



FARID JABBA GUTIERREZ

**HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN SARTRE Y GIRARD, CON
UN ESTUDIO DE CASO, EDGAR ALLAN POE:
EXISTENCIALISMO, MÍMESIS Y PASIÓN**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2017**



**HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN SARTRE Y GIRARD, CON
UN ESTUDIO DE CASO, EDGAR ALLAN POE:
EXISTENCIALISMO, MÍMESIS Y PASIÓN**

**Trabajo de grado presentado por Farid Jabba Gutiérrez, bajo la dirección del
Profesor Roberto Solarte, como requisito parcial para optar al título de Magíster en
Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2017**

TABLA DE CONTENIDO

Carta del Director.....	5	
Epígrafes, dedicatoria y agradecimientos	6	
INTRODUCCIÓN.....	7	
CAPÍTULO 1. HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN JEAN-PAUL SARTRE:		
<i>EL SER Y LA NADA</i> , TERCERA PARTE.....	16	
1.1. El deseo en sí-mismo; un fenómeno complejo en la dinámica del individuo.....	16	
1.2. El deseo en relación con otras actitudes fundamentales del "ser-para-otro": el amor, el odio y la indiferencia.....	25	
1.3. Conclusión: el deseo, el sadomasoquismo y la relación con el otro	35	
CAPITULO 2.HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN RENÉ GIRARD:		
<i>MENTIRA ROMÁNTICA Y VERDAD NOVELESCA</i>	41	
2.1. El espectro girardiano: entre el “deseo mimético” y el “deseo triangular”.....	41	
2.2. El “deseo metafísico”, la “enfermedad ontológica” y el “apocalipsis dostoievskiano”	51	
2.3. Conclusión: el sadomasoquismo y otros efectos nefastos de la metamorfosis del “deseo ordinario”	59	
CAPÍTULO 3.EL DESEO EN POE DESDE SARTRE Y GIRARD: TRES HISTORIAS VISTAS A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE HALLIBURTON.....		68
3.1.Introducción: Sartre, Girard, el deseo y Poe.....	68	
3.2. Dos reveladores relatos donde plasmamos nuestra teoría del deseo.....	78	
3.3.Aspectos conclusivos sobre la relación entre Poe y nuestra disquisición sobre el deseo: Ligeia	91	
CONCLUSIÓN.....	99	

BIBLIOGRAFIA	108
--------------------	-----

Bogotá, 31 de enero de 2017

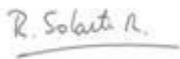
Profesor
DIEGO PINEDA RIVERA
Decano
Facultad de Filosofía

Estimado profesor Pineda

Un cordial saludo.

Le presento el trabajo de grado para optar por el título de Magister en Filosofía de Farid Jabba Gutiérrez, titulado *Hacia una teoría del deseo en Sartre y Girard, con un estudio de caso, Edgar Allan Poe: existencialismo, mimesis y pasión*. Como indica el título, se trata de una propuesta para una teoría sobre el deseo humano a partir del análisis de textos muy específicos de los dos filósofos franceses, que se coteja, finalmente, con algunos cuentos de Poe. Se trata de un trabajo con un sello personal muy fuerte, en el que se puede apreciar la síntesis que propone el estudiante entre su formación previa a la maestría y lo aprendido en este periodo de estudio; también, la síntesis que logra Farid entre su propio pensamiento y el resultado de sus lecturas personales, confrontada con los análisis académicos, así como el aprendizaje de ceñirse a las formas exigidas por la Universidad. Si bien su capítulo final puede parecer excesivo, es algo perfectamente válido en esta modalidad de la filosofía francesa que se deriva de la fenomenología. Por tanto, presento a consideración de la Facultad este trabajo, pues juzgo que puede ser sometido a evaluación.

Atentamente,



Roberto Solarte Rodríguez
Profesor Asociado

“It is this wild longing (...) it is this eager intensity of desire for life (...) that I have no power to pourtray”. **Edgar Allan Poe** (*Ligeia*, «American Museum» I, 1838, p.30)

“Si l'amour, en effet, était pur désir de possession physique, il pourrait être, en bien des cas, facilement satisfait”. **Jean-Paul Sartre** (*L'être et le néant*, 1943, p.406)

“Seuls les romanciers révèlent la nature imitative du désir”.
René Girard (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, p.23)

Dedicada a mí mismo, a la vida, a la muerte, y a esa gran turbulencia en el medio de ellas que es el deseo. Dedicada a ese bello eterno diálogo y musa de la sabiduría y la verdad que es la Filosofía. Dedicada también a quienes han filosofado conmigo, entre ellos al irreverente Sartre, al tremendísimo Poe y al sagaz Girard.

Agradezco a la existencia por inspirarme, a la Universidad Javeriana por acompañarme; a Andrés Currea, Susana Gómez y a la hermosísima Helena -la de Troya- por ser mis escuderos filosóficos. Agradezco al impresionante Carlos Delgado, al impasible Manuel Aldana, al sereno Ignacio Abello y al implacable Sergio de Zubiria por haberme iniciado en la Filosofía. Agradezco por sus importantes aportes durante esta Maestría a Diego Pineda, Juan Hernández, Carolina Montoya, Luis Cifuentes, Cristina Conforti, Gustavo Chirolla y en especial al gran Alfonso Flórez por confirmar mi orgulloso platonismo, a Daniel Ribero por su buena vibra, a Carolina Arias por su lindura. Agradezco así mismo a Adriana Urrea, Franco Vergara, Marcela Forero y Fernando Cardona. Agradezco a Trudy Kuhn, Zamira López y Milena Acosta por sus enseñanzas sobre el deseo. Al respecto admito la influencia de Osho. Agradezco entrañablemente a los muy pacientes Roberto Solarte y Luis Eduardo Jabba por ser los constantes y firmes patrocinadores de este proceso y pesquisa. Agradezco a Francisco Sierra por ser el atento y eficaz lector de este escrito. Finalmente agradezco a Σοφία por ser mi fiel pareja durante toda una vida, y a mi profunda y apasionada alma por tan intenso aguante y entrega. Agradezco que acá ya no puedo escribir más.

INTRODUCCION

El propósito de este trabajo es aportar una peculiar dilucidación sobre uno de los fenómenos más complejos de la dinámica humana, el deseo. Este nos ha desafiado con creces durante toda nuestra historia. A fin de cumplir dicho designio, examinaremos de manera parcial los planteamientos de dos autores franceses contemporáneos, Jean-Paul Sartre y René Girard, que serán expuestos en los capítulos 1 y 2. A partir de una particular interpretación de estos dos pensadores, trazaremos una teorización que concretaremos en un caso relevante a esta temática, los cuentos de Edgar Allan Poe. En ellos ejemplificaremos nuestros hallazgos y haremos uso de nuestra hermenéutica, lo cual conforma el capítulo 3. Así, durante nuestra indagación, presenciaremos la paulatina formación de una perspectiva que complementa un par de análisis filosóficos, los cuales se verán plasmados en nuestro estudio de tres representativas historias del literato norteamericano.

Respecto a la comprensión filosófica del deseo, ubicamos lo siguiente en Sartre y Girard: el primero se centra en la vivencia existencial del sujeto en su “contingencia”, “libertad” y “responsabilidad”; desde allí devela la experiencia del “ser-para-sí”¹ frente a sus deseos y relación con el otro. El segundo, habiendo sido en parte influenciado por Sartre, nos revela el carácter paradójico de las relaciones “interdividuales”², esto es, que la

¹ Categoría sartreana que hace alusión al sujeto humano como “consciencia reflexiva”. Ampliaremos al respecto en el primer capítulo.

² Relativas a la persona con sí misma, frente a la presencia de la alteridad en su psiquis. Concepto girardiano que señala que la persona no es individuo, sino que está conformada por sus relaciones de deseo con los otros. Alude a la aparición constitutiva de un “mediador” en la determinación de nuestro ser (De Castro, 2015, p.13). Al respecto ver: Burbano, 2003,p.17; Ryba, 2014, p.30; Ruiz, 2014, p.231; Igirio, 2014, p.12. Para profundizar sobre este asunto se debe revisar el magistral trabajo de Girard de 1978 (Libro III:

intimidad del sujeto no se conforma espontáneamente, sino a partir del devenir de sus deseos frente a los demás. Esto acontece a través de la “mímesis”, tendencia a construir nuestra identidad imitativamente a partir de la alteridad; Girard reconoce esto en su estudio fenomenológico de las novelas. Los dos pensadores contribuyen al entendimiento del deseo, una realidad ineluctable que, si bien no es ninguna ficción -pues hace parte neurálgica de nuestra vida-, es en la literatura donde observamos su descripción más profunda y fidedigna. En esto los dos autores estarían de acuerdo: el primero, porque en ella encontró un mecanismo para expresar de manera efectiva, hábil y sencilla sus abstrusas erudiciones; en esto Sartre sugiere los límites del lenguaje filosófico, algo que Girard también señala a su modo. Fue en la literatura donde este último hizo su primer descubrimiento en su amplio estudio de nuestro ser, esto es, que solo los grandes escritores señalan directamente la honda estructura del deseo. Finalmente, ambas posturas avanzan en el discernimiento de la realidad humana, en particular frente a las relaciones interpersonales, asunto donde nos hacen caer en cuenta de que el deseo constituye -en su definición- un “fracaso”: no es allí donde se encuentra nuestra trascendencia, y, sin embargo, ha sido la gran condena de nuestro acontecer desde tiempos inmemoriales. De ahí la relevancia de sus observaciones para la comprensión de nuestras circunstancias.

Aquí contemplaremos el movimiento de nuestros deseos y cómo estos definen la existencia en su sentido ontológico, intersubjetivo y colectivo. Por ejemplo, pasamos del amor al odio en un segundo y viceversa; esto nos manifiesta el carácter contradictorio, enigmático y desfasado de nuestro ser. Desde laberintos de esta índole, damos sentido a nuestra vida, y la concebimos como un apego -hijo de la necesidad de posesión- de objetos, sujetos, entidades y situaciones en nuestra cotidianidad. Nuestra confusa conexión con los otros, no solo refleja la inestabilidad de nuestra interioridad, también nos lleva a una debacle malsana de la que la mayoría no se libra en sus biografías. Esto se irradia en nuestras actitudes y en los avatares de la vida burguesa de nuestra época. Este paradigma, prototípico de nuestro contexto, lo denuncia Sartre con la “mala fe” -en *El Ser y la Nada*- y

“Psychologie interindividuelle”), donde muestra que la mímesis es una de aquellas estructuras antropológicas fundamentales de la humanidad “ocultas desde la fundación del mundo”.

