

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012026000623648>

63-78

DESEO Y RIVALIDAD MIMÉTICA EN *ABEL SÁNCHEZ DE UNAMUNO*: UNA INTERPRETACIÓN DESDE GIRARD

Desire and mimetic rivalry in Unamuno's Abel Sánchez: an interpretation from Girard

ENRIQUE SÁNCHEZ-COSTA

Universidad CEU San Pablo (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1440-819X>

enrique.sanchezcosta@ceu.es

Resumen

El artículo analiza e interpreta la novela de Unamuno *Abel Sánchez* (1917) desde la teoría mimética de René Girard, en diálogo con otras aportaciones teóricas. El pensamiento interdisciplinar de Girard permite comprender, desde un marco conceptual integrador, la personalidad y la evolución trágica de Joaquín: el antagonista envidioso, cuyo deseo y acción son puras reacciones miméticas al deseo y la acción de Abel: su modelo, mediador y rival. A partir de la universalidad del deseo mimético y la rivalidad conflictiva propuesta por Girard, se argumenta que el deseo envidioso y la agonía de Joaquín, aunque extremas, son representaciones esenciales de la condición humana. Por ello, el lector empatiza no solo con su sufrimiento, sino también con la naturaleza universal de su deseo conflictivo, que revela una faceta trágica inherente al ser humano.

Palabras clave: Unamuno; *Abel Sánchez*; René Girard; envidia; deseo mimético; rivalidad mimética.

Abstract

This article analyses and interprets Unamuno's novel *Abel Sánchez* (1917) from the perspective of René Girard's mimetic theory, in dialogue with other theoretical contributions. Girard's interdisciplinary thinking allows us to understand, from an integrative conceptual framework, the personality and tragic evolution of Joaquín: the envious antagonist, whose desire and action are pure mimetic reactions to the desire and action of Abel: his model, mediator and rival. Based on the universality of mimetic desire and the conflicting rivalry proposed by Girard, it is argued that Joaquín's envious desire and agony, although extreme, are essential representations of the human condition. Therefore, the reader empathizes not only with his suffering, but also with the universal nature of his conflicting desire, which reveals a tragic facet inherent to the human being.

Keywords: Unamuno; *Abel Sánchez*; René Girard; envy; mimetic desire; mimetic rivalry.

1. INTRODUCCIÓN

“De entre las enfermedades del alma” –afirma Plutarco– la envidia es “la única innombrable”, pues “los hombres niegan sentir la envidia” (1996, p. 74). Confesarla implica registrar, ante sí mismo y ante los demás, una carencia respecto a otros; una privación de estatus, de talento, de bienes o de ser. Su carácter universal y vergonzante es, quizá, la causa de que haya tan pocas obras literarias sobre la envidia.

Recibido: 6 junio 2024

Aceptado: 11 marzo 2025

Sin embargo, en la *Biblia* aparece la envidia por doquier. Interviene en la primera transgresión: “Seréis como Dios” (Gn 2:5). Ocasiona el primer asesinato que se relata: el de Abel a manos de Caín. Quiebra la relación entre los hermanos gemelos Esaú y Jacob. Provoca la desgracia inicial de José de Egipto (vendido como esclavo por sus hermanos envidiosos). Corrompe al rey Saúl, que envidia a David e intenta matarlo. La envidia, también, agudiza la hostilidad de los fariseos y escribas contra Jesús, hasta provocar su muerte. Pilato “sabía que le habían entregado por envidia” (Mt 27:18). En ese marco, se comprende la relevancia social (para frenar la discordia) del décimo mandamiento (Ex 20:17), que “en lugar de prohibir una acción prohíbe un deseo: ‘No codiciarás’” (Girard 2002, pp. 23-24).

La pasión de la envidia, omnipresente e innumerable, causa desazón al ser humano. De ahí que fuera un tema ideal para Miguel de Unamuno, quien define así su misión: “Mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo” (2008, p. 54), “hacer que vivan todos inquietos y anhelantes” (1997, p. 315). En 1917, tres años después de ser destituido de su posición de rector en la Universidad de Salamanca, y mientras España está sumida –durante la Gran Guerra– en las rivalidades entre aliadófilos y germanófilos, Unamuno publica *Abel Sánchez: una historia de pasión*. Es una novela breve o *nivola*¹ que relea, en clave moderna, la historia bíblica de Caín, ahondando en la pasión de la envidia.

Se ha estudiado, en *Abel Sánchez*, la concepción unamuniana de la envidia; los ecos y las discordancias con el relato del *Génesis*; las relaciones de transtextualidad con Dante, Milton o Lord Byron (cuyo drama *Caín* se cita en la novela); con Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard o Dostoyevski; o, ya en el siglo XX, con Oscar Wilde y Benedetto Croce. Se ha analizado la novela desde el prisma de la predestinación calvinista (el odio como dolencia o como sustancia prefijada); el erostratismo y cómo “la lucha por la vida característica de la novela del realismo se ha convertido en lucha por la ultravida” (Senabre 1999, p. 39), en el ansia de pervivencia e inmortalidad (física, artística, literaria, etc.). Se ha abordado la narración desde el psicoanálisis, el problema de la otredad, el motivo arquetípico del doble y el masoquismo moral; desde las crisis identitarias del individuo moderno, el existencialismo, la angustia y la pérdida de “seguridad ontológica” (Round, 1974, p. 26, trad. del autor). Y también se ha enmarcado la obra en los traumas históricos y los vaticinios para España de los autores de la Edad de Plata de la cultura española (como Machado, Ortega y Madariaga).

¹ Desde la publicación de *Niebla* (1907), Unamuno empleará ese neologismo para referirse a sus ficciones: “¡*Nivola!* Así nadie tendrá derecho a decir que deroga las leyes de su género... Invento el género e inventar un género no es más que darle un nombre nuevo, y le doy las leyes que me place. ¡Y mucho diálogo!” (Unamuno, 2013, pp. 176-177). En un texto posterior, Unamuno definirá las *nivolas* como “relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suelen faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad” (1999, p. 52).

