

Existencialismo, autenticidad y diferencia como ocultación del otro, según René Girard

Existentialism, Authenticity and Difference as Concealment of the Other, according to René Girard

Agustín Moreno Fernández
Universidad de Granada, España
morenofdez@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0002-3740-3116>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.707

Fecha de recepción: 15/11/2024 • Fecha de aceptación: 10/10/2025

Resumen

Este trabajo estudia a René Girard en el contexto de la filosofía contemporánea, en el que mantiene su denuncia de la mentira romántica opuesta a la verdad novelesca y, también, del no reconocimiento de la violencia del mecanismo del chivo expiatorio y sus víctimas reales. En este sentido critica al existencialismo y los denominados pensamientos de la autenticidad y de la diferencia, atribuyéndoles la ocultación o el enmascaramiento del otro como mediador y modelo del deseo o de la violencia, como víctima o verdugo, soslayando el mimetismo intersubjetivo que atribuye a la condición humana y a la propia subjetividad.

Palabras clave:

Alteridad, autenticidad, diferencia, existencialismo, René Girard.

Abstract

This work studies René Girard in the context of contemporary philosophy, in which he maintains his denunciation of the romantic lie opposed to the novelistic truth, and of the failure to recognize the violence of the scapegoat mechanism and its real victims. In this sense, Girard criticizes existentialism and the so-called thought of authenticity and difference, attributing to them the concealment or masking of the other as a mediator and model of desire or violence, as victim or executioner, ignoring the intersubjective mimicry that he attributes to the human condition and to subjectivity itself.

Keywords:

Alterity, authenticity, difference, existentialism, René Girard.

Introducción

En este trabajo pretendemos situar a René Girard dentro de la filosofía contemporánea en sus críticas al existencialismo y a los pensamientos de la autenticidad y de la diferencia, considerando cómo, a su juicio, habrían enmascarado al otro. Con este fin, utilizamos textos girardianos de sus obras principales de toda su trayectoria intelectual, mostrando su denuncia del ocultamiento de la alteridad, tanto en las coordenadas del deseo mimético (ocultación del otro como modelo de deseo), como en las propias de la violencia mimética¹ (soslayo o enmascaramiento del otro sobre todo como víctima, aunque también como verdugo). Privilegiaremos el punto de vista girardiano, aunque realizaremos algunos comentarios de sus interpretaciones y nos serviremos de algunos estudios actuales de su pensamiento.

La crítica de Girard a estas filosofías es común a su crítica de la concepción moderna del sujeto como entidad individual, racional y autónoma, y de la concepción romántica del yo como creador, genio y fuente de originalidad propia, que ocultarían al otro de distinta manera, pero permaneciendo la misma “mentira romántica”, cuyas modalidades existencialista, y de los denominados pensamiento de la autenticidad y de la diferencia, se sintetizarán aquí. En el primer apartado del artículo abordaremos el existencialismo, el ideal y la pretensión de autenticidad, destacando las críticas de Girard a Sartre y a Heidegger. El segundo apartado versa sobre el pensamiento

¹ La noción girardiana de “ciclo mimético” hace referencia a toda la serie de fenómenos que comprenden desde el deseo mimético al desarrollo y conclusión de los crímenes victimarios. El ciclo mimético “comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario” (Girard, 2002a: 60; Girard, 2006a: 61). La ocultación del otro en el ciclo mimético también conlleva el oscurecimiento de la propia subjetividad atravesada por la alteridad cuando esta queda velada, tapada o disimulada, a la par que no se reconoce la dimensión activa mimética de la subjetividad, continuamente deudora del otro como modelo de imitación.

de la diferencia. Se subdivide en una primera sección protagonizada por la interpretación girardiana de Derrida, y una segunda sección centrada en la crítica girardiana de los planteamientos deleuzianos.

De forma preliminar, para entender qué significa para Girard lo que él denomina “mentira romántica” y antes de pasar a exponer e indagar los que serían algunos de sus diversos rostros y manifestaciones, hemos de servirnos de su distinción, coincidente con el título de su primera obra, entre “mentira romántica” y “verdad novelesca” (Girard, 1985). El conjunto de la “mentira romántica” tendría que ver con elementos, en principio, aparentemente dispares como la concepción moderna del sujeto, para Girard falaz, así como lo que serían, según su criterio, la mentira del existencialismo, del narcisismo, del idealismo o incluso del humanismo. Fundamentalmente, se trata de lo que Girard considera la mentira individualista y su visión profundamente distorsionada de la realidad antropológica, a la que el autor opone la verdad novelesca, mimética o interdividual (*sic*).

En principio, Girard reserva el término “romántico” para referirse a las obras novelísticas que jamás revelan la presencia de mediadores en los deseos y las actuaciones de los personajes; y el término “novelesco” para las obras que sí revelan esa presencia, mostrando la naturaleza triangular del deseo (compuesta de sujeto, objeto y mediador) y no lineal (sólo formada por el sujeto y el objeto) (Girard, 1985: 22). Pero Girard va más allá. La mentira romántica designa, en general, “la ilusión de desear espontáneamente que nos posea a todos, [...] de ser los únicos autores y propietarios de nuestros deseos, sobre todo en los momentos en los que menos lo somos” (Girard, 2010: 8-9).

Aunque Girard se refiera principalmente a la mentira o la ilusión romántica, esta falsedad sería co-extensible a todos los planteamientos y filosofías que, empleando unos u otros términos, participarían del mismo engaño, opuesto a la verdad mimética-novelesca. Esto es, que el deseo es siempre imitativo, deudor de unos modelos, deseo de ser como esos modelos, antes que objetual; que estamos constituidos por la alteridad (Oughourlian, 2020); que no podemos escapar de la reciprocidad mimética, tanto en el odio como en el amor, ya que sería algo constitutivo de las relaciones humanas. Aún

podría ampliarse más el alcance de la “mentira romántica”, dando cabida a las teorías que ocultarían el mimetismo humano en lo que a sus facetas de conflictividad y violencia se refiere. En Girard deseo, violencia y religión están unidos por un vínculo estrecho, de modo que podríamos incluir también dentro de las que considera ideologías mentirosas o “falsas ideologías”, a todas aquellas que ignoran o minusvaloran el rol de la religión en todas las culturas o soslayan sus orígenes sacrificiales.

Por tanto, la “mentira romántica”, que Girard opone a la “verdad novelesca”, se extendería a todos los demás planteamientos que denuncia como continuadores del enmascaramiento de la realidad de lo humano, también partícipes de la ignorancia (*méconnaissance*) del mecanismo sacrificial, que seguirían prolongando en tanto que contribuirían a que este permanezca en un estado de ocultación. Podría, pues, hablarse no sólo de mentira romántica, sino también de las “mentiras”: moderna, mítica, idealista, racionalista, clásica, humanista, existencialista; de la distorsión de los saberes modernos, las ciencias humanas y sociales, la filosofía antigua o la filosofía posmoderna.

Si bien Girard no emite un juicio condenatorio, ni realiza una enmienda a la totalidad de sus planteamientos, sí podemos decir que todos ellos son calificados como erráticos en la medida en que no reconocerían el mimetismo humano en su justo término y sus manifestaciones. Ya sea no aceptando al ser humano como el ser imitador por excelencia (también en la adultez y en la creación artística, filosófica o literaria), ya sea no asumiendo los desbocamientos violentos como algo que estaría en el origen de nuestra especie y que le sería inherente, no admitiendo la religión sacrificial como la matriz de la humanidad, o rechazando al cristianismo como la religión que, tras el judaísmo, desvelaría plenamente los mecanismos victimarios, el sentido erróneo de los mitos y la inocencia de las víctimas (Moreno Fernández, 2013).