Girard con la “mentira romántica” -expuesta en su primer libro-: estamos anclados de un modo perverso y ambiguo al deseo, y esto está marcado por nuestra relación con los demás. La primera, hace visible la falsedad auto-infligida a la que llegamos, dadas las presiones de nuestra situación social y la típica falta de entereza que nos caracteriza. La segunda, se expresa en un fenómeno socio-histórico, que mantiene la idea de que el deseo es puro, sincero y dado entre entidades autónomas: contra este espejismo se manifiesta Girard, señalando cómo éste siempre será mediado por un tercero. De tal modo, este pensador complementa -con su teoría mimética- el concepto sartreano del deseo como acontecimiento natural, animal y pulsional, o en tanto que libertad del sujeto en relación con su hábitat y aquellos con que interactúa, sean personas, cosas o formas abstractas que añora apropiarse. Así, advertimos en el deseo un condicionamiento que ya no es solo de carácter privado y sensiblero, sino también de un diáfano talante gregario. Es como si el profesor de Stanford quisiera sobrepasar una especie de “tótem y tabú” sobre el deseo, en el cual, antes que la plena individualidad, existe el fenómeno continuo de la mimesis.

Estas dos contribuciones filosóficas sobre el devenir humano, señalan que la correlación del individuo con la alteridad es compleja y conflictiva. Esto auxilia tanto la comprensión de la historia como de la ficción, siendo la postrema reflejo de la primera, y pudiendo pensarse que una de ellas supera a la otra, como sugería Mark Twain. Dichos aportes de nuestros filósofos, los tomamos acá como marco teórico, pues nos permiten una interpretación fenomenológica y sociocultural de lo que ocurre entre el ámbito de la subjetividad, las relaciones interpersonales y gremiales: esferas interconectadas de la realidad humana, que examinaremos en Poe. En este horizonte, veremos que, en la exploración de nuestras circunstancias, no sólo son relevantes los aspectos concernientes a la introversión, sino también los relativos a nuestra interacción con el entorno y nuestros semejantes, de quienes -según nuestro marco hermenéutico- no podemos desligarnos una vez hemos vivido en sociedad. A partir de esta premisa, y de la convergencia de nuestras dos perspectivas filosóficas, podremos acceder al estudio del deseo como infranqueable mecánica de nuestra existencia.

Para lo previo y a modo de justificación de nuestra tarea, debemos tener claros los lazos Sartre-Girard, tal como los esbozan Claudio Tarditi (2004) y Wolfgang Palaver (2013), los cuales podemos perfeccionar desde nuestra visión sobre sus concepciones adelantada en nuestros capítulos³. Según Tarditi, "frente al tema de las relaciones con los demás, la conexión entre la perspectiva de Sartre y Girard es profunda (...) el objeto del deseo es inconsistente e ilusorio, (...) una vez alcanzado, pierde su valor"⁴ (2004, p.9)⁵. Así, estableceremos lineamientos sobre la analogía entre los dos autores. Desde allí se trazarán los puntos en que pueden integrarse en el estudio del deseo. Este será un primer aporte de nuestro trabajo; el segundo será el de vincular la interpretación alcanzada con la obra de Poe, como muestra de nuestra teoría del deseo. Dentro de ese esquema tenemos lo siguiente: como sostiene Benoît Chantre (Association Recherches Mimétiques, 2014, *Introduction*), en 1943, Girard asiste a una función de *Les Mouches* de Sartre en París, una de sus críticas piezas teatrales; allí empieza la historia de su nexo. La influencia del caso del *garçon de café* (Palaver, 2013, p.74), que Girard admite haber tomado de su antecesor (Enthoven, *A voix nue*, 2004, agosto 30), está marcada por el estudio del fenómeno de la mala fe en la alteridad, el cual se ve directamente conectado con el de la "angustia", sobre la que tanto insistió Sartre. Es a partir de allí que surgen sus categorías de mentira romántica y "mal ontológico". Estas, como muchos de los conceptos sartreanos, son entendidas como aflicciones nihilistas de la modernidad capitalista, que se configuran no solo como un efecto de la confrontación del individuo con su medio, sino también como una de las consecuencias nefastas del espectro mimético (Palaver, 2013, p.83). Esta perspectiva antropológica de Girard, deviene de la cosmogonía sartreana de la relación

³ Al respecto son complementarios los artículos de Girard donde hace referencia a Sartre (1955; 1961; 1963; 1965; 1968).

⁴ Traducción mía: "dans le cas du problème des relations avec les autres, le rapport entre la perspective sartrienne et celle de Girard est profond (...) l'objet du désir est tout à fait inconsistant et illusoire: une fois atteint, il est rien".

⁵ Al respecto complementa Tarditi: "Les convergences entre les deux perspectives peuvent être synthétisées en trois noyaux thématiques : la conception de la réalité humaine comme manque d'être, le désir comme projet de ré-appropriation du même être et la réflexion sur le problème de la liberté" (2004, p.3).

entre subjetividad y socialización en la contemporaneidad, que éste condensó en sus conceptos de “náusea”, “facticidad”, libertad, responsabilidad, y contingencia.

Una coincidencia fundacional que encuentro entre los dos filósofos, en relación con nuestra discusión, es que en Sartre “el hombre es el ser que proyecta ser Dios” (1943, p.612⁶), lo cual, siendo claramente un deseo, indica no solo la mirada existencial del humano que quiere superar su situación y se aproxima a la divinidad, sino también una clara posición imitativa entre una entidad y otra, cual es el fundamento esencial de la teoría mimética (Palaver, 2013, p.73). Desde esa perspectiva, tenemos que para la fecha en que se publica el libro que acá será nuestra guía, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) -que cotejaremos con *L'Être et le Néant* (1943)-, existe una correspondencia relevante entre Sartre y Girard. Nos exponen estos filósofos dos primordiales develaciones de nuestro ser. Por una parte, la teoría de las “relaciones-concretas-con-el-otro” de Sartre, conduce a ver cómo nuestra vida, se constituye en un torbellino de actitudes sin fin respecto a terceros, puesto que cada una de ellas lleva directamente a otra, a modo de remplazo o avance de nuestra situación psíquica. Así, el deseo y la búsqueda de su satisfacción, se constituye en una adicción infinita: nos deslizamos interminable y cíclicamente de la indiferencia o la coquetería al masoquismo-sadismo; de tal modo vivimos, sin darnos cuenta de que no nos centramos en nosotros-mismos, sino que nos subordinamos a una dialéctica grupal enfermiza, que nos lleva al absurdo existencial. Esto se da por una falta de convicción de experimentar una emancipada y comprometida libertad, que es donde este autor ve la posibilidad transparente de la autenticidad humana. Por otra parte, observamos cómo en Girard, en la tradición de la literatura occidental, encontramos dos formas de constitución del deseo: la primera es la “mediación interna”, en la cual un sujeto ambiciona una entidad (puede ser un sujeto, objeto, idea, estado o condición) que está siempre intervenida por un mediador, un modelo o rival próximo a su contexto, que designa sus aspiraciones, al que no solo imita, sino con quien puede competir en el proceso de adquisición de sus empeños. La otra es la “mediación externa”, donde

⁶ Traducción mía : “L'homme est l'être qui projette d'être Dieu”.

seguimos las pautas de seres que nunca alcanzaremos, pero que nutren nuestros sueños - necesidad vital de la condición humana-, como “El Quijote” que sigue a “Amadís”. Dichos fenómenos se han multiplicado sin cese en el tiempo: la tendencia histórica global ha sido la de transitar de la mediación externa hacia la mediación interna. En la contemporaneidad, paulatinamente, estas dos propensiones se han reproducido en la vivencia colectiva a tal punto, que hemos sido imbuidos por una crisis en la cual dejamos de ser nosotros mismos, y nos convertimos en autómatas de un sistema decadente, que nos lleva a una creciente conflictividad tanto individual como social: situaciones que según Girard solo son solucionadas por la “violencia sagrada”, la transformación individual o la “conversión”.

Explicitemos ahora el enlace de dos pares de conceptos fundamentales que constituyen la red básica de nuestra exploración del deseo en estos filósofos. 1) Mala fe y mentira romántica. La primera muestra la existencia de una postura falsaria en las actitudes colectivas; se desarrolla sobre un comportamiento que se creería fidedigno pero que en realidad no es tal. La segunda señala una ilusión con la que se ha vivido en occidente respecto a la lógica de nuestra autonomía. El concepto sartreano parte de una dinámica interpersonal dificultosa que genera angustia e inautenticidad en el individuo; el girardiano expone el desatino de la identidad del sujeto en alteridad. Concuerdan los dos en descubrir algo oculto de los mecanismos sociales: lo que se profesaba genuino y puro, se manifiesta como una quimera y un fingimiento de nuestras circunstancias; la mala fe encubre hipócrita y cobardemente nuestras verdaderas intenciones, mientras que la mentira romántica esconde nuestra “verdad novelesca”. 2) “Deseo existencial” y “deseo mimético”. El primero muestra cómo el deseo responde a las necesidades psíquicas del individuo de trascender en su entorno desde su percepción subjetiva del mundo; el segundo señala cómo este responde a las dinámicas sociales de la imitación. Ambos se complementan para hacer más contundente nuestro entendimiento del deseo como mecanismo vital de la condición humana. El uno influencia al otro, tal como observaremos en las alusiones girardianas a Sartre, que mostraremos en el segundo capítulo. Lo previo, paradójicamente, se confirma en el señalamiento de Adrian Navigante: “pareciera que, si vamos a buscar coincidencias

entre los dos filósofos, estamos condenados al fracaso⁷” (Association Recherches Mimétiques, 2014, *Désir et intersubjectivité chez Sartre et Girard*). Se indica allí una tendencia popular a considerar que nada tienen que ver, pero al mismo tiempo, el hecho de que frente al deseo, los dos alcanzaron la misma conclusión, su característica ruina. La primera idea se limita a los desprevenidos, porque al revisar sus posturas sobre el deseo, podemos concluir que tal juicio no es cierto. Los dos convienen en que se trata de una dinámica -tan ineludible como fallida y originaria-, de nuestra situación, que lleva al retroceso vivencial y a un círculo vicioso. De tal modo, en sus reflexiones sobre el deseo, observamos -dependiendo de la interpretación- o bien un pesimismo-fatalismo, o una postura certera de nuestra realidad. Nos exponen sin disimulos las consecuencias negativas de nuestro encadenamiento mimético y nuestra relación con el otro, así como la necesidad de una “dureza optimista” (Sartre, 1973, p.9) o de una “conversión” frente a la vida, como modo de trascender sus obstáculos. Es como si los dos, desde diferentes horizontes, vinieran a lo mismo: a ver sin tapujos la manera en que somos y podríamos ser, a pesar de lo que artificiosamente se ponga como lo que deberíamos ser, y así mismo, cómo podemos superar estos tropiezos. Así, Sartre y Girard, muestran una visión crítica sobre nuestra forma de vida a través de sus retadores conceptos, lo cual consiguen al exponer nuestra cotidianidad tal y como es, sin excusas, pretextos, condicionamientos, huidas y solapamientos, típicas formas sociales de lidiar con la realidad. Coexistimos en un mundo lleno de chantajes, fachadas, ilusiones, disimulos, tergiversaciones, manipulaciones y conspiraciones, donde el deseo hace parte central del descaro de su alicaído y patético diseño. Dicho reconocimiento de que el deseo -parte esencial de nuestro ser- es un fiasco de la suerte comunitaria, es una postura tan melancólica como diestra sobre nuestra existencia.