Unamuno escribe en 1924 que Caín –y, por tanto, el Joaquín de su novela– le produce “compasión admirativa” (Abellán, 1990, p. 41). Joaquín es un héroe quijotesco, “un héroe que fracasa”, cuya “historia nos provoca una profunda compasión” (Ledesma, 2020, p. 97). De ahí que se haya aseverado que “Caín-Joaquín representa la figura del anti-héroe” (Hidalgo, 2022, p. 310), anticipando así un arquetipo literario creciente en el siglo XX. Nos compadecemos de él, por su existencia desamorada y agónica, pero también porque, como ha apuntado John Macklin, en esta obra Unamuno “enfatisa la normalidad de lo anormal, para subrayar la tragedia existencial del hombre” (2009, p. 12, trad. del autor). Es claro que Joaquín manifiesta una personalidad obsesiva, con matices patológicos. ¿Pero, hasta qué punto es la vida de Joaquín una anomalía?, ¿hasta qué punto es verosímil y entronca con la existencia de cada ser humano? ¿Hasta qué punto empatizamos con este personaje trágico, también, porque refleja un elemento trágico de toda existencia humana?

Para dilucidar estas cuestiones, es esclarecedor acudir a la teoría mimética del crítico literario, antropólogo, filósofo y comparatista René Girard. Él afirma que los hombres “no tienen deseo propio. Lo propio del deseo es que no sea propio. Para desear verdaderamente, tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos” (2002, p. 33). Girard desarrolla teóricamente el concepto de la universalidad del deseo mimético (el deseo imitado, copiado o prestado de los demás). Y de este extrae una consecuencia frecuente, la rivalidad mimética, que es para él “la fuente principal de la violencia entre los hombres” (p. 28). Así pues, la teoría girardiana permitirá comprender, desde una perspectiva nueva, el núcleo temático de *Abel Sánchez*: las raíces y las consecuencias de la envidia que aqueja a Joaquín, el antagonista, y hasta qué punto su caso (aunque sea de forma atenuada) es universalizable a todo ser humano.

2. LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

Se ha definido el ser humano como animal social, racional, lingüístico, simbólico, religioso o tecnológico. Aristóteles, en su *Poética*, lo presenta también como animal mimético. Afirma: “Imitar es algo connatural a los hombres desde niños, y en esto se diferencian de los demás animales, en que el hombre es muy proclive a la imitación y adquiere sus primeros conocimientos por imitación” (2013, p. 41). Desde que el ser humano respira, imita a quienes ve a su alrededor. Así aprende los gestos, la lengua o las prácticas culturales de la comunidad.

Avanzando en esa línea de pensamiento, David Hume subraya en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739) la importancia de la “simpatía”: “La inclinación que tenemos a simpatizar con los demás y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros” (1992, p. 439). Para Hume, el ser humano experimenta las pasiones “más por la comunicación con los demás” (p. 440) que por el propio carácter o temperamento. Y

compara ese contagio de “las afecciones” entre humanos con la covibración de “las cuerdas de un instrumento” (p. 765).

La obra moral de Hume influye sobre el otro máximo exponente de la Ilustración escocesa: Adam Smith. El concepto de simpatía es central en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759): el libro que depara a Smith más fama en vida. Esa capacidad innata para simpatizar con los sentimientos y emociones de los demás (hoy denominada “empatía”) es, para él, una de las fuentes de la moralidad. La “simpatía” –explica Smith– actúa como brújula, pues permite la autorregulación moral. Los trasvases intelectuales entre estos grandes pensadores, que se cartean y llegan a ser amigos íntimos, evidencian el acierto de Hume al comparar a los seres humanos con cuerdas de un instrumento que vibran al unísono, entreverando su pensamiento y sensibilidad.

Pese a las valiosas aportaciones de Aristóteles, Hume o Adam Smith sobre la imitación y la simpatía emocional, no es hasta 1961, con la publicación de la primera obra de Girard (*Mentira romántica y verdad novelesca*), cuando se desarrolla plenamente la relación de la mimesis con el deseo humano. En este ensayo de pensamiento y crítica literaria, Girard argumenta que el deseo humano es mimético. La ilusión, la mentira del Romanticismo –apunta– es pretender que el yo desea de modo autónomo, espontáneo y original; que el deseo nace a partir de uno mismo (un yo entronizado y libérrimo), sin intermediación ajena; y que es un deseo lineal, en el que un sujeto desea un objeto.

La realidad –objeta Girard– es que el deseo humano no es casi nunca espontáneo, sino aprendido e imitado de otros. Es un “deseo prestado” (Girard, 1985, p. 36), mimético, copiado de los demás. Es cierto que existe una forma de deseo más física o instintiva: desear algo en sí mismo, porque nos aporta una experiencia placentera. Pero, más allá de las necesidades vitales básicas, el instinto no sirve de guía. Así pues, necesitamos extraer de otra fuente el impulso para el obrar humano. Y esa fuente son los otros seres humanos. El deseo está casi siempre mediatizado por los demás. No es un “deseo según Uno Mismo”, sino un “deseo según el Otro” (p. 11). Girard lo llama “deseo metafísico” (p. 63), porque está activado por la sugerencia de otros, más allá de las propiedades físicas o intrínsecas de aquello deseado.

En el deseo metafísico no se desea algo por lo que es en sí mismo, sino porque lo desean otros. Y cuanto mayor sea el número, el prestigio y la proximidad de las personas deseantes, más se sugerirá y acrecentará ese deseo en otros. De ahí que Girard asevere que “el deseo metafísico es eminentemente contagioso” (p. 90). Por eso la publicidad (desde el marketing editorial hasta el político) emplea tanto la falacia del *argumentum ad populum*: la atribución de valor o verdad a algo en función del número de personas que lo valoran o creen. Y por eso, también, es tan eficaz el *argumentum ad verecundiam*, en el que se asocia una idea o producto a alguien prestigioso. Eso provoca que otros –copiando ese deseo– adopten esa idea o producto, porque imaginan que así poseerán parte del ser –del estatus– de la persona deseable a la que antes se ha asociado.