Existencialismo y autenticidad

En línea con la tradición romántica y, al mismo tiempo, con el pensamiento contemporáneo, encontramos, según Girard, otro hito del

engaño romántico en las filosofías de corte existencialista o de la autenticidad como las de Heidegger o Sartre² y también, como hemos aludido, en el llamado “pensamiento de la diferencia”, del que Deleuze y Guattari serían dos exponentes. Lévi-Strauss y la cuestión de “la diferencia” están también muy presentes en la obra de Girard. Otros pensadores objeto de su crítica, por distintos motivos, han sido Nietzsche, Freud y Hegel. Con respecto a este último, la “mentira romántica” estaría ligada a la ceguera que no ve la conflictividad humana como algo que nos sería inherente y que haría fracasar la reconciliación dialéctica propugnada por el filósofo docente de Jena.³

2 Girard, además, reprocha a Sartre no estar al día en su concepción de la religión que sería obsoleta y superficial y que le habría mantenido al margen del proceso de revelación cultural de las persecuciones, negando la especificidad del judeocristianismo (Girard, 1997: 221). Sobre la lectura girardiana de Sartre en un sentido más amplio, ver Vinolo (2010).

3 Resulta significativa la atención dedicada por Girard a Hegel, patente ya en *Mentira romántica y verdad novelesca* con un capítulo como el cuarto: “El amo y el esclavo” (Girard, 1985: 90-104). Girard reconoce que hay afinidades y que es innegable la presencia del horizonte hegeliano en esta primera obra de 1961, por lo que resultaría comprensible que muchos hubieran visto en él al heredero de Kojève e interpretado sus planteamientos como una redefinición de Hegel, considerando sus críticos el deseo mimético como otra versión del deseo de reconocimiento y algo obsoleto. La influencia de Kojève habría sido inmensa en Francia, sobre todo a través de sus cursos, seguidos, entre otros, por Bataille y Lacan, que insistían en el deseo según *La fenomenología del espíritu* y la noción de la dialéctica del amo y el esclavo, clave para el deseo de reconocimiento. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de Girard de la influencia hegeliana (como el de la dialéctica amo-esclavo para leer las novelas, o la idea de que deseamos menos las cosas que la mirada de los otros hacia ellas), afirma no saber determinar su grado de influjo y sostiene que su visión de esta dialéctica es independiente. En plena madurez intelectual destaca esta divergencia fundamental con Hegel (prefiriendo al estrategia bélico Clausewitz para elucidar la reciprocidad en el conflicto y la escalada extrema impidiendo la reconciliación): “el deseo del deseo del otro tiene poco que ver con el deseo mimético, que es deseo de lo que el otro posee: esto puede ser un objeto, un animal, un hombre o una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales” (Girard, 2007: 71-73). El deseo del deseo del otro girardiano tiene que ver con un deseo que imita el deseo del otro para apropiárselo (Girard, 2008: 183), dada la condición menesterosa del ser humano, que no sabe qué desear y necesita imitar los deseos de los otros. Ya en su primera obra aseveraba la superioridad de la “dialéctica novelesca”, al permitir vislumbrar una síntesis original, imposible en Hegel, entre los dos temas que más interés suscitarían de *La fenomenología del espíritu*, la “conciencia infeliz” y la “dialéctica del amo y del esclavo” (Girard, 1985: 103-104). Sobre el papel del hegelianismo y la lectura kojéviana de Hegel en Girard y su teoría, ver Lazzeri (2010:15-57).

Con sus distintos modos de afirmar y concebir el sujeto, las diferentes versiones de la filosofía existencialista pretenderían hacer frente al exceso de racionalismo decimonónico y a la privación de protagonismo del sujeto factual, vital y existencial, representada sobre todo por el hegelianismo. De esta manera, los oponentes del estilo existencialista serán (con diferentes variaciones y matices): en el plano especulativo, el materialismo mecanicista y el idealismo hegeliano, y en el plano fáctico, los totalitarismos políticos de izquierda o derecha, y la deshumanización del capitalismo.⁴ Sin embargo, compartir las críticas y la oposición a estos planteamientos y formulaciones políticas y económicas y sus consecuencias, no equivale a comulgar con los diversos presupuestos o el espíritu del existencialismo. Tampoco significa que las objeciones de Girard a este le sitúen en el lado contrario.

❖ Sartre

Podríamos establecer dos flancos de crítica girardiana. Uno, en el plano del “ser” o de la descripción de la naturaleza humana; otro, aunque también sigue en el mismo plano, que deriva hacia el “deber ser” o una “ética” que se desprendería del existencialismo. Respecto al primero, una de las características comunes a la especulación existencialista sería la anteposición de la existencia a la esencia, su carácter irreductible, inobjetivable y prioritario, y el consecuente desinterés por las verdades objetivas y universales, consideradas abstractas y que, en su intento por conocer al sujeto lo des-subjetivizarían (Fontán Jubero, 1994: 24). En este plano ontológico-epistemológico Girard podría compartir la crítica a las ciencias sociales

4 Obviamente hacemos referencia a un aire de familia, dada la gran diversidad de autores y sus adscripciones ideológicas y la ausencia de un movimiento existencialista uniforme. Baste, a modo de ejemplo, referir que Sartre deriva hacia el comunismo o que G. Marcel se convierte al catolicismo y tiene en común con Heidegger y Jaspers haberse opuesto a ser calificados como “existencialistas”. Incluso hay disparidad de criterios en torno al “árbol genealógico” y a los componentes del existencialismo. Mounier incluye a Scheler y a Bergson y se remonta hasta Pascal, san Agustín o Sócrates. Aunque parece prevalecer la postura de que sólo Kierkegaard habría sido el precursor y el existencialismo sería algo propio del siglo XX (Fontán Jubero, 1994: 18-21; 126-127; 36-37).

que, al poner el acento en la abstracción, mutilarían la realidad de lo humano. En su caso, les reprocha haber escamoteado la naturaleza conflictiva humana y no haber tenido suficientemente en cuenta el plano de las relaciones intersubjetivas y locales, es decir, con los otros, como sí harían los grandes novelistas con sus tramas y personajes dramáticos.