De tal manera y por otra parte, confluyen nuestros pensadores al identificar en el deseo, aparentemente un fenómeno superficial, una pretensión metafísica de superación de nuestros límites, lo cual se expresa tanto ontológica como miméticamente, en la aspiración

⁷ Traducción mía. “La question d'une approche (...) chez Sartre et Girard semble à première vue condamné à l'échec”.

a asemejarnos a alguna divinidad, sea esta un ídolo o deidad. Mientras en el deseo sartreano, el humano busca equipararse a “Dios”, en el girardiano, éste emula a su modelo de la forma en que el cristiano quiere imitar a Jesús. Esto también se puede vislumbrar en Poe, quien nos muestra que, pese a las grandes fallas pasionales de sus personajes, lo que queda al final de sus tramas, es una especie de voluntad enaltecida de lucha vital: nuestro entorno en alteridad refleja una conflictividad y decepción, frente a la cual solo puede sobreponerse el sujeto desde la esfera de lo trascendental. Allí se ve la fortaleza del ser humano de seguir sus anhelos más allá de los límites mundanos. Así, el deseo es tanto fracaso como algidez, se trata de un mecanismo existencial con una sugestiva doble faceta, que no solo nos regresa a nuestras demarcaciones, sino que también nos exhorta a superarlas. Este portento permite ver, desde las concepciones de nuestros dos filósofos, lo siguiente: a través de la verdad novelesca, logramos señalar la insensatez de las pretensiones románticas individualistas, dando al sujeto una conciencia de su situación gregaria y del origen de sus deseos, posibilitando en este una metamorfosis. Esta necesidad transmutadora de nuestra condición, es algo que presupone a su modo Sartre con su concepto del “otro como infierno” (1947, p.92), y su propugnación de una toma de conciencia de la necesidad de asumir la responsabilidad de nuestra libertad con plena independencia. Como lo interpreto, Sartre da una solución subjetiva al “apocalipsis” que Girard percibe en la situación humana a través de una “libertad comprometida”, mientras este último da una salida espiritual a la “náusea” sartreana a través de la conversión.

Como hemos visto, es necesario acá, siguiendo al deseo, tener presentes las conexiones entre Sartre y Girard, y desde ese centro, construir el escenario desde el cual leeremos a Poe. En primer lugar, tenemos que entre los dos franceses ha existido cierto enlace, que, sin embargo, ha sido más bien desconocido, como confirman Palaver (2013), Tarditi (2004), Navigante, Vinolo y Chantre (Association Recherches Mimétiques, 2014). Este es un tema que introducimos en los previos párrafos y que desplegaremos durante el resto de nuestro escrito. En segundo lugar, con Halliburton (1973) fundaremos un nexo entre Poe y Sartre, desde la siguiente premisa: “la consciencia en (...) Sartre es un ser cuya naturaleza es percatarse de la nada de su existencia. En Poe la consciencia es un ser cuya

naturaleza es sospechar la nada de su existencia mientras insiste en su plenitud⁸” (p.417). Así, consideraremos a Poe como gran precursor -antes que Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche- de los estudios de corte vital, existencialista, fenomenológico y profundamente psicológico que Sartre terminaría desarrollando. Así mismo, a partir de Halliburton, nos daremos cuenta que son ya visibles en Poe las relaciones miméticas y de intermediación en que se especializa Girard, como veremos en el capítulo 3. Dentro de la anterior perspectiva, tenemos que esta investigación se dedicará a plasmar, desde su peculiar interpretación, los vínculos y aportes de nuestros tres autores respecto a nuestra temática, el deseo. Los invito, entonces, ahora, después de este bosquejo, a adentrarnos en la visión de estas grandes mentes, que no solo se acercaron a este asunto como pocas, sino que, por su gran talento y efusión, jamás pasarán desapercibidas en la historia de la humanidad.

⁸Traducción mía: “‘Consciousness’, in Sartre's definition, `is a being, the nature of which is to be conscious of the nothingness of its being`. Poe would reply: `Consciousness is a being, the nature of which is to suspect the nothingness of its being, but to insist on its plenitude`”.

1. HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN JEAN-PAUL SARTRE: *EL SER Y LA NADA*, TERCERA PARTE

1.1. El deseo en sí-mismo; un fenómeno complejo en la dinámica del individuo

En este capítulo interpretaré la teoría del deseo que plantea Sartre. Nos centraremos en el capítulo 3 de la tercera parte de *El Ser y la Nada*, “Las relaciones concretas con el prójimo”, que incluye dos tipos de actitudes al respecto: el amor, el lenguaje, el masoquismo; la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo (Sartre, 1943, p.226-255). Este autor define al deseo como “un estado psíquico” (Sartre, 1943, p.123), “falta de ser” (Sartre, 1943, p.124), “un vacío” (Sartre, 1943, p.138), “algo que debe ser suprimido”, “un instinto” (Sartre, 1943, p.425), “consciencia” (Sartre, 1943, p.427), “el ser de la realidad humana” (Sartre, 1943, p.621). Caracteriza al deseo como una representación de la nada, esto es, un proyecto inconcluso en nuestra vida, una ausencia que nos proponemos eliminar y cuya necesidad viene tanto de una pulsión biológica como de una ansiedad existencial. En el deseo nos percatamos de nuestra presencia en el mundo como entidades conscientes, con una libertad que es al mismo tiempo una contingencia y una responsabilidad. Estamos lanzados al mundo y en el debemos plasmar nuestras decisiones frente al inmenso mar de posibilidades que nos constituye en nuestro devenir. El deseo se configura entonces, como prueba fehaciente de la imposibilidad de salir de nuestra situación como sujetos que existen cuerpos presentes en un mundo físico. De ahí su relevancia para entender nuestra psicología y evolución social. El deseo define entonces lo que somos; el humano no es sino una sustancia indeterminada si carece de este, por ello es imprescindible en el estudio de nuestra ontología. Al respecto expone Sartre, indicándonos la relación entre el deseo y la nada:

El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo (...) testimonia

la existencia de la carencia en el ser de la realidad humana. (...) por ella surge en el ser la trinidad del existente, lo faltante y lo fallido (...) es ese para-sí que hemos captado como no siendo lo que es y siendo lo que no es (...) el deseo es un vacío. Pero ningún proyecto irreflexivo tiende simplemente a suprimir ese vacío. El deseo por sí mismo tiende a perpetuarse; el hombre se apega encarnizadamente a sus deseos. Lo que el deseo quiere ser, es un vacío colmado (Sartre, 1993, p.121, 134).

Con respecto a la concepción del deseo como falta de ser Tarditi afirma:

Si el deseo es deseo de ser, en su origen sólo puede encontrarse una falta de ser: el sujeto experimenta su ser como una perpetua ausencia, algo que no tiene y que debe conseguir. Lo que el deseo busca es la coincidencia de la persona deseante consigo-misma, es decir, la plenitud del ser, el estado en el que todos los deseos cesarían para dar paso a la felicidad y la autosuficiencia (Tarditi, 2004, p.4)⁹.

Palaver amplía sobre esta falta de ser y muestra el recorrido al que está llamada la existencia humana:

Sartre diferencia dos formas de ser: (en-sí) una que no posee consciencia, y (para-sí) una que permite la auto-percepción. Mientras la primera constituye en sí-misma una entidad completa, el humano se caracteriza por una "falta de ser" fundamental (*manque d'être*). La condición humana no se da de la misma manera en que el vidrio es vidrio, sino como una esencia que trasciende su propia facticidad. Sartre sostiene que el humano está determinado por sus posibilidades; el deseo confirma su opinión de que este se dirige a un ser que no le es necesariamente propio. La realidad humana (para-sí), es un "ser que es lo que no es, y que no es lo que es". Por medio de su proyecto (*projet*), cada individuo establece por sí-mismo el objetivo de su deseo. El fin último de cualquier ser-para-sí es devenir un ser-en-sí, o lograr la trascendencia de devenir un en-sí-para-sí (Palaver, 2013, p.74)¹⁰.

En Sartre, el deseo es un modo esencial de la relación con el otro, y constituye una

⁹ Traducción mía. "Si le désir se montre donc comme désir d'être, à son origine ne peut que se trouver un manque d'être : le sujet fait expérience de son être comme d'une absence perpétuelle, un quelque chose dont il manque et qu'il faut absolument récupérer. Ce que le désir vise est la coïncidence de l'individu désirant avec lui-même, c'est-à-dire la plénitude d'être, l'état dans lequel chaque désir cesserait pour laisser la place au bonheur et à l'autosuffisance".

¹⁰ Traducción mía. "Sartre differentiates fundamentally between two forms of being: *en-soi* (in-itself), or the objects of consciousness that possess no consciousness themselves, and *pour-soi* (for-itself), which enables self-perception, consciousness, and human freedom. While being *en-soi* is in itself being— i.e., is exactly what it is—man is characterized by a fundamental "lack of being" (*manque d'être*). In other words, humanness is not being in the same way glass is glass, but rather is an essence that transcends its own facticity. Sartre argues that man is determined by perceptions, possibilities, and imagination; desire confirms his view that man is directed at a being that is not necessarily its own. Human reality, or being for-itself, is thus a "being which is what it is not and which is not what it is." By means of a project (*projet*), each human being thus sets for itself the goal of its desire. The ultimate objective of any being *pour-soi* is to become being *en-soi*, or to achieve the transcendence of being in-and-for-itself".

complejidad desde la cual el cuerpo se objetiviza, pero esto no ocurre sino a través de un carácter existencial y psíquico de la alteridad:

el deseo no es en modo alguno un accidente fisiológico, un prurito de nuestra carne que podría atraernos fortuitamente hacia la carne del otro. Sino, muy por el contrario, para que haya mi carne y la del otro es menester que la conciencia se vuelque previamente en el molde del deseo. Este deseo es un modo primitivo de las relaciones con el prójimo, que constituye al otro como carne deseable sobre el fondo de un mundo de deseo (Sartre, 1972, p.488).

Así, desde la perspectiva sartreana, el deseo manifiesta la ausencia que nos funda: aspiramos a separarnos de un incierto destino a través de la búsqueda de un sentido existencial, de una comprensión de nuestra vida. El deseo que nuestra conciencia experimenta, puede enfocarse tanto en una entidad abstracta como en una concreta: una idea, situación, sujeto u objeto anhelado, que podría o no plasmarse en la realidad, algo que se obtiene o se pierde. En este capítulo nos enfocaremos en dos aspectos: los individuos como sujetos de deseo en la relación con el otro y, así mismo, cómo estos se convierten en objetos de deseo. Los procesos de “subjetivación”, “alienación”, “nihilización” y “objetivación”, son claves en el entendimiento de este fenómeno. Sobre ese particular tema es relevante en la posición sartreana lo que plantea Abello (2011, p.84): “las relaciones (...) son conflictivas (...) se busca recuperar algo que el otro posee de uno (...) apropiarse del otro es imposible (...) puedo objetivar al otro (...) me puedo sentir (...) trascendido por el otro (...) es mi modo de existir (...) todas las relaciones fracasan”. Añadiendo un sentido a lo anterior, acota Cardozo (2016, p.44): “cuando la conciencia es intencional y el deseo surge como realidad ontológica (...) se proyecta hacia el otro (...) vendrá a ser el intento de apoderarme (...) del otro (...) que fracasa. El deseo nunca será colmado (...) Toda pasión es inútil”.