Para Girard, el deseo habitual –el metafísico– no es lineal, sino triangular. Interviene, sí, un sujeto deseante y un objeto. Pero, entre medio, se interpone un modelo o “mediador del deseo” (pp. 9-10). El mediador, que puede ser una persona real o ficticia, un grupo humano, una institución, etc., “ilumina a la vez el objeto y el sujeto” (p. 10) y sugiere deseos y sentimientos. Afirma Girard: “El prestigio del mediador se comunica al objeto deseado y le confiere un valor ilusorio. El deseo triangular es el deseo que transfigura su objeto” (p. 22), convirtiendo a este en una suerte de reliquia cuyo valor depende del contacto o la asociación con el mediador. Por eso, en realidad, “el impulso hacia el objeto es impulso hacia el mediador” (p. 16). En otras palabras, “el objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al ser de ese mediador” (p. 53). Y es que, como concluye Girard, “el deseo según el Otro siempre es el deseo de ser Otro” (p. 79).

Cuando la esfera de acción del mediador no entra en conflicto con la esfera del sujeto que imita sus deseos, Girard habla de “mediación externa” (p. 15). En el ámbito religioso cristiano, pone como ejemplo la *imitatio Christi* y, en el catolicismo, también la imitación de la virgen y los santos. El cristiano aspira a desear lo mismo que sus modelos espirituales, para acercarse a su vida, a la de ellos. En el ámbito literario, Girard pone de ejemplo a don Quijote, que admira a Amadís de Gaula, a Palmerín de Inglaterra y a otros héroes de libros de caballerías, de los que imita –anacrónicamente– sus deseos. Y señala también el comportamiento mimético de Madame Bovary, entusiasmada con las novelas románticas, de cuyos personajes copia sus deseos. En ambos casos, la imitación de los deseos de modelos literarios idealizados llevará al choque con la realidad pedestre.

La situación se complica en otro tipo de mediación, que Girard llama “mediación interna” (p. 15). Aquí, la distancia entre sujeto y mediador es lo suficientemente cercana para que sus esferas de acción se superpongan. Es la imitación hacia instituciones o países parejos, o bien hacia un colega, familiar o amigo. Cuanto más disminuye la distancia entre discípulo y modelo, entre sujeto deseante y mediador, más aumenta la intensidad del deseo y, a menudo, el conflicto generado por “la rivalidad mimética” (Girard, 1986, p. 87). Frente a la opinión extendida de que la causa del conflicto es siempre la diferencia, Girard argumenta que es precisamente el parecido lo que acentúa la comparación y la mimesis, y con ellas, la rivalidad y el conflicto.

Y es que, en la mediación interna, el mediador no es solo admirado e imitado en el deseo: puede ser, también, un rival. Es quien sugiere el deseo, pero, también, quien puede obstaculizar el logro del deseo. Surge entonces la envidia, los celos o el resentimiento, que “no son más que los nombres tradicionales dados a la mediación interna”. Los celos, apunta Girard, “suponen un elemento de fascinación respecto al insolente rival” (Girard, 1985, p. 18), que veda las puertas del paraíso que él mismo ha convertido en deseable. En la mediación interna, el sujeto disimula casi siempre su deseo

mimético hacia el mediador (porque reconocerlo implicaría asumir una carencia de ser respecto a su modelo y rival).

Todavía más competitiva es la mediación recíproca o “mediación doble” (p. 94). Aquí, tanto el sujeto como el mediador intercambian sus papeles: los dos sirven como mediadores o incitadores del deseo del otro. Como una corriente que se retroalimenta. Cuanto más desea uno algo, más lo prestigia, de modo que más lo desea el otro. Y viceversa. Aquí “los jugadores son opuestos pero semejantes, e incluso intercambiables, pues realizan exactamente los mismos gestos” y refuerzan sus deseos en forma recíproca. Se convierten en el doble del otro, y “cada cual hace responsable al otro de la desdicha que lo abrumba” (p. 96), por no poder acceder a lo deseado.

En sus versiones más extremas de rivalidad, “no se desea tanto el objeto como se teme verlo poseído por el otro” (p. 95). Esta mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede escalar hasta afectar a toda la colectividad, provocando una “crisis mimética” (Girard, 1986, p. 256). Los miembros de una sociedad se convierten entonces en rivales unos de otros. El ambiente se enrarece. La concordia degenera en discordia. La sociedad se sume –según la expresión de Hobbes– en el *bellum omnium contra omnes*: la “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2000, p. 45).

Hobbes, Locke o Rousseau plantean diferentes teorías contractualistas como solución política al conflicto social. Girard, en cambio, en obras de antropología como *La violencia y lo sagrado* (1972) o *El chivo expiatorio* (1982), propone otra forma de resolución. Argumenta que, cuando se produce una crisis mimética, la rivalidad colectiva se redirige hacia una sola persona o grupo, hacia un chivo expiatorio que concita sobre sí las rivalidades y odios. El todos contra todos (que destruiría, potencialmente, a la sociedad entera) se sustituye por el todos contra uno. La víctima propiciatoria (una persona o grupo) es humillada, expulsada de la sociedad (ostracismo, excomunión) o asesinada colectivamente (linchamiento).

El mecanismo del chivo expiatorio es habitual en las sociedades premodernas. Pero aflora, también, en los procesos inquisitoriales, la caza de brujas, la persecución antisemita, la deskulakización, la cancelación social en las redes, etc. Es un mecanismo social injusto, pero eficaz. Porque acota la violencia sobre un porcentaje pequeño de personas cuya afrenta o muerte, además, nadie pretende vengar. Así, según Girard, desfogó la sociedad sus rivalidades miméticas. Así restaura la paz social. Y, para extender en el tiempo los beneficios de la paz, recrea ese mecanismo violento –de forma atenuada– en el sacrificio ritual, usando una víctima sustitutiva.

3. EL PÓRTICO DE LA TRAGEDIA EN ABEL SÁNCHEZ

Unamuno escribe sobre la envidia en varios textos ensayísticos. En 1909 la define como “la sangre de Caín”, “la terrible plaga de nuestras sociedades”, “la íntima gangrena del alma española” (1968, p. 284). Señala cómo la envidia aqueja ya a la cultura helénica:

sus dioses y héroes se envidian y emulan sin cesar, la democracia ateniense inventa el ostracismo². Y subraya cómo se muestra de modo especial en la vida rutinaria de provincias, donde todos se conocen y comparan. En 1917, año de publicación de *Abel Sánchez*, refiere en un ensayo cómo “España envidia y se cree envidiada” (p. 776); y cómo acompaña a la envidia otra gran pasión, “la manía persecutoria, que es su correlativa. Donde el espíritu propende a envidiar es muy natural que se crea envidiado y perseguido” (p. 775). Todo ello contribuye al recelo mutuo y a la parálisis de energías.