Con todo, la emblemática y célebre frase sartriana “El infierno son los otros”, incluida en la obra teatral *A puerta cerrada* (Sartre, 2024), sí parece asumir la conflictividad intersubjetiva subrayada por la teoría mimética, aunque no sea en los mismos términos. Sartre se quejó en vida de la incompreensión de dicha frase, que habría que contextualizar. Seguimos las consideraciones de Larmagnac-Matheron (2023). No se trataría de un infierno al uso, no cabiendo hablar ni de parrilla ni de verdugos infligiendo suplicios. La frase es pronunciada por Garcin, uno de los tres personajes. Otro personaje, Inès, afirma que “el verdugo, es cada uno de nosotros para los otros dos”. Y esta condición no tendría tanto que ver con la agresividad, que puede darse, sino con el problema de la simple presencia del otro en cuanto otro que “me mira, me juzga, me piensa”; “todas estas miradas que me comen”, siendo para Sartre “de esta mirada del otro, de esta existencia «para otro» que depende mi comprensión de mí mismo”. Interpretación que quedaría refrendada en una entrevista del filósofo en 1964 con el productor musical Mosché Naïm sobre *A puerta cerrada*, así como en *El ser y la nada*. “Yo soy visto como sentado sobre esta silla en tanto que yo no la veo en absoluto, en tanto que es imposible que yo la vea. [...] Lo que yo soy —y que me escapa por principio— lo soy en medio del mundo, en tanto que se me escapa”. Otro, por su simple existencia, me desposeería de mí mismo, y me impondría el rodeo por su mirada. Aunque esto no comporte siempre un drama, marcaría la importancia fundamental de todos los otros para cada uno de nosotros. La conciencia de la propia dependencia y de la continua mirada de los otros sí resultarían dramáticas, entrañando una atención y una preocupación aguda y permanente sobre la calidad de las relaciones con los otros, que también pueden ser malas, sumir en la total dependencia y, por tanto, en el infierno, sin necesariamente asumir una visión del otro como rival violento y

maléfico a la hobbesiana, de la que Sartre estaría lejos (Larmagnac-Matheron, 2023). El interés por la literatura sería otro punto de afinidad entre existencialistas y Girard.

Sin embargo, a pesar de estas concomitancias, su interés se vuelca, sobre todo tras su etapa centrada en los estudios literarios, en mostrar —sin que sea a costa de su diversidad— la universalidad y la transculturalidad de la naturaleza mimética del deseo humano y de los esquemas de persecución y violencia colectivas, afirmando la unidad de la naturaleza humana. De forma más patente el cuestionamiento girardiano de la subjetividad humana (que prefiere utilizar el término “interdividualidad”), y la crítica a los diversos modelos (idealista, romántico, postmoderno) que la caracterizan como entidad autónoma y libre bajo diversas nomenclaturas, muestran su oposición al existencialismo.

Podemos ver especialmente esta divergencia en la afirmación existencialista de la libertad, como en Sartre que, si bien no ignora los condicionamientos de la existencia humana, se centra en aquellos que libremente el hombre mismo se crearía y por ello afirma una libertad absoluta y total, incompatible con la existencia de Dios (Sartre, 2023: 30-31; 40-44). Aunque Girard comparta con Sartre que el hombre no es libre para elegir su ser, no estaría de acuerdo en que sí lo sea para elegir su manera de ser, al menos no a la manera existencialista. Está pensando en un condicionamiento de la libertad que, al mismo tiempo, es condición misma de posibilidad de lo humano: el mimetismo. Un condicionamiento que el hombre no se ha puesto libremente como pueda hacerlo con proyectos libremente autoimpuestos (Fontán Jubero, 1994: 86-87).⁵

Esto nos lleva a mostrar las discrepancias que también se sitúan en el terreno “ético” o de propuesta axiológica existencialista en torno a la autenticidad. Frente a una vida anónima, vulgar, impersonal, inauténtica, falsificada, asociada a la renuncia a la supuesta libertad absoluta inherente al ser humano, se opone una existencia verdadera

5 Una mirada profunda, detallada y en contexto histórico sobre Girard y su recepción de Sartre, de su juventud a su madurez, la tenemos en la biografía girardiana de Benoît Chantre (2023: 53-58; 417-433), quien indica que aquel “no renegará jamás de su admiración por Sartre” (Chantre, 2023: 53).

y auténtica, de creación de valores propios que, de nuevo, está vinculada a una realización solitaria previa a la comunicación con los demás, una vez que el yo se ha reencontrado consigo mismo. La existencia inauténtica también se describe en términos de pérdida en el mundo cotidiano y rutinario; dejación pasiva ante los acontecimientos; actitud irresponsable e inconsciente y ausencia del encuentro con el verdadero yo, fuente de creatividad (Fontán Jubero, 1994: 30-32). Sin embargo, para la teoría mimética, por un lado, la invitación a este tipo de existencia auténtica sería una de las formas del imperativo vigente que triunfa en la sociedad y que nos impele a ser originales, a buscar nuestra genuina diferencia y a distinguirnos de los demás que sería, precisamente, la mejor manera de imitar a la sociedad de consumo de masas y seguir sus consignas estereotipadas (en contra de la pretensión existencialista). Asimismo, la apelación a la vida auténtica, peculiarmente individual, coincidiría con la falsa promesa de la autonomía del yo hecha por la metafísica moderna.

Por otro lado, Girard desprovee de connotaciones negativas el hecho de que el ser humano sea el animal imitativo por excelencia; que la naturaleza del deseo sea social y mimética; que el arte, la filosofía, el amor... estén afectados por la imitación y los demás y no sean patrimonio de “yoes”, intelectos, genios creativos o corazones cerrados sobre sí mismos, pretendidamente ajenos a los otros. Lejos de comportar una falsificación de la existencia, la imitación de los demás sería un elemento clave en el aprendizaje, la socialización, la innovación en el conocimiento y la “construcción del yo”, que sólo podría aspirar a una libertad y una autonomía mínimas en virtud de su heterónoma constitución desde su concepción y su nacimiento. El pensador se pronuncia particularmente a este respecto poniendo en solfa a los pensadores “que tienen siempre la libertad en la boca, y que de hecho, incluso, creyendo exaltarla, la devalúan completamente” (Girard, 1996: 145-146) porque la libertad tendría que ver, de entrada, no tanto con la exoneración de modelos externos al yo, o con la creación de los propios valores, como con la asunción de nuestra naturaleza mimética e intersubjetiva y la elección de unos modelos y no de otros, cosa tampoco fácil.

Aunque Girard admira la voluntad de Sartre por tener un sistema filosófico y sus análisis del papel del otro e incluso lo considera muy cerca del deseo mimético, con su categoría metafísica del “para el otro”, no comparte que su concepción del deseo sólo pertenezca a la categoría del “para sí”: “no ve que el sujeto está descuartizado entre el Yo y el Otro”.⁶ No obstante, hay cierta ambigüedad de Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* en lo que a la afirmación o no de la libertad y la existencia de un deseo autónomo del individuo se refiere. Por ejemplo, cuando afirma que la elección de los objetos de deseo es “la prerrogativa fundamental del individuo” (Girard, 1985: 9-10), cerca de posturas existencialistas. Algo no extraño, ya que el propio Girard reconoció la influencia de Sartre, escribió sobre él y su pensamiento surgió en un contexto existencialista (Ruiz Lozano, 2005: 110), aunque luego marque nítidamente distancias.

Según Stéphane Vinolo, no es correcto afirmar que Girard ignoró por completo a Sartre, pero tampoco que jugó un papel nuclear en su pensamiento, ni siquiera como tantos novelistas y antropólogos citados en sus primeras obras (2010: 59-60). Habría una coincidencia adicional entre filosofía existencial y filosofía mimética. Ambas comparten una visión de lo humano en su precariedad e indigencia existencial y en el pesimismo acerca del escenario que le toca vivir al individuo moderno, buscando su lugar en el mundo en medio de trampas y peligros. Girard, quizás en cierta manera parecida a la de los filósofos existencialistas, tampoco sería ajeno al uso del método fenomenológico ni a autores que lo practican, aunque sería una cuestión que habría que analizar con más detalle.⁷

6 Descuartizamiento que sí habría mostrado Virginia Woolf, admirada por Sartre, en *Las olas* (Girard, 1996: 129). Girard también reconoce a nivel teórico que el análisis sartreano de “el grupo en fusión” casi llega a descubrir el asesinato fundador aunque, al mismo tiempo, critica la esterilidad de estos mismos “grupos en fusión” en el plano factual, que fascinaban a Sartre en la época de la revolución (Girard, 2007: 94; 62).