L'Être et le Néant comienza con el problema de la nada, la cual Sartre estudia en nuestro comportamiento con su concepto de mala fe, que condiciona la concordancia del individuo con los demás, así como la dinámica del deseo. Posteriormente, en la segunda parte, el ser-para-sí, define al individuo como “consciencia reflexiva”. La sección que estudiaremos acá es parte del tercer componente del libro y se titula: “El para-otro”. En ella se hace énfasis en la situación del sujeto con su entorno, es decir, la manera en que una persona, a partir de su “facticidad” y contingencia, se identifica y se mueve en el mundo respecto a sus semejantes. Allí Sartre tematiza el contexto social elemental, acentuando el “escollo del solipsismo” (Sartre, 1943, p.261); según este, el individuo no puede abstraerse ni aislarse de su relación con los otros, pues el deseo le llevará inevitablemente a pensar en ellos, ya que, tal como lo refería su obra teatral *A puerta cerrada* (1976), “el infierno son los otros” (Sartre, 1947, p.92). A través de la mirada (Sartre, 1943, p.292), se condiciona nuestra existencia e identidad: el cuerpo (Sartre, 1943, p.345) se constituye en una dimensión metafísica que nos recuerda constantemente la libertad a la que estamos condenados (Sartre, 2009, p.43), “arrojados” al cosmos, condicionados a este tal como en Platón el alma está encarcelada en nuestra materialidad. El organismo tiende a lo prosaico y dicha insuficiencia se compone en un recuerdo del deseo psíquico que le subyace. Es como si Sartre nos suministrara una conjetura del deseo que funciona como la “teoría de las formas” del alumno de Sócrates, o la dualidad latente/manifiesto en Freud: son estructuras de nuestra dinámica que se superponen, pero que al final van a lo mismo, por lo cual no define al deseo exclusivamente como un acto fisiológico, sino que ve en él una trascendencia (Sartre, 1943, p.207, 488) inherente al ser humano. Al respecto nos ilustra sobre una de las formas básicas del deseo que acá estudiaremos, la cual se hace auténtica y sana solo en la espontaneidad de su ser mismo, en el libre desarrollo de su lógica natural:

¿Por qué el amante quiere ser amado? Si el amor (...) fuera puro deseo de posesión física, podría ser (...) fácilmente satisfecho (...) el amor quiere cautivar la «conciencia». Pero ¿por qué (...)? ¿Y cómo? La noción de «propiedad», por la cual (...) se explica el amor, no puede ser primera (...) ¿Por qué iba a querer apropiarme del prójimo sino (...) en tanto que (...) me hace ser? (...) esto implica (...) un cierto modo de apropiación: queremos apoderarnos de la libertad del otro (...) el que quiere que lo amen no desea el sometimiento del ser amado. No quiere convertirse en el objeto de una pasión desbordante y mecánica. No quiere poseer un automatismo y, si se quiere humillarlo, basta hacer que se represente la pasión del ser amado como el resultado de un determinismo psicológico: él se

sentirá desvalorizado en su amor y en su ser (Sartre, 1972, p.458).

A partir de las categorías existenciales que plantea este pensador, se perfilan dos núcleos de disposiciones que determinan la compleja red de relaciones que tenemos con los demás; ellas son fundamentales en la comprensión del deseo: hay una serie de cualidades, emociones, sentimientos y decisiones que, a través de un “círculo infinito”, nos demuestra el inherente conflicto que existe en nuestra cotidianidad social. En Sartre, los escenarios de nuestra realidad se definen por una sucesión interminable de conductas, que adoptamos de acuerdo a nuestras circunstancias específicas: estas se interconectan perseverantemente y cuando una de ellas llega a su apogeo -sea a través de su consumación o crisis-, necesariamente da paso a la siguiente, y así continuamente. Dentro de esas maneras encontramos al deseo, el cual es considerado aquí cómo consecuencia y causa de los otros talentos mencionados: atañen estas directamente a una cadena de sucesos muy presentes en toda la vida del humano, puesto que es casi inverosímil deshacerse de ellas; las mismas nos indican factualmente el panorama en que desarrollamos nuestra experiencia gregaria. Encontramos en este texto una serie de disquisiciones sobre el deseo que plantea Sartre. Una muy sugestiva propone que “el sadismo es el fracaso del deseo y el deseo es el fracaso del sadismo” (Sartre, 1972, p.502), puesto que la característica insatisfacción de la subjetividad humana, lleva a que se transite de una posición a la consecutiva inacabadamente, y a forjar un concepto de nosotros mismos y de los demás desde esa dualidad. Esto ocurre porque “solo un tercero puede tener un punto de vista sobre mí (...) al que (...) no accedo: es el único que me ve como realmente soy (...) algo que quisiera preservar en privado (...) necesito su reconocimiento (...) utilizamos a los demás como espejos¹¹” (Spade, 1995, p. 221). Nuestra existencia en alteridad es contingente:

El fracaso de la primera actitud hacia el otro puede ser (...) ocasión de adoptar la segunda. Pero (...) ninguna de ellas es realmente primera; cada una (...) es una reacción fundamental al `ser-para-otro` como situación originaria. Puede ocurrir, (...) que por la imposibilidad misma en que estoy de asimilarle la conciencia del otro por medio de mi objetividad para él, me vea conducido a deliberadamente volverme hacia el otro ~~para mirarlo~~(...) mirar la mirada ajena es afirmarse uno mismo en la propia libertad e intentar, desde el fondo de ésta, afrontar la libertad del otro (...) el sentido del

¹¹ Traducción mía: "The Other is the only one who can take the point of view on me that I would like to take on myself, but cannot. He is the only one who sees me as I am. And that is something I very much want to preserve. I need his recognition (...) In a sense, we use other people like mirrors".

conflicto buscado consistirá en poner en plena luz la lucha de dos libertades (...) Pero esa intención debe ser inmediatamente defraudada, pues, por el solo hecho de afirmarme en mi libertad frente al otro, hago de él una trascendencia-trascendida, es decir, un objeto (Sartre, 1993, p.404).

En ese sentido, Sartre define al deseo: es una situación de consciencia fenomenológica, la cual se encarna (Sartre, 1972, p.486) en el otro a través de la atracción o repulsión que este genera. Dicha enunciación surge del caso del deseo sexual o erótico, que este filósofo toma como ejemplo primordial en esta parte de su disertación. Sobre esto nos expresa: “Mi tentativa (...) para apoderarme (...) del otro (...) es el deseo sexual. Asombrará (...) ver (...) en el nivel de las actitudes (...) que ponen de manifiesto (...) nuestra manera (...) de (...) ser-para-otro, un fenómeno que se clasifica de ordinario entre las reacciones «psico-fisiológicas»” (Sartre, 1972, p.476). Para Sartre, el deseo se da en varios espacios, a través de un impulso funcional que enmascara una emoción psíquica. Esto lo describe como un “empastamiento de la consciencia”, en el sentido de que ésta es trastornada de su curso normal y se configura como una fuerte “turbación” de su “estado de reposo”. Dicho fenómeno refleja una intención de apropiación del otro (Sartre, 1943, p.431, 422). El deseo se describe como un alboroto o algarada que esconde, nihiliza (1972, p.487), sumerge (1972, p.483), o entorpece la consciencia del ser humano con relación a su itinerario típico. Nuestro autor lo explica como un trance en que se inmersa la consciencia y del que difícilmente se libra si no es a través de su superación, olvido, contención, contentamiento, o trascendencia, así esta sea temporal y constituya un fracaso de la voluntad. Para ello, compara al deseo sexual con el hambre o la sed, explicando que estas últimas fundan una situación bastante sencilla de resolver en comparación al primero. Finalmente, nuestra realidad trasciende los estados físicos y nos transporta a unos mentales que bien pueden manifestarse de la forma en que se daba “la náusea de Roquentin” (Sartre, 1981), que es algo así como el descubrimiento del aspecto absurdo y accidentado de la vida, lo cual nos lleva al concepto de “angustia”, que el francés desarrolla ampliamente. En tal sentido, se alude al deseo como una conmoción que invade (Sartre, 1972, p.483) la conciencia del ser que la registra y que arduamente puede hacerse a un lado, tal como lo lograría un estoico, asceta, ermitaño o budista. Sobre la dificultad, problema, exaltación, o molestia que el

deseo puede generar en nuestra vida, plantea Sartre:

El deseo me compromete: soy cómplice de mi deseo (...) es (...) complicidad con el cuerpo. No tiene cada cual más que consultar con su propia experiencia: (...) en el deseo sexual la conciencia está como empastada; (...) uno se deja invadir por la facticidad, deja de rehuirla y se desliza hacia un consentimiento pasivo (...) la facticidad invade la conciencia en su propia huida y la hace opaca (...) como un levantamiento pastoso (...) lo avasalla a uno, lo sumerge (...) uno está transido de él (...) ¿Podemos hacernos la idea de un hambre que le «sumerja» a uno? (...) el más débil deseo sexual ya sumerge. No se lo puede tener a raya, como al hambre, «pensando en otra cosa» y conservándolo (...) como un signo del cuerpo (...) en forma de una tonalidad indiferenciada de la conciencia (...) El deseo es consentimiento al deseo. La conciencia, entorpecida y desfallecida, se desliza hacia una languidez comparable al sueño (...) el deseo no es sólo el develamiento del cuerpo ajeno, sino (...) de mi propio cuerpo. (...) no en tanto que (...) instrumento o punto de vista, sino (...) pura facticidad (...) simple forma contingente (Sartre, 1993, p.404).