Pero la visión de Unamuno sobre la envidia es, de hecho, ambivalente. En 1934 ensalza “la envidia emulativa, la que nos obligue a empresas y ambiciones difíciles” (p. 1348). Y un año después habla de “la envidia hispánica –o ibérica–, virtud tanto como vicio y resorte de tantas hazañas, buenas y malas” (p. 1062). La comparación y la imitación continuas del ser humano estimulan el pensamiento y la acción. Pensar, hacer, para ser igual o mejor que otros; para lograr lo mismo o más que otros. Alejandro Magno se comparaba con Aquiles; Julio César, con Alejandro; Hernán Cortés, con César; Napoleón, con Aníbal o Carlomagno. Igual que se han comparado y emulado, en todos los tiempos, científicos, músicos o deportistas. Unamuno ejemplifica esa envidia emulativa o aspiracional, que se compara para fijar nuevas metas, en “Nietzsche, también luzbeliano, también cainita. ¡Qué envidia más trágica y más grandiosa le tuvo al Cristo!” (p. 1064).

Esa envidia trágica, a veces paralizadora, a veces emulativa, será el núcleo irradiador de *Abel Sánchez*. En 1928, en un prólogo a la segunda edición de la novela, la describe Unamuno como una “historia congajosa”, que llega “con el escalpelo a hediondas simas del alma humana” y hace “saltar la pus” (2014, p. 71). “Es una envidia trágica, una envidia que se defiende, una envidia que podría llamarse angélica” (p. 73). Esta última palabra remite a *El paraíso perdido* (1667) de Milton, donde la envidia es el motivo de la rebelión de Lucifer (el ángel caído), al que se describe con cierta admiración. Unamuno llega a referirse a “la grandeza de la pasión de mi Joaquín Monegro y cuán superior es moralmente a todos los Abeles. No es Caín lo malo; lo malo son los cainitas. Y los abelitas” (p. 74). Lo malo no es tanto el envidiar o ser envidiado (algo propio de la condición humana). Lo malo, desde esta óptica cercana a Nietzsche o al Ortega de *La rebelión de las masas*³, es mantener una vida de bajos vuelos, enredada en una mimesis paralizadora, sin proyecto creativo, horizonte ni metas.

² Ante el ostracismo sufrido en el 487 a. C. por Megacles (un pariente de Pericles), el poeta Píndaro insinúa en una oda que lo han desterrado por envidia: “Pero esto me duele: / que la envidia se vuelva a las obras hermosas: Se dice, por cierto, / que la dicha floreciente, constante, / trae así al hombre lo uno igual que lo otro” (Píndaro, 1984, p. 189).

³ Unamuno escribe esta interpretación sobre su novela en 1928, cuando Ortega y Gasset lleva un año publicando en el diario *Sol* los textos que luego recogerá en *La rebelión de las masas* (1929). Julia Biggane, por su parte, conecta la novela de Unamuno con “la preocupación modernista con el auge de la sociedad de masas y el ‘hombre-masa’” (Biggane y Macklin, 2016, p. 186). Traducción mía.

La novela *Abel Sánchez* está saturada de mimetismo desde la primera página. Se nos introduce a dos amigos, Abel Sánchez y Joaquín Monegro, que no recordaban desde cuándo se conocían. “Aprendió cada uno de ellos a conocerse conociendo al otro. Y así vivieron y se hicieron juntos amigos desde nacimiento casi, más bien hermanos de crianza” (p. 77). Se habla aquí de “criar, que en lenguaje unamuniano es crear” (Gullón, 1964, p. 125). Y dado el título de la novela, que remite al Abel bíblico, y al personaje Joaquín, de nombre cercano fonéticamente a Caín, la referencia a su hermandad es ominosa. La envidia y la hostilidad entre hermanos (y más todavía, entre gemelos) está recogida universalmente por la etnología comparada⁴. Sabemos, tal como desarrolla Girard, que a mayor proximidad existe más peligro de envidia. En el inglés se habla de *insidious proximity*: la proximidad insidiosa, que suscita envidia. Y ya Unamuno afirmaba en un ensayo de 1904: “Sólo odiamos, lo mismo que sólo amamos, lo que en algo, y de una u otra manera, se nos parece” (Longhurst, 1998, p. 17).

Joaquín –dicen en el pueblo– es más voluntarioso, pero más serio y antipático. En cambio, Abel es más listo y simpático. Y ese juicio antitético “no hacía sino envenenar el corazón” (2014, p. 78) a Joaquín. La semilla de la envidia está sembrada y, aunque ya asoma el odio (toda comparación es odiosa), necesitará un episodio traumático para escalar de intensidad hasta conducir a la tragedia. Abel decide hacerse pintor. Joaquín, en cambio, estudia medicina. No actúa, todavía, por reacción a Abel. Pero sí por decisión mimética. Quiere dedicarse a la investigación científica, porque “la gloria médica es de los que descubrieron el secreto de alguna enfermedad. [...] ¿Crees que sólo vosotros, los artistas, los pintores, soñáis con la gloria?” (p. 78). Quiere imitar los deseos y las obras de ciertos modelos (científicos, artistas) que persiguieron antes la gloria. Quiere destacar en la comparación con sus semejantes y pervivir en la memoria.

En el poema homérico, Helena y los deseos rivales que se desatan alrededor de ella son los causantes de la guerra de Troya. Son el origen de una espiral mimética conflictiva que escalará hasta provocar la muerte de los mejores héroes troyanos y aqueos (Héctor, Aquiles, etc.), la destrucción de Troya y la muerte de su rey Príamo. Unamuno, catedrático de griego en la Universidad de Salamanca, elige el nombre de Helena para nombrar al personaje que será también la “piedra de escándalo” (Girard, 1986, p. 156): el obstáculo que hace tropezar (según la etimología de *σκάνδαλον*). Helena es, en *Abel Sánchez*, causa de escándalo –término que, para Girard, designa el “proceso mimético”– (p. 176). Ella, arquetipo clásico de la sirena y la mujer fatal (Gullón, 1964, pp. 143-144), vanidosa y coqueta, atrae a los dos amigos y, al sumirlos en la dinámica conflictiva de la mediación recíproca o doble, los acaba separando.