7 Si bien Girard expresa explícitamente que su propósito en relación con las obras literarias que estudia es “extraer una fenomenología de la obra novelesca” (Girard, 1976: 182; véase también 1985: 270), o habla de su análisis del deseo como un “estudio fenomenológico” (Girard, 2011: 79), habría que establecer y ponderar mejor las relaciones, posibles avenencias y desavenencias con el método fenomenológico husserliano, más allá de fórmulas generales como las citadas.

Siguiendo en lides con la filosofía de corte existencial, en la estela de la “mentira romántica” que ocultaría al otro, abordamos sucintamente el caso del célebre discípulo de Husserl. La oposición Girard-Heidegger se expresa fundamentalmente en tres motivos: la insuficiencia de la crítica heideggeriana a la tradición filosófica, que obviaría una alienación más importante que la metafísica (la alienación mimético-conflictual y violenta); la reintroducción heideggeriana (también nietzscheana) del neopaganismo, que insuflaría su aliento al holocausto judío, pasando por encima de la verdad cristiana de la inocencia de las víctimas (lo que Girard denomina “sagrado satanizado” (Girard, 2007: 12);⁸ y la distinción heideggeriana entre el “Da-sein” auténtico y el “Das-Man” inauténtico. A este último elemento de la oposición es al que vamos a referirnos.

Pensar que al imitar a los otros claudicamos en el ejercicio de nuestra “propia personalidad”, que es un comportamiento pasivo que no entraña acción o violencia por nuestra parte es, como hemos visto, una de las definiciones de la “mentira romántica”. Pues bien, Girard opina que, en el s. XX, la versión más célebre de este “timo” es la de Martin Heidegger:

En el *Ser y el tiempo*, el Yo “inauténtico” no es más que el *on* (“das Man”) de la irresponsabilidad colectiva. La imitación pasiva y conformista renuncia a afirmarse y a luchar. Todo esto se opone al Yo auténtico del filósofo mismo, que no tiene miedo a emprenderla contra los adversarios dignos de él, en el espíritu del *polemos* heracliteano, es decir, de la violencia que es “padre y rey de todo”. El gusto por la lucha y la oposición serían una prueba de autenticidad, de voluntad de poder, en el sentido nietzscheano del término (Girard, 2006b: 19).

8 A diferencia de la “sacralidad arcaica”, la satánica, al ignorar el mensaje cristiano, ampararía los crímenes sabiendo de la inocencia de las víctimas, en contraste con la anterior, que la desconocería.

Heidegger no resultaría ajeno al pensamiento imitativo. De hecho, vendría a referirse a la imitación de los otros con respecto a la multitud, resultando que en tantos comportamientos y actitudes “cada cual es igual al otro”, disolviéndose el Dasein propio “en el modo de ser «de los otros»”, bajo su dictadura, al desplazarnos, al informarnos. Bajo el modo de ser prescrito por “el uno” (“Das Man”), que no es nadie y son todos, “gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encontramos «irritante» lo que *se* debe encontrar irritante” (Heidegger, 2003: 151).⁹ Pero a Girard le resulta insuficiente. Su definición del deseo mimético se pretende más radical. No aceptaría la distinción “romántica” entre los “auténticos” y los “inauténticos” y no admitiría excepción. Heidegger pensaría, erróneamente, que él mismo es ajeno al mimetismo ambiente, al “Das Man” de la gente que está influenciada por los comportamientos y deseos que hay alrededor. Y, sin embargo, apunta Girard, en el momento en el que alrededor de Heidegger estaba el nazismo, “él también era nazi” (Girard, 2006a: 59-60).

No sólo Heidegger, sino también los existencialistas que le siguen se atreven a calificar de inauténticos y mediocres a aquellos que imitan a otros (y que, en realidad, vendríamos a ser todos) (Girard, 2010: 7). Sería propio de Heidegger parecer un lobo con piel de cordero y su pastoreo del ser, en un sentido más profundo en que suele interpretarse; sería un pastoreo de la violencia que justificaría, como Esquilo, la búsqueda en ella de un remedio para los hombres (Girard, 1989: 178) (aspecto que sería coincidente con el neopaganismo nietzscheano). Girard no es menos nítido en sus críticas al pensamiento que viene tras Heidegger denominado “post-moderno”, en el que se borrarían, en su opinión, todos los criterios estéticos e intelectuales de juicio y que estaría en paralelo “con la eliminación de la verdad en la filosofía post-heideggeriana” (Girard, 2002b: 314).

⁹ Véase particularmente el parágrafo § 27: “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno” (Heidegger, 2003: 150-154).

G. Vanheeswijck considera que, indudablemente, junto con Sartre, Lacan y otros, Girard pertenece a la generación de pensadores franceses que ponen un signo negativo delante de la interpretación que Kojève hace de Hegel, interpretación que aún conseguiría llegar a la identidad mediante la dialéctica del amo y el esclavo. Afirma que Girard “ve los aspectos violentos de una semejante filosofía de la identidad y predica la diferencia. [...] es, en realidad, un típico autor postmoderno que, socavando el ideal moderno de la autonomía y dejando ver la vulnerabilidad y finitud humana, se distancia de la filosofía de la subjetividad” (Vanheeswijck, 2006: 45).

Empero, no podemos compartir sin más esta aseveración. ¿Es Girard un autor típicamente postmoderno? Hay que recordar aquí, al menos, varios elementos constitutivos de su pensamiento, como su apuesta por la razón de cuño griego y tomista y el realismo racional (frente al relativismo exacerbado, el escepticismo o el nihilismo epistemológico); su diagnóstico de la “cultura de las víctimas” frente a quienes absolutizan el relativismo axiológico contemporáneo; su defensa de la aspiración a un conocimiento unitario e interconectado de una naturaleza humana universal, de inspiración renacentista e ilustrada; la tesis del cristianismo como la religión superior que desvela la naturaleza violenta y sacrificial de la humanidad; o su confianza en el Absoluto en última instancia.

No obstante, sí es cierto que Girard procede a un fuerte cuestionamiento de la subjetividad y a la deconstrucción de los aspectos violentos en la tradición occidental de la metafísica y la correspondiente imagen de Dios (Vanheeswijck, 2006: 47), lo cual le sitúa, dependiendo de los casos, con mayor o menor sintonía en un punto de partida compartido con Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida o Vattimo. Aunque Vanheeswijck hace un trabajo detallado al situar a Girard en el contexto filosófico contemporáneo, creemos que le falta completar la tarea y afirmar, con la misma contundencia, que si bien la mentira romántica “es la mentira de la autonomía humana que el Romanticismo comparte con la Ilustración” (Vanheeswijck, 2006: 45), no la compartiría menos, aunque pueda resultar

paradójico, con la posmodernidad. Y, a pesar de que esta se exprese en términos de “voluntad de poder”, “autenticidad”, “inconsciente”, “diferencia” o “deseo productor de máquina deseante”, seguirían, bajo el prisma girardiano, enmascarando la alteridad, la naturaleza mimética del deseo, deudor de los otros, y promoviendo ideales preñados de exasperación, al negar e ir en contra de comportamientos y elementos que serían condición posibilitante de lo humano, de la hominización, e incluso de lo que sería humanizante y albergaría un potencial de emancipación frente a la alienación.