Este concepto del deseo coincide con lo planteado en su *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939): se trata de una transformación mágica, radical y concreta, de nuestra realidad, a partir de un estado psicológico que presenta una alteración de la conciencia. Esta se genera inicialmente por un impulso animal que hace parte de nuestra facticidad; sin embargo, Sartre es claro en que ella no se limita a lo biológico, sino que siempre se visibiliza en algo más profundo que tiene que ver con lo más insoslayable del espíritu. Esto nos refiere a la sugestiva idea de que no tiene sentido ocultar que el deseo del otro en general, y en particular la atracción sexual es, finalmente, una tentativa de apropiación de la conciencia o autonomía del otro: “no nos engañemos: lo que el sádico busca con tanto encarnizamiento, lo que quiere modelar entre sus manos y doblegar bajo su puño es la libertad del otro” (Sartre, 1972, p.500). Al respecto es pertinente el planteamiento del filósofo Robert Solomon, donde nos señala los aprietos de la convivencia humana: “Nuestra experiencia con los demás no es feliz. Estamos (...) en juicio. Lo que piensan (...) es (...) lo que somos (...) por la objetivación que sufrimos. La mala fe es vernos (...) tan solo como ellos lo hacen o (...) como nosotros nos percibimos¹²” (Solomon, 2000, p.80). Acerca de este punto complementa Sartre señalando la relación entre sexualidad y deseo:

El deseo y (...) el horror sexual, son estructuras fundamentales del ser-para-otro. (...) si la sexualidad tiene su origen en el sexo como determinación (...) contingente (...) no podrá ser indispensable (...) El hombre (...) es un ser sexual porque posee un sexo (...) La sexualidad infantil

¹² Traducción mía: “our experience with other people is not happy. We are all, in essence, always on trial. What other people think of us is a powerful determinant of who we are. We are necessarily influenced by the way other people see us—and the way we see ourselves. Being-for-others is being objectified according to their judgments. Bad faith is seeing ourselves only as others do—or only as we do”.

precede a la maduración fisiológica (...) los eunucos no por serlo dejan de desear. Ni muchos ancianos (...) disponer de un órgano (...) apto para fecundar y procurar goce no representa sino una fase (...) de nuestra vida sexual. Hay un modo de la sexualidad «con posibilidad de satisfacción», y el sexo (...) concreta esa posibilidad. Pero hay otros modos de la sexualidad del tipo de la insatisfacción (...) se ha de reconocer que la sexualidad que aparece con el nacimiento, no desaparece sino con la muerte (...) jamás la turgencia del pene ni (...) otro fenómeno fisiológico puede explicar ni provocar el deseo sexual (...) tampoco la vasoconstricción o la dilatación pupilar (...) podrán explicar ni provocar el miedo. (...) aunque el cuerpo tenga un importante papel (...) es preciso (...) remitirnos al ser-en-el-mundo (...) deseo a un ser humano, no a un insecto o a un molusco, y lo deseo en tanto que él está y yo estoy en situación (...) y en tanto que él es otro para mí y yo soy otro para él (Sartre, 1972, p.477).

Esto quiere decir que dicho deseo de origen vetusto, siempre estará reflejando una situación de la percepción del individuo, algo somático que refleja algo anímico. Para ello, Sartre hace una indagación del deseo como actitud fundamental del ser-para-sí, en que toma como ejemplo particular la dinámica de la sexualidad sin confinarse a ella, pues la aprecia como una muestra sensual de nuestra pasionalidad en alteridad, y no como un neto acto animal. A partir de esa dilucidación, precisa cómo el primero no se satisface con el coito jamás, puesto que permanece frustrado, ya que es insuficiente en el proyecto de poseer la libertad del otro: esto es algo imposible de lograr; por más que se utilicen estrategias como la indiferencia, el odio, el sadismo y masoquismo, ellas tienen un límite. Es como si el deseo fuese un dispositivo metafísico infernal -en términos sartreanos- que nos constriñe a buscar ser gregarios y, al mismo tiempo, a no poder completar nuestro carácter con independencia del otro y a devenir, entonces, en una “trascendencia-trascendida” (Sartre, 1993,386). Esto denota el carácter de reprensión y disparate de la vivencia humana que Sartre recalca en su obra, tal como lo podemos ver suficientemente en *La Nausèe* (1938): naufragamos en nuestro intento de devenir ser y terminamos convirtiéndonos en una nada. Al respecto señala Salgado (1998): "en Sartre el deseo es conciencia: la conciencia se elige deseo (...) la conciencia se nihiliza en forma de deseo, hasta tal punto que ese deseo es el compromiso de mi modo de ser en el mundo" (p.198).

De tal modo, se demuestra que lo que subyace al disturbio procedente del deseo sexual, es algo que supera el condicionamiento físico y que se forja en el propósito subjetivo de apropiarse de la autonomía de los demás, un elemento básico de la existencialidad en Sartre. Este análisis existencial del deseo humano va más allá de un

nivel elemental: “Sartre adelanta (...) un análisis metafísico de las relaciones humanas, en oposición a una mera psicología o antropología (...) El dilema de la intersubjetividad (...) es simplemente que uno debe trascender al otro o dejarse trascender por él¹³” (Gardner, 2009, p.179): Dicho modelo de funcionalidad del erotismo, puede verse irradiado en todo el espectro del deseo, es decir, su dinámica es aplicable a toda la gama de pulsiones presentes en las relaciones interpersonales, no solo a la sexual. Es claro, sin embargo, que bajo un panorama u el otro, el escenario del deseo siempre tiene un matiz de mutación perceptual de la realidad, lo cual no ocurre sino minoritariamente en nuestra cotidianidad, pues solo en ciertas ocasiones nos vemos en situaciones en que nuestra vivencia es dislocada por fuertes fenómenos, como aquellos relacionados con el asunto del “amor”. Sobre esta transformación de la realidad, Sartre sostiene:

¿Por qué la conciencia se nihiliza en forma de deseo? (...) hay que advertir que la conciencia deseante no desea su objeto sobre fondo de (un) mundo inalterado (...) Ocurre con el deseo como con la emoción: (...) no es la captación de un objeto emocionante en un mundo inalterado, sino que, como corresponde a una modificación global de la conciencia y de sus relaciones con el mundo, se traduce por una alteración radical del mundo. El deseo es (...) una modificación radical del para-sí puesto que éste se hace ser en otro plano de ser, se determina a existir de modo diferente, a hacerse empastar por su facticidad. El mundo debe advenir al ser para él de una manera nueva (Sartre, 1972, p. 487).

Así, Sartre concluye que el deseo es un comportamiento mediado por una especie de fascinación que no es necesariamente no-perjudicial, especialmente si no es posible colmar la insuficiencia que nos trastorna, lo cual es bastante típico en nuestro acontecer, tal como se da en las relaciones de pareja o interpersonales del tipo no-correspondido. Esto va alineado con su concepto de la emocionalidad humana, en donde se produce una metamorfosis de la conciencia del individuo de su nivel de serenidad natural. Si bien esta dinámica podría ser melodiosa, constructiva y pacífica, en la mayoría de casos, tal como se ve desde la configuración sartreana, dicha lógica nos lleva a una confrontación de subjetividades, a una dialéctica hegeliana entre amo y esclavo. De tal modo redondea dicha experiencia Sartre, al explicar el modo en que deseamos apropiarnos del otro:

Así estoy comprometido en una empresa de la cual he olvidado hasta el sentido. Estoy extraviado frente a ese otro (...) con el que ya no sé qué hacer. Apenas sí he conservado el (...) recuerdo de

¹³Traducción mía: “Sartre attempts (...) a metaphysical analysis of human relationships, as opposed to a mere psychology or anthropology (...)The dilemma of intersubjectivity (...) is simply that one must either transcend the Other or allow oneself to be transcended by him”.

cierto más-allá de lo que veo (...) lo que quiero apropiarme (...) me hago deseo (...) es una conducta de hechizo. Se trata, ya que no puedo captar al otro sino en su facticidad (...), de hacer que su libertad se envisque (...): que (...) esté "cuajada" en ella (...) de modo que el para-sí del prójimo venga a aflorar (...) para que yo, al tocar ese cuerpo, toque (...) la libre subjetividad del otro. Este es el (...) sentido de la palabra `posesión`. (...) poseer el cuerpo del otro (...) en tanto que es él mismo un "poseído" (...) Es éste el imposible ideal del deseo: poseer la trascendencia del otro como pura trascendencia y sin embargo como cuerpo: reducir al otro a su simple facticidad, porque entonces él está en medio de mi mundo, pero a la vez hacer que esa facticidad sea una representación permanente de su trascendencia (Sartre, 1972, p.489).

1.2. El deseo en relación con otras actitudes fundamentales del ser-para-otro: el amor, el odio y la indiferencia

Una de las muestras más profundas y trascendentales del deseo en la relación con el otro, es el "amor". Sartre lo define como "presencia del prójimo". Dicho fenómeno requiere de una continua-permanente existencia del mismo en mi vida; por ello este se rompe cuando aquel desaparece y me quedo solo, de donde surge una aspiración de llenar ese vacío, sea con un suplente o con una experiencia existencial que releve dicha ausencia. Como hemos elaborado, ese proceso de viraje del amor al deseo y viceversa, se hace complejo y suele inmiscuir las otras actitudes fundamentales del para-otro acá reiteradas. El amor solicita una constante reafirmación del deseo, compromiso y absorción del otro y si no se da así, deriva en otra situación: una de inseguridad, deserción, infortunio, obsesión, disolución, desilusión, desolación, pues este insta una compenetración de las dos consciencias involucradas. Más allá de cualquier consumación de posesión física, este exhorta una mutualidad psíquica, elemento básico de la teoría del deseo sartreana. Así lo expone Sartre con un ejemplo de narrativa literaria:

El héroe de Proust, por ejemplo, que instala a su amante en su casa, puede verla y poseerla a cualquier hora del día, y ha podido ponerla en situación de total dependencia material, debería verse libre de inquietud. Sin embargo, sabemos que está, por el contrario, roído por la preocupación. Albertina escapa a Marcel, aun cuando la tenga al lado, por medio de su conciencia, y por eso él no conoce tregua sino cuando la contempla dormida (...) el amante vuelve a la soledad si el amado se transforma en autómatas. Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad, o su libertad" (Sartre, 1972, p.458).

En este sentido, el amor -como el deseo- requiere que "la libertad ajena quede envasada, empastada por sí misma" y de tal modo se involucran y sujetan los amantes: se trata de una "facticidad libremente consentida". "Querer ser amado es infectar al otro de nuestra (...) facticidad (...) constreñirlo a re-crearnos perpetuamente como (...) una libertad

que se somete y se compromete; es querer (...) que la libertad funde el hecho y que el hecho tenga preeminencia sobre la libertad” (Sartre, 1972 p.460). El amor es un fenómeno tremendamente sibilino y en esencia contradictorio-ambiguo, puesto que tal como lo define Sartre, en este el amante

quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, ya no sea libre. Quiere a la vez que la libertad del otro se determine a sí misma a convertirse en amor y ello no sólo al comienzo de la aventura, sino en cada instante (...) ha de ser entrega libre y encadenada a la vez en nuestras manos. (...) no deseamos en el prójimo ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance (...) el amante quiere ser «el mundo entero» para el ser amado (Sartre, 1972, p.459).

Nuestro autor reconoce que el amor no solo se da en las experiencias de pareja, sino que incluso, cuando no las estamos viviendo, estamos solitarios y las deseamos, como una especie de fantasía en que “estoy infestado por ese ser que temo encontrarme un día (...) que me es tan extraño, que es sin embargo mi-ser, sabiendo (...) que, pese a mis esfuerzos, no me encontraré con él jamás. Pero, si el otro me ama, me convierto en el que no puede ser rendido” (Sartre, 1972, p.460). Sartre, al igual que Platón, compara la búsqueda del amado por el amante con la del filósofo por el conocimiento (1972, p.462): quieren ambos poseer la totalidad de ese mundo que escudriñan, y tenerlo a medias los frustra íntegramente, su realización última demanda una metempsicosis de las libertades allí compartidas; dicho fenómeno en situación de correlación, solicita, no necesariamente en un sentido negativo, cierta alienación personal (1972, p.467), una entrega al otro.