Al principio, Joaquín desea a su prima Helena, pero ella dilata su respuesta. Él la ve como “una esfinge” enigmática, que “me trae loco y me hará perder la paciencia”

⁴ Unamuno regresará al tema de la envidia en su obra teatral *El otro*, estrenada en 1932, donde Cosme mata a Damián, su hermano gemelo, y las dos esposas de los gemelos reclaman que el hermano superviviente es su marido.

(Unamuno, 2014, p. 81). Y se queja de que no responda a su petición amorosa: “¡Esas cosas no se piensan... coqueta!” (p. 82). Girard describe a la coqueta como la eterna seductora, que busca la autosuficiencia (el poder sobre el mundo físico y social) sugiriendo y avivando constantemente los deseos de otros sobre ella. Se prueba a sí misma su valor, su alto estatus, en el espejo del deseo admirativo de los demás. Alimenta su ser con el reconocimiento social. Pero no acepta a sus pretendientes, porque perdería entonces el misterio y el prestigio de lo inalcanzable. La indiferencia de la coqueta reafirma su autosuficiencia, su “autonomía divina”. De ahí que “la coquetería azuce el deseo del amante. Y a cambio, este deseo ofrece un nuevo alimento a la coquetería. Aparece el círculo vicioso de la doble mediación” (Girard, 1985, p. 99).

Joaquín habla con frecuencia a Abel de Helena: “¡Pero si vieras qué hermosa está! ¡Y cuanto más fría y más desdenosa se pone más hermosa!”. Y, de modo imprudente, le ofrece a su amigo: “Quieres que te presente a ella?” (Unamuno, 2014, p. 82). Abel decide retratarla. Asisten los tres a las sesiones para la pintura. Y Joaquín, dando un paso más, pide a Abel que se tutee con Helena. Ella está “hinchada de desdén, como una diosa llevada por el destino” y habla “zahiriendo a Joaquín” (p. 84). Es visible aquí la “autonomía divina” con que Girard describe a la coqueta: la que actúa como diva (del latín *divus*, divino). Su desdén incrementa, paradójicamente, su poder de atracción, avivando el deseo de los desdenados. Los dos amigos “no hacían sino devorarla con los ojos” (p. 84). La rivalidad competitiva se exaspera. Pero Joaquín falta a la tercera sesión de retrato. Pronto, Helena y Abel se hacen novios, y el retrato que le pinta Abel es todo un éxito. Joaquín, agitadoísimo, recrimina a Abel: “¡Esto es una infamia, una canallada!” (p. 89).

Pero fue Joaquín el que ensalzó a Helena ante su amigo; el que se la presentó; el que le pidió que la tuteara; el que se ausentó de la tercera sesión, facilitando la intimidad de los otros; el que, como alcahuete involuntario, tejió el lazo de amor entre Helena y Abel que ahora le ahoga. Esta situación paradójica, donde un personaje favorece que su amigo se enamore de la mujer que aquel amaba, aparece –con variantes– en *Los hidalgos de Verona* (c. 1590) de Shakespeare, “El curioso impertinente” (1605) de Cervantes y *El eterno marido* (1870) de Dostoievski. Según Longhurst, Unamuno utiliza “el patrón del cuento [cervantino] de los dos amigos para desarrollar o transmutar un tema bíblico”; pero mientras el interés de Cervantes es “una perversión sexual”, el de Unamuno es “una incontrollable envidia” (1998, pp. 22-23). En cambio, para Girard, las tres obras arriba citadas (y, añadimos, *Abel Sánchez*), ilustran cómo “nuestros deseos sólo llegan a ser realmente convincentes cuando son reflejados por los de los demás” (2016, p. 24). Exhibimos lo deseado y lo logrado ante los demás, tanto por vanidad como, sobre todo, para que validen o refuercen nuestros deseos y logros. Para que proyecten su luz deseante sobre lo que deseamos, haciéndolo todavía más deseable.

Define Girard la amistad como “la coincidencia perfecta de dos deseos”. El problema es que no todos los bienes deseados son compartibles. De ahí que, cuando los

amigos intentan aplicar el principio de la mutua imitación al reino del Eros, “no imaginan que la concordia de su relación está a punto de transformarse en espantosa discordia” (Girard, 2016, p. 18). La imitación amical, tan dichosa, se trunca cuando se aplica al amor romántico. Se produce entonces, según Girard, una “doble presión” contradictoria de la mimesis, donde “al mensaje habitual de la amistad –*imitame*– acaba por superponerse misteriosamente un *no me imites* que también se ampara en la amistad”. De ese modo, “el mismo individuo que, por regla general, hace cuanto puede por comunicar su propio deseo a un amigo, se vuelve loco de celos a la primera señal de éxito” (p. 25).

Unamuno muestra en su novela la paradoja de toda amistad: en ella se funden pensamientos y deseos, pero el mismo lazo que une a los amigos puede asfixiar la amistad, provocando envidia, discordia y odio, si lo deseado es incompatible. Tras iniciar Abel su noviazgo con Helena, Joaquín escribe en su *Confesión* (que se leerá tras su muerte): “La deseaba más que nunca y con más furia que nunca” (Unamuno, 2014, p. 91). Vemos, de nuevo, cómo la mediación recíproca o doble reduplica el deseo. Pero apunta también Joaquín en su texto: “Pensaba matarles. [...] Empecé a odiar con toda mi alma y a proponerme a la vez ocultar ese odio, abonarlo, criarlo [...] Aquella noche nací al infierno de mi vida” (p. 91). Encontramos aquí las características del resentimiento que Max Scheler analizó en *El resentimiento en la moral* (1912), publicado cinco años antes de la novela de Unamuno (gran conocedor de la filosofía alemana). En su aproximación fenomenológica, Scheler define el resentimiento como “autointoxicación psíquica” (1938, p. 14) y lo asocia a estas emociones y afectos: “El impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia” (p. 15).