❖ Derrida

De nuevo una actitud bifronte informa la posición de Girard ante un pensamiento, ahora el derridiano, acogiendo a determinados elementos de este, incluso, al principio, de forma entusiasta, mostrando después su cautela e incluso su oposición en cuestiones de honda repercusión. Así, Girard concede un papel principal a las diferencias culturales, como realmente protectoras de las comunidades arcaicas, de su mala y violenta reciprocidad y se sirve de Derrida para conceptualizarlas:

Entiendo la palabra diferencia (*différence*) en el doble sentido definido por Jacques Derrida: por una parte, no-identidad en el espacio, la diferenciación (*différenciation*) de lo mismo y, por otra parte, la no-coincidencia en el tiempo, el diferir (*différement*) de lo simultáneo. La diferencia y el diferir son lo que permite, si no destruirla, por lo menos disfrazar la indestructible reciprocidad, retardarla creando el mayor intervalo posible entre los momentos que la componen, intervalo de tiempo y espacio, con la esperanza de que la reciprocidad de los intercambios pasará desapercibida. Nos esforzamos, en suma, en olvidar lo semejante, lo idéntico, en perderlo literalmente, en extraviarlo en los meandros de diferencias tan complicadas y de diferimientos tan prolongados que nos acabemos perdiendo en ellos (Girard, 2006b: 27).

Girard tiene una especial afinidad con Derrida en los años sesenta y coincide en el tiempo con la presencia de este último en el coloquio internacional “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, organizado por Girard en la John Hopkins University (Maryland), en 1966.¹⁰ La sintonía del francés provenzal con el francoargelino puede verse a través del concepto de la deconstrucción derridiana¹¹ y, en general, en tres aspectos principales: la esencialidad del trabajo textual; el recorrido por trayectos mojonados por firmes intuiciones y conceptos canónicos que, en realidad, al hablar de sí mismos remiten alegóricamente a algo distinto, o hablando de lo otro se refieren a sí mismos (Fragasso, 1996: 115); y la denuncia de la violencia teórica o filosófica sobre el acontecimiento real que de ahí se infiere.

Estas coincidencias se ven concretadas en el elogio de Girard del ensayo derridiano, inicialmente publicado en 1968, *La farmacia de Platón*, cuya aparición incrementa su simpatía intelectual hacia Derrida y que vemos referido en *La violencia y lo sagrado*, aunque no solamente (Girard, 1983: 308-310). Derrida habría mostrado la repugnancia de Platón ante la violencia religiosa, destacando la omisión que hace este de la palabra “*pharmakos*”. Mientras que todos los nombres de esta familia aparecen en su obra, *pharmakos*, que es la principal, sería la única que no aparece (Girard, 2006b: 122). Incluso si Girard varía en su postura con respecto a la deconstrucción derridiana se mantiene su valoración de este “descubrimiento” de Derrida, como “algo completamente objetivo y científico” (Girard, 2006b: 122). Veamos en este significativo pasaje por qué le confiere Girard tanta importancia:

10 Lo hace en colaboración con R. Macksey y E. Donato, siendo presidente del Departamento de Lenguas Románicas. Asisten al evento, además de Derrida, Barthes, Lacan, Poulet, Goldmann, Hyppolite, Todorov y Vernant (Camarero, 2006: 36). “Fue durante este coloquio cuando Derrida presentó su famosa ponencia «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines»” (Vanheeswijck, 2006: 45).

11 Girard reconoció a finales de los ochenta: “las correlaciones entre lo que estamos haciendo y la escuela de la deconstrucción resultan más próximas de lo que pensaba. Lamento no haber expuesto en *La violencia y lo sagrado* mi relación con la antropología en un estilo un poco más deconstruccionista, que habría quizás prevenido ciertos malentendidos”. En Cowdell *et al.* (2016: 167).

Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la *katharsis* de Aristóteles. Sea cual sea el pensamiento exacto de ambos filósofos, su intuición de escritores les encamina hacia unos términos que les parecen sugestivos pero simplemente metafóricos. [...] Si descubrimos, como creemos estar haciéndolo aquí, que un mismo objeto se disimula detrás de las metáforas y sus objetos respectivos, descubrimos que el proceso metafórico, a fin de cuentas, no desplaza nada, que siempre es [...] el mismo juego de una misma violencia, física o espiritual, lo que se desarrolla detrás de todas las metáforas y detrás de todos los objetos intercambiables. El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello [...]. Detrás de las formas sacrificiales [...] existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental, incluso cuando éstas encuentran unos campos de aplicación en los que tocan realmente lo real [...]. Derrida muestra que las modernas traducciones de Platón borran cada vez más completamente las huellas de la operación fundadora destruyendo la unidad desdoblada de *pharmakon*, es decir, recurriendo a unos términos diferentes, extraños entre sí, para traducir el *pharmakon*-remedio y el *pharmakon*-veneno. [...] Hay que observar [...] el movimiento contrario que se inicia [...] una revelación de la violencia y de su juego del que la obra de Derrida constituye un momento esencial (Girard, 1983: 308-309).

Girard vincula la ambivalencia del término *pharmakon* empleado por Platón tanto para referirse a los sofistas en su acepción maléfica como veneno, como para hablar de Sócrates en el sentido benéfico de remedio, con la ambivalencia del *pharmakos* humano (sacrificio de una víctima propiciatoria paseada antes de forma ritual por las calles

atenienses), denunciando la disolución de la ambigüedad que se decanta por uno de los significados (Girard, 1983: 308).

Charles Ramond destaca lo paradójico de los conceptos empleados por Girard que, lejos de remitir a “dualismos” o “esencialismos” rígidos, no cesa de combatirlos y de intentar demostrar su génesis. En este sentido, Ramond lo compara con Derrida en tanto que, al construir conceptos paradójicos con su teoría mimética, pretende dar cuenta de la realidad, ella misma paradójica, disolviendo desde el origen “la distinción entre «el interior» y «el exterior», es decir en el fondo la distinción misma” (2005: 57). Pero Girard está mucho más interesado en ir más allá del ámbito lingüístico e intertextual para hablar del otro hecho víctima, del mecanismo del chivo expiatorio en un contexto histórico, social y actual. La deconstrucción derridiana le parece entonces parcial e impotente y acusa en ella el que, aun no creyendo en la filosofía permanece en ella, no viendo que más allá de la crisis actual, habría posibilidades de un saber racional sobre la cultura. Derrida se quedaría en un efectismo literario que correría el riesgo de degenerar en puro verbalismo y, a pesar de que le reconoce haber tocado los mecanismos de lo sagrado, le reprocha haber permanecido “más acá de la víctima emisaria” (Girard, 1982: 76; Vanheeswijck, 2006: 46).

Progresivamente, Girard se muestra aún más preciso y contundente en sus críticas al pensamiento de la diferencia y de la deconstrucción, coincidiendo en el tiempo con el afianzamiento de su posición intelectual conceptuada, entre otras denominaciones, como “realismo racional”, vinculado a su hipótesis de la existencia de persecuciones y crímenes reales no sólo tras los textos históricos que narran las persecuciones medievales de brujas y judíos, sino también tras los mitos, incluidos los del mundo clásico. Cualquier ambigüedad queda resuelta con la defensa y aspiración de la teoría mimética a ser conocimiento de la realidad, particularmente de la realidad enmascarada del otro hecho víctima:

Evidentemente, mi pensamiento rompe con el idealismo alemán y el postidealismo de la deconstrucción. Vuelve a la realidad, al “referente”. Encuentro que este término, “referente”,

es admirable. Recuerda a las pinzas que el nihilismo lingüístico cogería para no entrar en contacto directo con lo real, cuando es de ello de lo que se trata.¹² Esconded ese seno, que no me atrevo a mirarlo (Girard, 2006b: 92).