Tan profunda es dicha realidad cuando se da auténticamente -lo cual manifiestamente es una ocurrencia muy escasa-, que Sartre considera al ser-amado como “prueba ontológica” de nuestro ser-para-otro (1972, p.463): se constituye en una comprobación tanto de nuestra existencia en el mundo, como del amor mismo, tal como dicha categoría metafísica es evidencia de la presencia de “Dios” en el universo, y viniendo de un supuesto ateo esta reflexión es muy dicente. El poder del amor -no solo limitándolo al dado en las relaciones de pareja, pues es un fenómeno humano global que se manifiesta en muchas esferas- es realmente inconmensurable: cuando es genuino y lúcido, puede transfigurar muy intensamente nuestra cotidianidad y experiencia general de vida. En este sentido nuestro filósofo revela una profunda visión existencialista sobre la vivencia colmada del amor:

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa injustificada e injustificable

protuberancia que era nuestra existencia, en vez de sentirnos «de más», sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad absoluta (...) que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor (...): sentir justificada nuestra existencia” (Sartre, 1972, p.463).

Dentro de este contexto, tenemos que la experiencia de las relaciones de pareja históricamente ha sido denominada “amor”, desconociendo que las manifestaciones de ese enigma, trascienden absolutamente las prácticas románticas o sexuales; así mismo, se le ha designado tradicionalmente una supuesta cualidad inherente de bienestar que tampoco le atañe del todo, sino en la quimera humana. Acerca de esta ilusión, serán relevantes las consideraciones sobre el deseo en Girard que veremos más adelante. Se trata de un fenómeno lingüístico e idiosincrático algo paradójico, pues la evidencia de nuestro entorno tiene a apuntar hacia lo opuesto: su desengaño, su traba, solo en pocos casos no termina en una experiencia fallida. Sartre plantea que esta particular forma de plasmación del deseo, es tan relevante para comprender nuestra condición, como es tendencialmente problemática, viciosa, manipulativa, enfermiza y vacilante. Así lo traza al referirse al modo en que el amor limita nuestra libertad y viceversa:

el amor es conflicto (...) la libertad ajena es fundamento de mi ser (...) porque existo por la libertad ajena, no tengo seguridad ninguna, estoy en peligro en esa libertad; ella modela mi ser (...) me confiere y me quita valores, y mi ser recibe de ella un perpetuo escaparse pasivo de sí mismo. Irresponsable y fuera de alcance, esa libertad (...) en la cual me he comprometido, puede comprometerme a su vez en mil diferentes maneras de ser. Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a (...) la mía. (...) es la única manera en que puedo actuar sobre la libre negación de interioridad por la cual el otro me constituye (...) por la cual puedo preparar los caminos de una identificación (...) entre el otro y yo (Sartre, 1972 p.457).

Como lo descifro, la atmósfera del amor tiene la particularidad -a diferencia de otro tipo de relaciones interpersonales- de que puede darse bajo una situación de correspondencia sana del deseo, en que dos piezas participan el mismo nivel de dicha pretensión, no habiendo lugar a apuro. En este caso el deseo puede seguir al amor y viceversa, redefiniéndose a tornapunta de una forma provechosa si es fidedigno, como lo vislumbra el platonismo: una intención verdadera de compartir con el otro plenamente. También, un elemento a destacar en el amor, es la posibilidad de una pureza de espontaneidad -una libre y original atracción, conexión y complementariedad- que es omitida en las demás relaciones interpersonales, es decir, aquellas que están mediadas por un manejo inequitativo de poder, que llevan a pretensiones de imposición de una voluntad

o consciencia sobre la otra, o donde no hay una entrega incondicional. Esto sería posible también en algunas relaciones de amistad, sin embargo, es claro que la deficiencia entonces es que no llegan al nivel de intimidad y confianza de las relaciones de pareja benéficas. El debate y dilema consiste en ver hasta qué punto el “amor verdadero” es una ilusión o una posibilidad concreta en nuestra circunstancia, y esta es una incógnita que por siglos no hemos superado, pese a todos nuestros bríos: el deseo es medianamente comprensible dentro de su problemática, pero el amor siempre nos deja perplejos e insatisfechos; de ahí que este sea históricamente objeto del sentimentalismo, romanticismo y otros ensueños.

Sin embargo, la visión sartreana, un tanto más materialista o realista -menos conmovedora-, nos lleva a pensar la dualidad deseo-amor como una sensación de la cotidianidad que tarde o temprano, plantea un desbalance que deriva en las actitudes negativas acá ya suficientemente mencionadas. Vemos cómo en relación al amor, el deseo está bien definido como aquello que lo nutre constantemente, no obstante, esto es algo que no vemos presente en la mayoría de relaciones entre personas, pues ocurre que solo en una minoría de ellas hay una completa aceptación del otro y esta situación forja un persistente caos. En este sentido, tenemos a nuestro filósofo inclinándose por definir al deseo como una pretensión humana básica de privación de la consciencia y libertad del otro: algo que él considera un improperio, pues es inverosímil sosegadamente llegar a ese escenario sin que ocurra una enajenación fundamental del ser del otro. Circunstancias como estas son las que llevan a un virtuoso amante a convertirse en un sádico, masoquista o en un odiador o indiferente, no solo cuando no logra estar con o apropiarse de su compañero, sino simplemente cuando ocurren las usuales desavenencias interpersonales o la desaparición del amor, donde el deseo resurge como una nueva tentativa de desvivirse por alguna carencia, tal como habría ocurrido previamente a su surgimiento. Allí vemos representado el círculo vicioso del que el francés hace alusión en su estudio de los fenómenos de la alteridad desde la visión fenomenológica-existencial. Ese deseo, que parte de un amor fallido, se presenta no solo como una necesidad de amar y ser amado, sino como un llamado a la reciprocidad sensiblera que casi siempre sucumbe a la imperfección de la condición humana. Esta hendidura nos conduce a refugiarnos como seres sensibles y

vulnerables en mecanismos de defensa que se reflejan conscientemente en las actitudes que acá referenciamos. Lo precedente nos señala que si el amor no es mutuo, se pierde bastante de la fortaleza y seguridad personal, lo cual impacta nuestro sino: surgen allí conductas que reflejan nuestra fragilidad. Es difícil perder al otro amado y lo es más aun aceptar -desde la perspectiva sartreana- que siempre estas relaciones están destinadas al fracaso, tanto, así como estamos condenados a ser libres en nuestra permanente subjetividad contingente. Pasamos entonces del amor al deseo o al odio o viceversa, básicamente cuando experimentamos la decepción que se sigue al impedimento de la tenencia de la libertad del otro, y eso lo percibimos a través de la mirada en el aprieto con éste, cuando nos vemos inmiscuidos en una posición de confrontación frustrada y dependiente. Así lo formula Sartre:

Todo lo que vale para mí vale para el prójimo. Mientras yo intento liberarme del dominio, el (...) intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el (...) procura someterme. No se trata (...) de relaciones unilaterales con un objeto-en-sí, sino de relaciones recíprocas e inestables. (...) El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro. Si partimos (...) del prójimo como mirada, hemos de reconocer que experimentamos nuestro ser-para-otro imposible de captar en (...) una posesión. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo (...) lo hace nacer, lo esculpe (...) lo ve como yo no lo veré jamás. El prójimo guarda (...) el secreto de lo que soy. Me hace ser (...) esta posesión (...) es (...) conciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia (...) el prójimo es para mí (...) lo que me ha robado mi ser y lo que hace que «haya» un ser (...) mío. Así, tengo la comprensión de esta estructura ontológica: soy responsable de mi ser-para-otro (Sartre,1972, p.455).

En dicho sentido, observamos desde la configuración sartreana, cómo no solo el deseo en sí-mismo constituye una pasión inútil (Sartre, 1943, p.662), también terminan en desencanto sus actitudes derivadas-complementarias, como el sexo o el amor. En este último vemos cómo su ventura es la del fiasco: éste pretende una perpetua ratificación de su existencia, lo cual denota un ciclo enclenque de sensaciones, en que no soy libre sino preso de un sometimiento de validación eterna de la reciprocidad de mis sentimientos en el otro; si amo y no soy un ser desapegado, debo observar y alertar sin pausa si mi pareja me da lo que le doy, esto es una vigilancia de una mutualidad que Sartre tiende a considerar una ridícula artimaña. Se trata de una lucha de dos vanidades narcisistas y no de una entrega al otro, tal como lo veremos en Girard en nuestro segundo capítulo. El amor es estropeado por su condición de ser un decidido fraude, un fenómeno vacilante cuya

permanencia no está de ningún modo garantizada, es decir, es una total contingencia que puede pasar de repente del ser a la nada: “una de las conciencias puede liberarse (...) y contemplar (...) al otro como objeto (...) el hechizo cesa, el otro se convierte en un medio (...) la ilusión, el juego de espejos (...) del amor, cesa de pronto” (Sartre, 1993, p.401). Sobre esto complementa refiriéndose a “la triple razón por la que el amor es destructible”:

es (...) un engaño y una remisión al infinito (...) amar es querer que se me ame y, (...) que el otro quiera que yo le ame. Una comprensión (...) de ese engaño está dada en el propio impulso amoroso: de ahí la (...) insatisfacción del amante. Esta no procede (...) de la indignidad del ser amado, sino de una comprensión (...) de que la intuición amorosa es, (...) inalcanzable. Cuanto más se me ama pierdo mi ser, pues soy devuelto a mis propias responsabilidades, a mi propio poder ser. (...) siempre es posible el despertar del otro; en cualquier momento puede hacerme comparecer como objeto: de ahí la perpetua inseguridad del amante. (...) el amor es un absoluto (...) relativizado por los otros. Sería menester estar solo (...) con el ser amado para que el amor conservara su carácter (...) De ahí la perpetua vergüenza o la actitud orgullosa (...) del amante (...) en vano habré intentado perderme en lo objetivo: mi pasión no habrá servido de nada; el otro me ha devuelto (...) a mi injustificable subjetividad. Esta comprobación puede provocar una desesperación (...) una nueva tentativa de realizar la asimilación entre el otro y yo. Su ideal será el inverso (...) en vez de (...) absorber al otro conservándole su alteridad, proyectaré hacerme absorber por el otro y (...) perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía (...) la actitud masoquista (Sartre, 1972, p.470).

