulo junto con el objeto deseado (ser una mujer soltera que vive en el medio de un matrimonio de amigos); Woldemar y Henriette construyen otro triángulo junto con el deseo de autonomía de Henriette, que está encadenado al deseo de autonomía de Allwina. El triángulo inicial es el de Allwina y Henriette; no sólo es el inicial, sino también el triángulo que la novela no diluye. El vínculo entre Henriette y Woldemar experimentará algo que sólo parcialmente podemos llamar “conversión”, tal como vimos ese concepto en Girard: Woldemar descubre que toda su crisis tras el juramento de Henriette fue fruto de su orgullo “satánico” (JWA 7,1, p. 461). En cambio, la mediación interna entre Allwina y Henriette no atraviesa ninguna conversión. La divinidad de Allwina es un elemento central en la resolución de la crisis narrada en *Woldemar*: Woldemar sale de su crisis gracias a la inocencia representada por Allwina. Pero, en verdad, Allwina está encerrada en un lazo de mediación interna con Henriette. De allí proviene su falsa divinidad. Como esta falsa divinidad nunca es desmentida en la novela, la conversión del final de *Woldemar* es una conversión a medias: subsiste en ella el triángulo de la mediación interna.

Referencias

Bollnow, O. (1933). *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. W. Kohlhammer Verlag.

Cruz Cruz, J. (1993). *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. EUNSA.

- Di Blasi, L. (2015). Within and Beyond Mimetic Desire. En P. Antonello & H. Webb (Eds.), *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism* (pp. 39-53). Michigan State University Press.
- Diccionario Jacobi en línea (26 de julio 2024). *Friedrich Heinrich Jacobi Wörterbuch Online*. <https://jwo.saw-leipzig.de/>
- Fetzer, D. (2007). *Jacobis Philosophie des Unbedingten*. Ferdinand Schöningh.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. (Trad. de Joaquín Jordá). Anagrama.
- Hampton, A. J. B. (Ed.). (2023). *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*. Cambridge University Press.
- Heinz, J. (1995). *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*. Walter de Gruyter.
- Ivaldo, M. (2003). *Introduzione a Jacobi*. Laterza.
- Jacobi, F. H. (1998ss). *Werke. Gesamtausgabe*. Edición de K. Hammacher & W. Jaeschke. Felix Meiner Verlag. Citado como JWA.
- Jonkers, P. (26 de julio 2024). *Du*. Jacobi-Dictionary Online. Recuperado el 26 de julio de 2024 de <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/Obe12786>
- Knode, F. (2024). *Literarische Anthropologie und empfindsame Idyllik. Zum Verhältnis von Literatur und Philosophie im Erzählwerk Friedrich Heinrich Jacobi*. Transcript Verlag.
- Lauth, R. (1971). Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache. En K. Hammacher (Ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit* (pp. 165-208). Vittorio Klostermann.
- Lauth, R. (1973). Friedrich Heinrich Jacobis *Allwill* und Fedor Michajlovič Dostoevskijs *Dämonen*. *Russian Literature* 2, no. 2, pp. 51-64.
- Nicolai, H. (1971). Jacobis Romane. En K. Hammacher (Ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit* (pp. 347-360). Vittorio Klostermann.
- Ortlieb, C. & Vollhardt, F. (Eds.). (2021) *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Romancier—Philosoph—Politiker*. Walter de Gruyter.
- Sandkaulen, B. (2000). *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. Wilhelm Fink Verlag.
- Schick, S. (2006). *Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis 'Salto mortale' als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*. Königshausen & Neumann.
- Schick, S. (2019). *Die Legitimität der Aufklärung. Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*. Vittorio Klostermann.
- Sommer, K. (2015). *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Felix Meiner Verlag.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos/Universidad de Murcia.