Para Girard las diferencias se vuelven insignificantes si no hay un punto en común, una referencia a la realidad:

[...] el juego de la diferencia se vuelve totalmente gratuito sin relación con una violencia real, exterior al texto. Entre los evangelios y el mito, en cambio, los puntos comunes son tan numerosos que la diferencia se hace significativa. [...] Para ser significativa, la reflexión debe enraizarse en un fundamento, una identidad. En el caso del mito es la repetición la que nos garantiza la realidad de este fundamento. [...] [En el caso Dreyfus] todos los datos son los mismos salvo la cuestión de la culpabilidad.¹³ Se trata de una diferencia absoluta inscrita en lo real. Esto es lo que el deconstruccionismo no quiere considerar porque cree que nunca hay nada real, que no hay más que interpretaciones. Las actas del asunto Dreyfus no son más que actas, pero el asunto Dreyfus es un fenómeno real, la prisión es real, y las actas de este asunto son interpretaciones verdaderas o falsas de un fenómeno real. Los deconstructores eliminan, finalmente, el elemento común que se enraíza en lo real (Girard, 2006b: 119).

12 La conocida idea de Derrida ("propósito axial") de su ensayo *De la gramatología*, según la cual "no hay nada fuera del texto" (1971: 207), que imposibilita hablar de la presencia más allá de la representación, así como la ausencia de límites claros entre sueño, vigilia, realidad y escritura (1971: 396-397) difícilmente se avendrían con los postulados realistas girardianos.

13 Dreyfus finalmente es rehabilitado y declarado inocente, mientras que en los mitos o en los textos de persecución, en contraste con la rehabilitación bíblica de víctimas inocentes (José, Job, Juan Bautista...), la culpabilidad de Edipo y tantos otros permanece de manera inapelable, lo que, recordemos, esconde para Girard la justificación de una violencia, expulsión o crimen que habrían ocurrido en la realidad (Williams, 1996: 267).

Según el criterio de Andrew McKenna, recogido por Guido Vanheeswijck, “mientras Girard avanza una teoría de la violencia, Derrida se ocupa de la violencia de la teoría” (Vanheeswijck, 2006: 46-47). A lo que podríamos añadir que la primera afirma aprehender el conocimiento de unas víctimas y una violencia que forman parte de la realidad, más allá de representaciones y teorías.

❖ Deleuze

Girard tampoco es indiferente a la figura de Gilles Deleuze. La inclusión girardiana de Deleuze en la estela de la mentira romántica se concretaría en dos cuestiones: la diferencia y la subjetividad, relacionadas con el mimetismo del deseo. Son temas que aparecen en el ensayo *El delirio como sistema* (Girard, 1997: 95-128), que es principalmente un análisis crítico de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. Y son, además, elementos importantes presentes de manera recurrente en introducciones y síntesis del pensamiento deleuziano, que emplearemos con vistas a una aproximación meramente general como marco de la crítica girardiana en los temas de la diferencia y la subjetividad, sin entrar a enjuiciar lo adecuado o no de sus interpretaciones y valoraciones.¹⁴

Diferencia: La filosofía habría pretendido históricamente fijar órdenes, jerarquías y lugares para las cosas conforme a determinados principios del cual sería un exponente la filosofía de la representación con sus nociones de identidad, oposición, semejanza, analogía... Sería esta una filosofía dualista que obviaría las diferencias internas apresándolas en conceptos. Frente a ella, Deleuze aboga por una filosofía crítica y desmitificadora, un pensar sin imágenes, representaciones, fundamentos, categorías o divisiones, y que, en cambio,

14 Para una contextualización de la controversia entre Girard y Deleuze y Guattari, ver Chantre (2023: 571-597). En relación con un intento de acercamiento buscando avenencias entre sus diferentes pensamientos, sobre todo en la cuestión de la violencia, aunque también en la del deseo, ver Jambois (2017). Michel Foucault, en una carta a René Girard, referida por Benoît Chantre (2023: 572), fechada el 6 de julio de 1972, se confiesa “cautivado” tras leer *La violencia y lo sagrado* y admira y reconoce tanto a Girard como a Deleuze, aunque los análisis de Girard le resultan superiores a los de *El Anti-Edipo*.

sea un pensar expresivo, intensivo (no extensivo) y unívoco en el sentido que veremos. La diferencia no sería, a juicio de Deleuze, algo conceptual, sino que escaparía a la mediación de la representación (presente desde Aristóteles a Hegel) y también al concepto de identidad, ya que no podría ser pensada subordinada a la identidad (como no-A). En cambio, la diferencia se inscribiría en el ser, en el que no habría “*nada negativo*” (Piña y Valiente, 1996: 108). La tarea filosófica consistiría entonces en hacer emerger el problema de la diferencia, que estaría apresado por los planteamientos dialécticos y subjetivistas, subvirtiendo el platonismo de la metafísica occidental, identificando y desmitificando el pensamiento como imagen o representación que estaría fundado en tres elementos: establecimiento del modelo de lo Mismo, selección de la semejanza o la Copia y expulsión de la diferencia o lo Otro (Cano, 2003: 135-136). La diferencia no sería una diferencia ontológica, entre el Ser y los entes que pasara entre ellos, sino que pasaría por el ser y por los entes eliminando la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Esto es lo que Deleuze entendería por unívoco: la univocidad no sólo significa que “el ser se dice de una sola manera”, sino aquello por lo cual lo dado se da como diverso (Pardo, 1990: 180-181):

El plan de la Naturaleza tiene, pues, una unidad, es válido tanto para los seres inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales. Ese plan no tiene nada que ver con una forma o figura, ni con un designio o una función. Su unidad no tiene nada que ver con la de un fundamento oculto en la profundidad de las cosas ni con un fin o un proyecto en el espíritu de Dios. Es un plan de desplegamiento, que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones, y cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba. Plan fijo en el que las cosas sólo se distinguen por la velocidad y la lentitud. Plan de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No

hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinitad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida (Deleuze y Guattari, 2015: 258-259).

Girard reconoce la pretensión y el logro deleuzianos y de la filosofía “de la diferencia pura, sin identidad” (1976: 246) de haberse desembarazado de algunas identidades míticas, cuya crítica comparte en muchos casos (como la identidad del yo subjetual o el espíritu hegeliano). Sin embargo, también mantiene que la fuerza demistificadora de esta filosofía se acaba rápidamente y que no rompe realmente con el pasado. Deleuze pretendería liberarse de la metafísica occidental luchando contra el principio de identidad. Pero Girard se pregunta si el hecho de que siempre haya habido usos metafísicos de la identidad, eso es ya motivo para extirpar el principio mismo, si acaso el principio de identidad y la lógica pertenecen a la metafísica (1976: 246). El “realista racional” lee dos aspectos diferentes en el énfasis deleuziano puesto en la diferencia. El primero sería crítico, dirigido contra las identidades metafísicas, pero el segundo sería más metafísico que nunca, ya que Girard considera que se dirige contra el uso de la identidad que revela la identidad con el otro y no con uno mismo, la reciprocidad mimética de los dobles, que tendría lugar en los distintos aspectos del ciclo o mecanismo mimético:¹⁵