De tal modo hemos contextualizado al amor, que, como compañero del deseo, es conducido -en nuestro autor- inevitablemente a la ruina, a la nada, a la náusea, al precipicio de la angustia al que alude en la primera parte de la obra acá analizada. Aquí puedo definir al deseo como una consternación que nos lleva a querer acceder, disfrutar, experimentar o poseer algo o alguien que nos provee cierta satisfacción -sea efímera o no-: cuando este se da en un contexto gregario, se relaciona directamente con otras actitudes fundamentales de las relaciones del para-si con el otro en el espectro sartreano. Así, tenemos precisamente que la condición malograda del amor, nos traslada a los talantes del odio y de la indiferencia a los que nos referiremos a continuación. Estas dos actitudes surgen del fracaso de las anteriores, son dos formas de alejarse de los tropiezos de ellas, siendo la primera de una cualidad activa y la segunda de una pasiva en la relación del sujeto con los demás: constituyen una especie de rezago, desahogo, canalización, rabia, explosión o catarsis de la valla de las actitudes pasionales o tiernas no-correspondidas; esto ocurre cuando no se logra consumir la necesidad de compartir con el otro o conservarlo, o de hacerse reconocer por el mismo. Surgen así, estas disposiciones de tono negativo, en que la

energía que no podemos depositar en conexión con la alteridad, nos lleva a fundar en nosotros mismos un repudio o apartamiento de terceros: es como un efecto secundario y reactivo ante la frustración de la dinámica interpersonal o social. Se puede desear amar o ser amado, pero así mismo, en la negación de dicha pulsión podemos odiar: allí conseguimos un aborrecimiento, ansiar un mal o la muerte del otro, esto es el pleno desdén. Este puede surgir de un apego fallido, de un perjurio o de un repudio: básicamente es el fenómeno contrario -o la otra cara- del amor. Se trata de esa actitud destructiva o purificadora que constituye la animadversión, una que surgida de la desesperación, quisiera suprimir al otro, si no físicamente, si al menos de su consciencia, que está siendo atormentada, sea por traición o por algún otro menoscabo que le haya propinado. Sobre este asunto propone Sartre:

Esta libre determinación se llama odio. Implica una resignación fundamental: el para-sí abandona su pretensión de realizar la unión con el otro (...) a utilizarlo como instrumento para recuperar su ser-en-sí. Quiere, (...)recobrar una libertad sin límites(...)desembarazarse de su inasible ser-objeto-para-el-otro y abolir su (...) alienación(...)realizar un mundo en que el otro no exista(...) lo que odio en el otro no es tal o cual fisonomía(...)extravagancia(...)acción (...) sino su existencia en general, como trascendencia-trascendida(...) el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro(...)no conoce sino al otro-objeto y se vincula a este (...) el odio no necesariamente aparece a raíz de un mal que acabo de sufrir, puede nacer(...)donde habría derecho a esperar reconocimiento (...) la ocasión que incita al odio es simplemente el acto del prójimo por el cual he sido puesto en ese lado de padecer su libertad (Sartre,1972, p.508).

El odio logra surgir de la desdicha de no poder sentir, conllevar o prolongar la experiencia del amor; también tiene origen como reacción a una afrenta o humillación por parte del otro; así mismo se suscita por una frustración existencial. Si me encuentro inmerso en una circunstancia en la que otro que antes supuestamente me amaba deja de hacerlo, no me reconoce ni siquiera como ser humano, me ignora, es glacial ante mi dolor, no se comunica conmigo, dicha escena será algo de lo que naturalmente querré librarme, pues me sume en un dolor, en un estado degradante, en una incómoda soledad: por ello tenderé a odiar a ese ser que me ha desertado, que me rechaza, que no le interesa mi bien. Ese desprecio me permitirá, con el tiempo, alejarme del enamoramiento y encantamiento empastado y envasado de mi ser -en términos sartreanos- del que me hice recluso por el deseo y la ilusión romántica; poco a poco superaré ese embate de la vida y lo apreciaré como una lección para mi futuro, para ser más fuerte y no inmiscuirse en situaciones que

no fluyen, que me hacen daño. Sobre este asunto anota Natanson (1951): “El odio está necesariamente destinado al fracaso, porque incluso si consigo eliminar al otro, el simple intento que hago de triunfar sobre él, es la admisión de su existencia¹⁴” (p.46). Al respecto es muy relevante la posición de Girard que acotaremos en el segundo capítulo. Estas reflexiones nos describen la desagradable situación del desamor, tan registrada en los estantes culturales de la humanidad, la cual ha sido motivo de inspiración de creaciones artísticas y literarias donde se expresa el calvario tan característico del despecho y otras afecciones sentimentales, tal como lo veremos en nuestro tercer capítulo, a propósito de la obra de Edgar Allan Poe.

Sartre considera que la indiferencia no solo se da como una repulsión a una situación que nos ha causado desaire o detrimento, como las típicas del amor en las relaciones interpersonales: también podría constituirse en una actitud que surge por convicción o a través del tiempo dado un agotamiento de ciertos sujetos -egotistas y de “corazón de piedra”- sobre las acometidas de la habitualidad social. Estos generan no solo una insensibilidad y dureza, sino así mismo una ceguera frente al otro: retraídos y ensimismados, huyendo de los demás, viven su vida como si estuvieran solos en el mundo, cuando en realidad no son capaces de dejar la vida colectiva y moderna -o aún más y peor aún, postmoderna- de necesidades creadas de la cual se nutren parasitariamente; no les incumbe para nada lo que le ocurre al que está a su lado, son como ermitaños viviendo en sociedad. Lo previo constituye algo risible, que al final Sartre califica como una muestra más de la reiterativa y epidémica mala fe de la vida contemporánea, tan presente antes de su muerte como -y, sobre todo- después de ella. Concerniente a este fenómeno -ferviente diagnóstico del padecimiento surgido del siglo XX- plantea:

Llamaremos a esta actitud indiferencia (...) una ceguera respecto del otro (...): soy (...) ceguera, (...) de la trascendencia del otro como mirada. es (...) lo que yo me determino a enmascarar. (...) un (...) solipsismo (...) los otros son esas formas que pasan (...) objetos (...) sobre los cuales (...) actúo como si estuviera solo (...) rozo «a la gente» (...) los evito como (...) obstáculos, (...) ni siquiera imagino que puedan mirarme. (...) tienen algún conocimiento (...) de mí; pero (...) no me afecta: se trata de puras modificaciones operadas en su ser, que no pasan (...) a mí (...), traducen lo que ellos son, no lo que soy (...) el ~~inspector que~~ pica billetes no es nada más ~~que~~ la función de picarlos; el

¹⁴ Traducción mía: "Hatred is necessarily involved in a failure, for even if I succeed in overcoming the other, the very attempt I make to triumph over him is admittance of the fact that he existed".

mozo del café no es (...) más que la función de servir a los clientes. (...) será posible utilizarlos (...) para mis intereses (...) ignoro (...) la subjetividad (...) del otro (...) en particular mi «cuerpo para el otro». (...) no tengo conciencia (...) de que la mirada del otro puede fijar mis posibilidades (...) soy en el estado opuesto al (...) de timidez. Tengo solo ira, no me siento embarazado (...) pues (...) no me siento alienado. Ese estado (...) puede proseguir largo tiempo (...) mi mala fe (...) puede durar (...) toda una vida: hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera -salvo durante breves y aterradoras iluminaciones-, lo que es el otro (Sartre, 1972, p.474).

A pesar de las fuertes arremetidas que la indiferencia y el odio pueden ocasionar en nuestra vida, motivando en nosotros una indisposición e incredulidad frente a los demás, Sartre plantea que no podemos del todo ignorar al otro, pues así no lo veamos o nos comunicamos con él, este es parte de nuestro pasado y tendrá una presencia psíquica que debemos afrontar. Sobre esto es tan tajante como certero: “La (...) indiferencia (...) no es (...) solución: estamos ya arrojados al mundo frente al otro (...) es libre limitación de su libertad (...) ni (...)el suicidio, puede modificar esa situación (...)nuestros actos(...)los cumplimos en un mundo en que hay ya otros” (Sartre,1972, p.508). Dado ese ámbito, convenimos tomar una postura frente al otro, si no logramos una indolencia o la inadvertencia de la conexión que teníamos con el mismo: esto con el fin de reconquistar nuestra libertad perdida en la relación arruinada con alguien, lo cual nos ha llevado a detestarlo. Lo previo puede darse a través de la cimentación de una apatía o superación psicológica frente a la filiación que teníamos con este, y no solo a través de la enemistad, la cual tiende a ser un talante más destructor que edificante de nuestra sana subjetividad. Son varias las estrategias -algunas más positivas, espirituales y terapéuticas que otras- que podemos utilizar para trascender una relación interpersonal fallida, o un sujeto en particular que nos causa algún deterioro. Sea cual sea el caso -tal como lo propone nuestro filósofo-, el odio -al igual que el deseo y la indiferencia- está también forzado por si-mismo al desacierto, porque reconoce en su propia lógica la presencia del otro, así esté ausente -lejos o muerto-: en este sentido, el francés plantea que por más que esa persona ya no exista físicamente, nos atormentará anímicamente toda nuestra vida si no la suprimimos de nuestro ser, si no la pulverizamos de nuestra consciencia. En tales condiciones, volveremos de nuevo a otras actitudes como el deseo y el amor: esto lo haremos repetidamente, con otros nuevos personajes en nuestra vida -que sería lo más benéfico- hasta encontrar nuestra paz, sea esta interior o exterior, o una mezcla de ambas. De tal manera, el odio se conforma

como una especie de reprensión de la que no podemos salir -en Sartre- sino transitando a otra de las actitudes del círculo vicioso que nos expone. Así como el deseo es estropeado en su propia esencia por el impedimento de cumplir su cometido, el desengaño del amor, genera o bien rencor o indiferencia. Esta última actitud es menos vindicativa que el odio: es más bien distante y sosegada, pero hace tanto o más daño al otro que el más violento desdén, pues éste al menos reconoce la existencia del otro, mientras que la primera no lo hace en absoluto, lo cual hiere la susceptibilidad de quienes esperan algo de aquellos que adoptan dichos maliciosos-pestíferos talentos injustificadamente. En todo caso, sea así u de otro modo, sea la situación leve o grave, todas estas disposiciones de la vida social que hemos relatado acá, nos llevarán -como insiste nuestro filósofo- a recaer irremediabilmente sobre dicho ciclo de actitudes. El odio sería en todo caso, la más extrema de sus manifestaciones fatalistas y destructivas. Para complementar lo previo, Sartre señala el modo en que el odio se manifiesta en nuestra relación con los demás:

Odio a todos los otros en uno solo. Lo que quiero alcanzar (...) al perseguir la muerte de otro es (...) el principio (...) de la existencia ajena. (...) reconquistar mi libertad (...) mi (...) ser-alienado es un sometimiento (...) por los otros (...) es un sentimiento negro (...) Pero el odio (...) es un fracaso. Su proyecto (...) es suprimir las otras conciencias. (...) aun si pudiera abolir al otro en el (...) presente, no podría hacer que (...) no hubiera sido. (...) implica el reconocimiento (...) de que (...) ha existido (...) Aquel que (...) ha sido para-otro está contaminado en su ser por el resto de sus días, así el otro haya sido (...) suprimido: no cesará (...) su dimensión (...) como una posibilidad (...) de su ser. No podrá reconquistar lo que (...) ha perdido (...) toda esperanza de actuar sobre esa alienación (...). el otro (...) se ha llevado a la tumba la llave de esa alienación, Lo que he sido para el otro queda fijado (...) en el presente (...) La muerte del otro me constituye como objeto (...) lo mismo que mi (...) muerte. (...) el triunfo del odio se transforma en (...) fracaso (...) no permite salir del círculo. Representa, (...) la última tentativa (...) la desesperación. Después del fracaso de esta (...) no queda (...) sino (...) tambalearse indefinidamente entre las dos actitudes fundamentales (Sartre,1972, p.511).