4. LIBERACIÓN FALLIDA DE LA RIVALIDAD MIMÉTICA Y HOMICIDIO

Desde el trauma del emparejamiento de Abel con Helena, Joaquín oscila entre un odio creciente hacia Abel y el intento por liberarse de la rivalidad mimética. Así, por ejemplo, el regalo de boda de Joaquín a Abel (dos pistolas damasquinadas) evidencia cómo fantasea con el homicidio del amigo envidiado. Define su odio “como si el alma toda se me helase”, como “un témpano que se me había clavado en el alma” (Unamuno, 2014, p. 94). Son imágenes audaces, que remiten al Infierno de la *Comedia* (1321) de Dante, donde el frío y el hielo simbolizan la ausencia de amor y la pérdida de esperanza. Pero, más adelante, tras luchar en su interior contra la tentación homicida, Joaquín cura a Abel, cuando está gravemente enfermo, pudiéndolo haber dejado morir. Toda la novela es un vaivén entre la envidia que carcome al protagonista, el demonio interior que lo abruma de odio y resentimiento hacia Abel, y la búsqueda de redención, de liberación de los infiernos de la mediación interna. Joaquín, como expresa López Aranguren, es en la

novela el “antagonista, más bien el agonista” (1982, p. 88), tal como Unamuno entiende la vida: como *αγωνία* (lucha), conflicto y desgarramiento espiritual⁵.

A partir de la boda de Abel y Helena, la vida de Joaquín, sus deseos y acciones, son una reacción mimética continua a la existencia de Abel. Su voluntad activa se transforma desde entonces en una voluntad mimética, reactiva y secundaria, que depende por completo del otro. Para Julián Marías, Joaquín asiste a su “perdición, a la angustiada enajenación de sí mismo, de su propia personalidad. Joaquín ya no va a ser él, Joaquín; va a ser el que odia a Abel; por tanto, el que necesita a Abel para ser” (1950, pp. 101-102). Abundan los ejemplos de su reacción mimética. Así, Joaquín comunica a Helena lo siguiente: “He estudiado con su enfermedad la mía y vuestra felicidad y he decidido... ¡casarme!” (Unamuno, 2014, p. 98). La boda de Joaquín no está motivada por el amor y el deseo físico hacia su esposa Antonia, sino por el deseo metafísico. Y, cuando Abel tiene un hijo (Abelín), Joaquín decide, por rivalidad mimética, tener también un hijo: “Yo necesitaba tener uno así, más hermoso aún que él” (p. 111). Confiesa a su esposa el odio que siente por Abel –“tengo celos de Abel; le odio”– (p. 108)⁶ y, cuando ella le invita a olvidarse del otro, responde: “No puedo olvidarle... Me persigue... Su fama, su gloria me sigue a todas partes” (p. 109). Se observa aquí la “manía persecutoria” que, como apuntaba Unamuno en un ensayo de 1917, suele acompañar a la envidia.

Más adelante, Abel decide pintar un cuadro sobre Caín, inspirado en el *Génesis* y en el *Caín* (1821) de Lord Byron. Incitado por una conversación con Abel, Joaquín lee el libro de Byron. Allí el poeta romántico inglés celebra a Caín como un revolucionario contra Dios, espoleado por Lucifer, que se rebela ante las miserias del ser humano (en especial, su condición mortal). Joaquín confiesa el impacto que le produce esa lectura: “Desde aquel día, gracias al impío Byron” (p. 119), “empecé a creer en el Infierno” (p. 117). De nuevo encontramos la paradoja: el impío le lleva a creer. Y de nuevo, también, resurge el poder de la mimesis. El relato bíblico es mimesis de la vida; el drama de Byron, mimesis transformada del relato bíblico. Joaquín lee el libro miméticamente (imitando la elección lectora de Abel), simpatiza con el Caín byroniano (tal como Hume o Adam Smith entendían la simpatía) y transforma su pensamiento y discurso a partir de esa obra.

Joaquín, para purgar su envidia, decide ser “el mayor heraldo de la gloria de Abel” (p. 119). Para ello, organiza un banquete de celebración del cuadro, donde pronuncia el elogio principal. En su discurso, Joaquín afirma que siente “admiración” por Abel, puesto que “él ha hecho en su arte lo que yo habría querido hacer en el mío, y por eso es uno de mis modelos” (p. 124). Hay en estas palabras un esfuerzo de aniquilamiento de su envidia mediante la admiración reconocida públicamente (todo rival es también un modelo). Porque, tal como afirma Girard del envidioso, “el que odia se odia en primer lugar a sí

⁵ “Tenemos que vivir en agonía”, asevera Unamuno en *La agonía del cristianismo* (1964, p. 81).

⁶ En otro pasaje, cuando se confiesa con un sacerdote, afirma Joaquín: “Todo odio es envidia” (Unamuno, 2014, p. 128).

mismo, a causa de la admiración secreta que su odio oculta” (1985, p.17). Prefiere ocultar su admiración por el modelo, para no reconocer las carencias propias. Prefiere transformar al mediador admirado en obstáculo perverso: en saboteador de la propia felicidad. Ya Kierkegaard había hablado de ello: “La envidia es oculta admiración”, admiración acallada. “La envidia [es] un infeliz afirmarse a sí mismo”. En cambio, si se reconoce abiertamente, “la admiración es un feliz perderse a sí mismo” (Schoeck, 2022, p. 196). La admiración es, por tanto, el mejor antídoto contra la envidia.

Pero “aquel acto heroico no le curó al pobre Joaquín” (Unamuno, 2014, p. 127). Poco después, la rivalidad mimética hace que Joaquín revele a Helena la infidelidad de Abel con una antigua modelo de sus cuadros, y que intente, en vano, seducirla. El rechazo de Helena a la nueva tentativa amorosa de Joaquín (con palabras, además, despreciativas hacia él) acrecienta su humillación. Una humillación que ha sentido Joaquín desde la juventud; desde su primer intento de enamorar a Helena, la dilación coqueta de ella en su respuesta y su boda final con Abel: su amigo, modelo y rival. Ella, además, ha hecho siempre todo lo posible, con sus gestos y palabras, para humillar a Joaquín. Por ejemplo, en su boda, Helena había mirado a Joaquín mientras pronunciaba el sí quiero a Abel. Así había reaccionado Joaquín entonces: “Me sentí como un monstruo, me sentí como si no existiera, como si no fuese más que un pedazo de hielo” (p. 96).