Lejos de romper con la tradición cultural, la filosofía de la diferencia constituye la forma extrema y quintaesencial de esa tradición. Si hay un rasgo común a todas las culturas, desde las religiones primitivas hasta la contracultura contemporánea, ese rasgo es ciertamente la primacía de la diferencia en el sentido

15 La identidad que se pondría de manifiesto entre los dobles podría verse tanto en las relaciones de doble mediación (una relación típica de mediación interna donde los roles de sujeto y modelo son intercambiables y los individuos y sus roles están indiferenciados), así como en la aparición de los dobles en una de las fases del mecanismo del chivo expiatorio que suele ir acompañada de alucinaciones colectivas en un clima de caos, anarquía e indiferenciación social. “La experiencia del doble tiene un carácter persistentemente alucinatorio y sin embargo ella encarna la verdad fundamental de la relación, pues la reciprocidad es afirmada en el corazón mismo de la fantasía delirante” (Girard, 1997: 105).

de una negación de reciprocidades. Para Deleuze y Guattari hay siempre una “diferencia verdadera” (Girard, 1976: 246-247).¹⁶

De algún modo estaríamos, pues, ante una prolongación del ocultamiento de los crímenes fundadores sobre los que se habrían edificado culturas e instituciones con sus jerarquías y diferencias. Paradójicamente se pretende una crítica a la metafísica, pero se realizaría un puro ejercicio metafísico en armonía con el fundamento mismo de las culturas humanas: inventar diferencias para protegerse de los conflictos miméticos. Ya que, recuerda Girard, “allí donde falta la diferencia amenaza la violencia”, la violencia indiferenciada, el peor y más mortífero peligro en las sociedades primitivas (Girard, 1983: 64). Por otra parte, la exaltación de “lo diferente”, en línea con la celebración de “lo auténtico”, “lo original”, recaería aún más en la imitación que se busca negar y evitar. El pensamiento de la diferencia ignoraría la imitación y la identidad conflictual y el postmodernismo en general sería, en definitiva, “la última modalidad de nuestra «falsa conciencia» romántica” (Girard, 2002b: 314).

Subjetividad: Al igual que Heidegger parecía identificar el contagio mimético, reconoce Girard, también entiende que habría intentos en este sentido en el caso de Deleuze y Guattari y su “Anti-Edipo”. Sin embargo, a pesar del nuevo vocabulario empleado (“flujos”, “producción deseante”...), otra vez aparecerían actitudes y temas cultivados por los individualismos y subjetivismos de los dos últimos siglos: “sujeto único, extranjero a toda ley, huérfano, ateo, soltero, el deseo de Deleuze y Guattari está «enteramente contenido en sí mismo», como el Yo puro de Paul Valéry” (Girard, 1997: 122-123; Girard, 1976: 241-242). Girard equipara el inconsciente deleuziano a un individualismo exacerbado de tantos. Este inconsciente

[...] puede asimilar casi cualquier cosa, el universo entero si fuera necesario, sin dejar de rechazar lo que los solipsismos siempre se complacieron en rechazar: la existencia de personas totales,

16 Hemos preferido traducir aquí conforme al texto original en francés “diferencia verdadera” [“*différence vraie*”], frente al texto en español que traduce como “diferencia real”.

incluso usted y yo y el resto del mundo. [...] Es esta la filosofía que realmente conviene al anonimato de las relaciones urbanas contemporáneas. [...] Lo constante en todos los sistemas modernos, ya predomine en ellos lo consciente, ya predomine lo inconsciente, ya sean individualistas o antiindividualistas, es su aspecto de iniciación abstracta, la imposible y obligatoria conquista de algún impalpable fuego fatuo (Girard, 1997: 123).

El viaje místico al que partirían sólo unos pocos y que las multitudes no emprenderían, ironiza Girard, tendría como destino llegar a ser “esquizofrénicos cabales”: “En verdad, es una cuestión de invertir la frase de Freud [...] «donde estaba el ello estaré yo» en la famosa frase «donde estaba yo, el *ello*, o quizá el *flujo*, debe triunfar»” (Girard, 1997: 123). Para Girard *El Anti-Edipo*, si bien sumerge uno de sus pies en la “mística inconsciente”, su surrealismo, común a los proyectos modernos, tiene el otro pie plantado en el “egotismo romántico” (Girard, 1976: 242; Girard, 1997: 124), que se pretende ajeno a los otros. Deleuze retomaría el romanticismo alemán y francés y la figura del héroe romántico como el héroe de la diferencia, que mostrarían ya elementos característicos de la locura y el delirio y que harían del *Anti-Edipo* una recapitulación de formas culturales pasadas de moda (Girard, 1976: 247; Girard, 1997: 126-127).¹⁷ La apelación al inconsciente o al delirio, ni en Freud, ni en los autores del *Anti-Edipo* les libraría, al idealizarlo, de la misma pretensión ultraindividual común al Romanticismo y a la Ilustración (Girard, 1997: 125; Girard, 1976: 244).

Aunque Girard reconoce que hay páginas serias y entusiastas en *El Anti-Edipo*, cree que hay otras que ni siquiera merece la pena discutir y que esto hace que prime la ambigüedad de no saber dónde acaba el verdadero pensamiento y donde empieza la “farsa erística”. Girard cree que esta falta de concreción y esta lasitud son adrede y que sirven a los propósitos de los autores. Se queja de que, si bien

17 Girard define la obra de Deleuze y Guattari como un “callejón sin salida” en el que las disciplinas culturales están atrapadas, al ser concebidas y unificadas en torno al psicoanálisis, el marxismo y otras pseudociencias y por el nihilismo cognitivo (1997: 127).

para estos pensar lógicamente contra la lógica de los demás es algo natural, nosotros no debemos aplicar el arma de la lógica contra ellos, ya que ellos son portavoces de la esquizofrenia y del verdadero delirio. Con el esquizoanálisis:

[...] se reducirá al silencio a todos los opositores más rápidamente que con todas las “resistencias” que un psicoanalista se apresura a aducir apenas se lo contradice [...] Haga lo que hiciera, el crítico se ve siempre acorralado. Si se preocupa por los aspectos de la obra que resultan más substanciales, se lo acusará de pontificar sobre un texto que ni siquiera él mismo se toma seriamente. [...] Pero si el crítico, en cambio, se permite reír, [...] se le reprochará su falta de comprensión (Girard, 1997: 110).¹⁸

Deleuze y Guattari no sólo serían responsables del demérito de ocultar el deseo mimético a través de un “nuevo” inconsciente idealizado; de incurrir nuevamente en el subjetivismo moderno y romántico, a pesar de hablar de “máquinas deseantes” y de “cuerpo sin órganos”; o de enaltecer la “diferencia” demonizando a la metafísica, obviando que las diferencias habrían estado en el seno de la metafísica desde el nacimiento de la humanidad para sobrevivir a las crisis violentas de indiferenciación. Además, ocultarían la violencia mimética que sería la matriz de los dobles, afirmando una coexistencia pacífica entre los extremos del delirio, convencidos equivocadamente de que “el delirio es una dimensión habitable, o por lo menos consumible y comerciable, convencidos de que el delirio constituye una dimensión no sólo libre sino permanente que puede substituir con ventaja a toda otra realidad” (Girard, 1997: 106).