La psicóloga Evelin Lindner, que ha estudiado genocidios como el de Ruanda, ha descrito la humillación como “la bomba nuclear de las emociones” (2006, p. xiii) y “la herida mortal del propio ser” (p. xv). Es cierto que, en ocasiones, resulta difícil distinguir la humillación infligida objetivamente (como la mirada de Helena a Joaquín, cuando ella da el sí quiero), de la percibida sin causa real (como ciertos actos inocuos de Abel, que Joaquín percibe como afrentas). Con todo, Lindner señala que, “incluso si la herida es imaginaria, la venganza sigue siendo real” (p. xvi). Cuando se siente humillación (con causa o sin ella), se busca la venganza. Por su parte, el psiquiatra James Gilligan, especialista en violencia criminal, concluye que la principal causa de violencia humana es “el deseo de alejar el sentimiento de vergüenza y humillación y reemplazarlo por su opuesto, el sentimiento de orgullo” (Storr, 2021, p. 67).

Joaquín, airado por el rechazo humillante de Helena a su segundo intento de seducción, maltrata verbalmente a la trabajadora doméstica. Y no corresponde con el amor debido a su mujer Antonia y a su hija Joaquina (a quien concibió por rivalidad mimética: no por deseo propio paternal). La hija “adivinó en su padre a un paciente mientras recibía de él una concepción tétrica del mundo y de la vida” (Unamuno, 2014, p. 139). Intenta Joaquín huir de la pasión enfermiza que lo consume, “ahogar la constante presencia del otro, de Abel, en su espíritu, la triste conciencia enferma que se le presentaba” (p. 141), acudiendo al Casino con conocidos. Pero la distracción social, el *divertissement* pascaliano, no cura a Joaquín de “una alienación cada vez más total”, tal

como califica Girard (1985, p. 44) a la envidia que corroe la mente. El mismo Joaquín se presenta ante su hija como “un enfermo” (Unamuno, 2014, p. 143).

Joaquín desea lo que su modelo Abel desea: a su esposa Helena y a su hijo Abelín. Ha fracasado en su intento de arrebatarse a Abel el amor de Helena. Pero sí logra, al hacer de maestro intelectual y de modelo paternal de Abelín (que estudia medicina), enajenar al hijo de su padre pintor y atraerlo hacia sí. Además, pide Joaquín a su hija el sacrificio de casarse con Abelín, en un intento desesperado de superar el abismo entre los dos amigos y familias.

Explica Girard que en los pueblos premodernos tanto el mecanismo del chivo expiatorio como el sacrificio buscan impedir que se propague y escale la violencia mimética. “El ritual tiene la función de ‘purificar’ la violencia, es decir, de ‘engañarla’ y disiparla sobre unas víctimas que no corren el peligro de ser vengadas” (Girard, 2005, p. 43). El problema es que, en el relato bíblico, “los ‘celos’ que Caín siente respecto a su hermano van acompañados de la privación de solución sacrificial que define al personaje” (p. 12). Dios rechaza el sacrificio de Caín y, al mismo tiempo, ese rechazo impide a Caín acudir al sacrificio como forma de disipar la violencia sugerida por la envidia hacia Abel.

En la novela de Unamuno, Joaquín busca en la unión sacrificada de Joaquina con Abelín la disipación, la extinción incluso, del impulso envidioso y vengativo que lo aqueja. Intenta que una relación amorosa entre los hijos (casi homónimos con sus padres) restaure, por paralelismo, por mímesis inversa (los hijos, en este caso, como modelos o ejemplos de los padres) la concordia entre Joaquín y Abel. Se casan Joaquina y Abelín. Tienen un niño, al que ponen el nombre de Joaquín. Pero ni la boda ni el nacimiento del nieto curan el mal de Joaquín. Sigue envidiando a Abel, ahora en su faceta de abuelo, porque hace dibujos al nieto y recibe más amor que él.

La envidia conduce a la tragedia final. En medio de una disputa verbal, Joaquín agarra a Abel por el cuello y, aunque suelta las manos rápidamente, Abel, que arrastraba problemas del corazón, muere por un ataque de angina. Joaquín confiesa: “Le he matado, sí [...]; pero él me estaba matando, hace más de cuarenta años que me estaba matando. Me envenené los caminos de la vida con su alegría y con sus triunfos. Quería robarme el nieto...” (Unamuno, 2014, p. 192). Puesto que Joaquín ha definido su vida e identidad reactivamente, en relación con Abel, es lógico que, al morir este, Joaquín se encuentre a la deriva, sin sentido vital, y muera un año después. Y así como don Quijote lamentó, en su lecho de muerte, su mediación externa respecto a los libros de caballerías, Joaquín lamenta su alienación mimética, su envidia y rivalidad destructivas. “¿Por qué he sido tan envidioso, tan malo?” (p. 193), se pregunta. Y reconoce, como oportunidad de salvación perdida, su incapacidad de querer a Antonia, su esposa caritativa y maternal: “No te he querido. Si te hubiera querido me habría curado” (pp. 194-195).

5. CONCLUSIONES

Milan Kundera definió la novela como “la gran forma de la prosa en la que el autor, mediante egos experimentales (personajes), examina hasta el límite algunos de los grandes temas de la existencia” (2000, p. 158). Unamuno, mediante el personaje de Joaquín en *Abel Sánchez*, realiza una “cartografía de la envidia” (Ledezma, 2020, p. 89) y de las emociones y sentimientos contiguos. Y sin embargo, o quizá por ello mismo, la novela no tuvo una recepción cálida en España (ni de público ni de crítica). En parte, por su escritura áspera, sin ambientación, sin humor ni coloraciones retóricas. En parte, también, por su examen punzante de esa condición de la psique humana, mostrada en su versión más extrema. La envidia es una pasión vergonzante, que la mayoría de las personas –por miedo a preguntas incómodas sobre la propia vida y sus carencias– trata de ignorar. De hecho, sea por “desplazamiento o represión” (Schoeck, 2022, p. 26), sea por otros motivos, es llamativo el escaso número de obras artísticas y académicas que abordan una pasión humana tan universal.