Frente a esta concepción se sitúa el creador de la teoría mimética:

[...] el delirio no es otra cosa que el resultado forzoso de un deseo que se mete en el callejón sin salida del modelo obstáculo [y que] [...] es la forma más general del doble vínculo que Gregory

¹⁸ Girard es más profuso y profundo en sus críticas, que aquí solo sintetizamos.

Bateson ve como la fuente de la psicosis. Todos los deseos terminan por quedar atrapados en la contradictoria exhortación doble “imítame; no me imites”. Cuando los efectos del universal vínculo doble se hacen demasiado extremados para permanecer ocultos, hablamos de psicosis. [...] Lejos de reconocer la reciprocidad que lo acosa, el deseo siempre huye hacia el expediente de imitar más en la demencial búsqueda de la diferencia, lo cual lo lleva cada vez más a hallar reciprocidad. No podemos escapar de la reciprocidad para refugiarnos en el delirio sin verla reaparecer en la irónica forma de los dobles (Girard, 1997: 106-107).

En línea con este comentario crítico, Girard también cuestiona el completo desdén por el mito y la tragedia de Guattari y su colega. En su opinión, no ofrecen ninguna interpretación comprensiva y recurren a ellos sólo cuando les interesa (Girard, 1997: 97) y no creen que los signos de indiferenciación y la presencia de los dobles en el mito correspondan a realidad alguna (Girard, 1997: 113).

Girard sitúa a Deleuze y su postura contra la identidad metafísica como un planteamiento con un carácter más metafísico que nunca, ya que estaría dirigido contra la identidad con el otro. De manera contradictoria estaría rechazando así con todas sus fuerzas el querer decir del delirio, el querer decir la identidad descubierta por Girard en los dobles del proceso del deseo mimético y de las crisis previas a los crímenes victimarios. Deleuze estaría prolongando la ignorancia (*méconnaissance*) sacrificial, escondiendo la identidad de los contrarios que posibilita la diferencia creada entre la comunidad y su víctima sacralizada a través de ritos y mitos (Girard, 1976: 246-247). Más allá de autores concretos, Girard denuncia que, a pesar de ver cómo la envidia, los celos o el odio uniformizan a los oponentes, rehusamos

[...] pensar en esas pasiones en función de las semejanzas e identidades que constantemente engendran. Sólo hay palabras para la falaz celebración de las diferencias —esa celebración que hace hoy más estragos que nunca en nuestras sociedades—, y no

porque las diferencias reales aumenten sino porque desaparecen (Girard, 2002a: 30).

René Girard diagnostica un “absolutismo actual de la diferencia” que califica no como un absurdo sin importancia, sino que habría sido preparado por una concepción errónea y corta de miras de la antropología moderna de su objeto de estudio (Girard, 2006b: 28). No sería, sin embargo, la diferencia la que lo domina todo, sino “su desaparición debida a la reciprocidad mimética la que es verdaderamente universal” (Girard, 2006b: 28). Girard considera que Guattari y Deleuze, “pensadores de la diferencia”, resultarían a la postre, más que “campeones de la diferencia”, “bufones de la identidad” (Girard, 1997: 111).

Conclusión

Girard es, como se ha expuesto, un autor que se sitúa a contrapelo de quienes consideran que el pensamiento postestructuralista o de la diferencia son instrumentos adecuados para reflexionar acerca de la realidad humana y de la alteridad del otro y dar cuenta de ellas. En su opinión, al contrario, estos planteamientos, como los anteriormente abordados, serían más bien un compendio de tópicos románticos, rostros de la mentira romántica que encubren el mimetismo antropológico humano, ocultando a los otros en su condición de modelos de imitación, esenciales en nuestro propio desarrollo ontogenético. Los otros habrían sido ocultados, además, en su condición de víctimas, junto a sus verdugos, bajo la alfombra de los mitos en los orígenes de cada cultura, distorsionados por nuestra miopía o *mé-connaissance* (ignorancia). Los seres humanos seríamos más o menos incapaces o negligentes para ver y asumir nuestra condición humana mimética, atravesada por la alteridad. Sería un reto reconocerse ante el espejo girardiano, en nuestra precariedad constitutiva y ante nuestras diversas violencias como especie, sociedades e individuos, mostrar y reconocer al otro ocultado.

■ Referencias

- Camarero, J. (2006). Cronología de René Girard. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 213: 35-37.
- Cano, G. (2003). Deleuze. J. Muñoz (ed.), *Diccionario Espasa Filosofía*. Espasa Calpe: 135-136.
- Chantre, B. (2023). *René Girard. Biographie*. Grasset.
- Cowdell, S., Fleming, C., Hodge, J., & Moosbrugger, M. (2016). *René Girard and Raymund Schwager: Correspondence 1974-1991*. Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Fontán Jubero, P. (1994). *Los existencialismos*. Ediciones Pedagógicas.
- Fragasso, L. (1996). Derrida. P. Lóizaga (ed.), *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Emecé: 115.
- Girard, R. (1976). *Critiques dans un souterrain*. Grasset, L'Âge de l'homme.
- (1982). *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Sígueme.
- (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama.
- (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Encuentro.
- (1997). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.
- (2002a). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- (2002b). *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset.
- (2006a). *Les origines de la culture*. Hachette-Littératures.
- (2006b). *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós.
- (2007). *Achever Clausewitz*. Carnets Nord.
- (2008). La réciprocité dans le désir et la violence. M. R. Anspach (dir.). *Girard. Cahier L'Herne*. L'Herne: 183-197.
- (2010). Préface. M. Anspach. *Œdipe mimétique*. L'Herne: 7-14.
- (2011). *Sanglantes origines*. R. Hamerton-Kelly (ed.). Flammarion.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Traducción y edición de J. E. Rivera. Trotta.

- Jambois, F. (2017). Violence et centralité. G. Sibertin-Blanc (éd.), *Violences. Anthropologie, politique, philosophie*. EuroPhilosophie Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.europhilosophie.241>.
- Larmagnac-Matheron, O. (2023, 11 de Marzo). “L’enfer, c’est les autres”: la citation de Sartre commentée. *Philosophie Magazine*. <https://www.philomag.com/articles/lenfer-cest-les-autres-la-citation-de-sartre-commentee>.
- Lazzeri, Ch. (2010). Désir mimétique et reconnaissance. Ch. Ramond (coord.). *René Girard. La théorie mimétique: De l’apprentissage à l’apocalypse*. Presses Universitaires de France: 15-57.
- Moreno Fernández, A. (2013). Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard. *Éndoxa. Series Filosóficas* (32): 191-206. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/86703>.
- Oughourlian, J.-M. (2020). *L’altérité*. Desclée de Brouwer.
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze, violentar el pensamiento*. Cincel.
- Piña, C. y Valiente, E. (1996). Deleuze. P. Lóizaga (ed). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Emecé: 108.
- Ramond, Ch. (2005). *Le vocabulaire de René Girard*. Ellipses.
- Ruiz Lozano, P. (2005). *Antropología y religión en René Girard*. Facultad de Teología de Granada.
- Sartre, J.-P. (2023). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- (2024). *A puerta cerrada*. Grupo Editorial Éxodo.
- Vanheeswijck, G. (2006). El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea. *Revista Anthropolos: Huellas del conocimiento*, 213: 41-56.
- Vinolo, St. (2010). Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre. Ch. Ramond (coord.). *René Girard. La théorie mimétique: de l’apprentissage à l’apocalypse*. Presses universitaires de France: 59-104.
- Williams, J. (1996). The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard. J. G. Williams (ed). *The Girard Reader*. Crossroad Herder: 262-288.