La interpretación de *Abel Sánchez*, que inquieta a lectores y críticos como un enigma siniestro, se ilumina desde la teoría mimética de Girard. Joaquín envidia a Abel no a pesar de su proximidad, sino justamente por su cercanía fraternal desde la niñez (a menor distancia, mayor deseo y rivalidad). Helena, la seductora, la coqueta, actúa como piedra de escándalo, desata deseos rivales (en parte, para probar su estatus de mujer deseada), humilla a Joaquín y favorece el escalamiento de la espiral mimética que le devora. Este oscila entre el odio creciente y el intento de liberarse de la rivalidad mimética. En sus mejores momentos, Joaquín cura a Abel cuando está en peligro de muerte y alaba, en un discurso extraordinario, su cuadro sobre Caín. Pero la “personalidad paranoica” (Brown, 2000, p. 58) de Joaquín, intoxicada por la envidia, la manía persecutoria, la humillación, el resentimiento y el deseo de venganza, paraliza su actuar y sabotea su felicidad.

Joaquín está enfermo de mimetismo, cautivo en los infiernos de la mediación interna. Su envidia, su rivalidad mimética, aunque tiene –como apunta Hidalgo (2022)– un componente emulativo o aspiracional (que le lleva a investigar más, para obtener prestigio), está dominada por el odio paralizante. Su voluntad está enajenada: presa de la voluntad del otro. Es una voluntad por completo mimética y reactiva: su acción es pura reacción imitativa a la acción de Abel. Su deseo nunca es primario, físico, experiencial, autónomo. Es un deseo secundario, metafísico, mediatizado, dependiente. Es un “deseo prestado” (Girard, 1985, p. 36) por Abel, su modelo, mediador y rival, al que envidia sin tregua: al que admira y odia al mismo tiempo. Es un deseo desquiciado del centro de la propia voluntad. Es un deseo turbado, que destruye su felicidad y contagia de tristeza (por el principio de simpatía o covibración emocional de Hume) a su mujer Antonia y a su hija Joaquina. Es un deseo alienado por la envidia, la rivalidad mimética y la humillación, que escala desde los celos juveniles hasta el deseo de la muerte del rival y, por último, la violencia homicida.

De acuerdo con la interpretación de *Abel Sánchez* realizada a partir de la teoría mimética de Girard, cabe concluir que el deseo de Joaquín, aunque sea de forma extrema, muestra una característica esencial de todo ser humano: su condición mimética y su tendencia a la rivalidad conflictiva. Por eso, más allá de empatizar con la agonía de Joaquín, empatiza también el lector con su deseo aquejado por la envidia, la mimesis conflictiva y otras dinámicas de la mediación interna. El lector, de forma racional o intuitiva, comprende que la tragedia de Joaquín refleja, como caso límite, un rasgo universal de la condición humana: la faceta trágica propia del deseo mimético.

OBRAS CITADAS

- Abellán, José Luis (1990). Introducción crítica, en De Unamuno, Miguel (1998). *Abel Sánchez* (pp. 10-41). Castalia.
- Aristóteles (2013). *Poética*. Alianza Editorial.
- Biggane, Julia y Macklin, John (eds.) (2016). *A Companion to Miguel de Unamuno*. Tamesis.
- Brown, Gerald (2000). *Historia de la literatura española. 6/1. El siglo XX (Del 98 a la Guerra Civil)*. Ariel.
- De Unamuno, Miguel (2014). *Abel Sánchez*. Alianza Editorial.
- (2013). *Niebla*. Cátedra.
- (2008). *Obras completas. IX. Ensayos, artículos y conferencias*. Fundación José Antonio de Castro.
- (1999). *Amor y pedagogía*. Espasa-Calpe.
- (1997). *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial Óptima.
- (1968). *Obras completas. III. Nuevos ensayos*. Escelicer.
- Girard, René (2016). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama.
- (2005). *La violencia y lo sagrado*. Alianza Editorial.
- (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Gullón, Ricardo (1964). *Autobiografías de Unamuno*. Madrid.
- Hidalgo, Javier Mateo (2022). *Abel Sánchez o la envidia como motor generador de actividad en el ser humano. Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 48, 289-318.
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive*. Alianza Editorial.
- Hume, David (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Kundera, Milan (2000). *El arte de la novela*. Tusquets.
- Ledesma, Álvaro (2020). Cartografía de la envidia. El caso de Abel Sánchez. *Laguna: Revista de Filosofía* (47), 89-97.

- Lindner, Evelin (2006). *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*. Praeger Security International.
- Longhurst, Carlos (1998). Introducción. En De Unamuno, Miguel (1998). *Abel Sánchez*. Cátedra, (pp. 11-75).
- López Aranguren, José Luis (1982). Notas para una plurilectura de Abel Sánchez de Unamuno. En Kossoff, David y Amor y Vázquez, José, coord. (1982). *Homenaje a Juan López Morillas. De Cadalso a Alexandre: estudios sobre literatura e historia intelectual española*. Castalia, (pp. 87-94).
- Macklin, John (2009). Introduction. En De Unamuno, Miguel (1998). *Abel Sánchez*. Phillips, (pp. 1-18).
- Marías, Julián (1950). *Miguel de Unamuno*. Espasa-Calpe.
- Píndaro (1984). *Odas y fragmentos*. Gredos.
- Plutarco (1996). *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. VIII. Gredos.
- Round, Nicholas G. (1974). *Unamuno: Abel Sánchez*. Grant and Cutler.
- Scheler, Max (1938). *El resentimiento en la moral*. Espasa-Calpe.
- Schoeck, Helmut (2022). *La envidia y la sociedad*. Unión Editorial.
- Senabre, Ricardo (1999). *Claves de la poesía contemporánea: de Bécquer a Brines*. Almar.
- Storr, Will (2021). *The Status Game. On Social Position and How We Use It*. HarperCollins.



Esta obra está bajo licencia internacional
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.