Si bien es muy exigua la posibilidad de superar nuestra tendencial condición conflictiva, considero que frente a su penumbroso ambiente, hay dos salidas: primero, la del amor auténtico, pues este positivo fenómeno es el único que logra trascender no solo al deseo y las demás actitudes negativas acá tratadas, sino que también hace factible construir un mejor panorama dada su fuerza reparadora, creadora e innovadora en todas las facetas de la humanidad; esta es una eventualidad que vemos reflejada en la ética de la crisis del deseo girardiana que observaremos en el capítulo 2. Tal como lo aprecio, la postura de resolución de la conflictividad gregaria en Sartre es más bien actitudinal e individual que

redentora y colectiva. Segundo, la de superar en soledad esa órbita y no volver a caer en ninguna de estas actitudes, liberarse de ese redondel que constituye el anillo del “samsara” de la vida mundana desde la perspectiva budista, lo cual requiere de un esfuerzo monacal y eremita, o bien, una evolución espiritual suprema o convicción de querer sobreponernos a nuestras circunstancias materiales-existenciales.

1.3. Conclusión: el deseo, el sadomasoquismo y la relación con el otro

Dentro de este esquema de sensaciones, que surgen de la compleja dinámica de la comunicación del sujeto con la otredad, tenemos un par de peripecias que se dan ante la imposibilidad de las anteriores, y que denotan claramente el característico sentido beligerante y enclenque de la condición humana moderna que nos ratifica Sartre: el sadismo y el masoquismo; no en su acepción sexual, erótica, parafilica, perversa-depravada ni aberrante, sino como fenómenos psicosociales-interpersonales de manejo del poder. Estas dos tendencias se constituyen visiblemente como formas retorcidas de relacionarnos con los demás, en situaciones extremas donde todas las posibilidades serenas y frugales de interactuar han roto. Son maneras explícitas y directas de ejercer o delegar dominio en el otro, perdiéndose la emergencia de una recíproca, armónica y provechosa conexión entre las partes: en el primero un sujeto pretende imponer su designio sobre el otro, disfrutando aviesamente del mando que tiene sobre él, allí el individuo goza de hacerle daño al otro y de saber que este lo reconoce en la agonía de dicha afrenta; en el segundo, por el contrario, la persona se entrega al parecer y la voluntad del otro, lo responsabiliza y culpa de todo su devenir, está encaminado a perder su autonomía como ser y le otorga una absoluta potestad de dar diseño a su destino como a este le plazca, allí el sujeto se regocija haciéndose daño a sí mismo y exponiéndose a un tercero como forma estratégica de manipulación. Si bien estas tendencias psicosociales o interpersonales, han sido popularizadas en la idiosincrasia y cultura, como aspectos concretos y bizarros de la sexualidad -tal como ilustraron Sade o Masoch en su literatura-, en Sartre tenemos que esta última, consiste tan solo en una de muchas expresiones de una gama de representación de

la dinámica de nuestra relación con el otro. Dichas propensiones son formas de dirección de la autoridad o sumisión, que se extienden a todos los aspectos del trato psicológico que tenemos con los demás, sea que esto se dé conscientemente o no. Son formas en que nos enlazamos psíquicamente con nuestros semejantes, practicando directrices manipulativas de indicar maniáticamente nuestra alteridad. En ese sentido, estas dos actitudes son manifiestamente el fracaso -sobre todo- del amor, del odio y -por ende- del deseo mismo. En ambos casos pasamos por una anómala supeditación, que acaba con la posibilidad del amor verdadero o de relaciones espontáneas, mutuas e integrales, pues se destruye la voluntad de una de las partes de manera violenta, así haya un consentimiento a dicha situación: se trata de una conducta patológica y patologizante, que nos conduce al despenadero del desbarajuste interpersonal y que nunca llevará a un buen fin, pues se trata de una salida macabra a la muerte del afecto y la paz. Sobre dichos fenómenos nos expone el prolífico Sartre:

La actitud masoquista: (...) el otro es el fundamento de mi ser (...) si descargara en el otro (...) hacerme existir, no sería yo más que un ser-en-sí fundado (...) por una libertad (...) mi propia subjetividad es (...) obstáculo para el acto primordial por el cual el otro me fundaría (...) se trata, (...) de negarla con mi propia libertad. (...) a ser nada más que objeto (...) como experimento ese ser-objeto (...) amo mi vergüenza como signo (...) de (...) objetividad (...) como el otro me capta como objeto (...) me hago objeto de deseo (...). Esta actitud sería bastante similar a la del amor si, en vez de tratar de existir para el otro como objeto- (...), no me empeñaría (...) en hacerme (...) objeto (...):se trata de negar mi trascendencia, no la del otro (...) no tengo que (...) cautivar su libertad, sino (...) deseo que esta libertad (...) sea (...) libre (...) El masoquismo como el sadismo, es (...) culpabilidad (...) por (...) ser objeto. Culpable hacia mí mismo (...) consiento en mi alienación (...); culpable hacia el prójimo (...) le doy ocasión de (...) echar a perder (...) mi libertad (...) El masoquismo es una tentativa, no de ser el otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar (...) por mi objetividad (...) de hacerme (...) objeto, de tal suerte que yo pueda captar (...) mi subjetividad como una nada, en presencia del ex-sí que represento a los ojos del otro (Sartre,1972, p.471).

Además, sostiene:

El sadismo es (...) encarnizamiento (...) es (...) un para-sí que se capta como comprometido sin comprender (...) persiste (...) sin tener clara conciencia (...) aparece cuando el deseo se ha vaciado de su turbación. (...) se ha situado (...) en la huida perpetua de su propia facticidad, se experimenta frente al otro como pura trascendencia (...) el sádico es un apasionado. Su objetivo es, como el del deseo (...) someter al otro, no sólo en tanto que (...) objeto, sino (...) trascendencia. (...) pone el acento sobre la apropiación (...) El «momento» del sadismo en la sexualidad es (...) aquel en que el para-sí encarnado trasciende (...) para apropiarse (...) del otro. (...) el sadismo es negación de encarnarse y (...) esfuerzo por apoderarse de la facticidad ajena. (...) encarnar al prójimo por la violencia (...) utilización del otro (...) trata de desnudar al otro -como el deseo- de sus actos que lo enmascaran. (...) mientras el para-sí del deseo se pierde (...) para revelar al prójimo que es carne, el sádico niega su propia carne (...) dispone los instrumentos para revelar (...) su carne al prójimo (...) Pero el sadismo es vano, pues no goza solamente de la carne ajena (...) goza de su propia no-encarnación. Quiere la no reciprocidad de las relaciones sexuales(...)ser (...) libre frente a una

libertad cautivada (...)hacer adoptar al otro actitudes y posiciones tales que su cuerpo aparezca (...) obsceno(...)no nos engañemos: lo que (...) busca con tanto encarnizamiento, lo que quiere (...) doblegar (...)es la libertad del otro (...)el amor no exige la abolición de la libertad del otro, sino su sometimiento (...)el sadismo no procura suprimir la libertad (...)sino obligarla a identificarse libremente con la carne torturada (Sartre,1972, p.495).

Vemos, a partir de este croquis, cómo Sartre construye su concepto del deseo, desde el estudio de algunas de sus expresiones fundamentales -la sexualidad, el amor, el odio, la indiferencia, el masoquismo, el sadismo-, a través de las cuales ilustra un fenómeno biológico o gregario, como mecanismo para explicar uno de carácter psíquico, un poco a la manera en que Hume estudiaba la mente y las pasiones humanas¹⁵. Nos muestra nuestro existencialista, cómo todo deseo tiene un origen primal, pero que este puede ir muy profundo en las cavilaciones de nuestros lindes mentales. Esto coincide con la postura etiológica y antropológica de Girard en su teorización del deseo que más adelante revisaremos. Al respecto es significativo el aporte de Catalano (1974, p.185): "Como una percatación, el deseo es una (...) forma de existir nuestro cuerpo (...) en él nos vinculamos íntimamente con nuestra consciencia como turbación (...) Es un ansia del cuerpo del otro, pero se vive como un vértigo ante nuestro propio cuerpo¹⁶". Sobre este asunto concluye Sartre al terminar su apartado sobre el sadomasoquismo, reiterándonos que su hermenéutica del deseo y sus derivados, está basada en lo anímico y no en lo copular (en este asunto también coincide Girard al hacer referencias a los aspectos "existenciales" del "masoquismo-sadismo", como veremos en el apartado final del capítulo 2):

Con las precedentes observaciones no hemos querido agotar la cuestión sexual ni (...) las actitudes hacia el prójimo (...) la actitud sexual es un comportamiento primitivo (...) implica (...) la contingencia originaria del ser-para-otro y la (...) facticidad (...) no podríamos admitir que estuviera sometido (...) a una constitución fisiológica (...) Desde (...) que «hay» (...) cuerpo y (...) otro, reaccionamos con el deseo (...) el amor y con las actitudes derivadas (...). Nuestra estructura

¹⁵ Otros teóricos modernos del deseo fueron Spinoza y Hobbes; este último se inclina por una concepción psicologizante y autónoma de su origen. La teoría girardiana, va por la línea del primero, tal como se cita en su entrevista con Raphael Enthoven (*A voix nue*, 2004, agosto 30): "no deseamos algo porque sea intrínsecamente bueno, sino que ello deviene bueno porque lo deseamos" (Traducción mía: "C'est ne pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons mais c'est parce que nous la désirons qu'elle est bonne").

¹⁶ Traducción mía: "As an awareness, desire is a particular way of existing our body (...) In desire, (...) we 'exist our bodies' (...) intimately with our consciousness, and (...) we exist our consciousness itself as 'troubled' (...) Desire is indeed an appetite toward the other's body, but it is lived as a vertigo before our own body".

fisiológica no hace sino expresar (...) la contingencia absoluta (...) que somos de adoptar una u otra (...) No pretendemos (...) que las actitudes para con el prójimo se reduzcan a (...) actitudes sexuales (...). Si nos hemos extendido (...) sobre ellas, ha sido (...) porque son fundamentales y (...) todas las conductas (...) no son sino enriquecimientos de esas dos actitudes originarias (y de una tercera, el odio, (...)). las conductas concretas (colaboración, lucha, rivalidad, emulación¹⁷, compromiso, obediencia, etc.) son (...) más delicadas de describir (...) dependen de la situación histórica (...) de cada relación (...) Pero encierran todas en sí, (...) las relaciones sexuales. Y ello no será a causa de la existencia de una cierta libido (...) simplemente porque las actitudes que hemos descrito son los proyectos por los cuales el para-sí realiza su ser-para-otro e intenta trascender (Sartre, 1972, p.504).

Para finiquitar nuestra discusión, podemos expresar lo siguiente sobre el deseo: se trata de un prodigio tan incomprensible como delator de la condición humana, que puede rápidamente pasar de lo más simple a lo más complejo, en el devenir de nuestro comportamiento. Desde un deseo tan escueto como el del hambre podemos llegar al deseo de querer asesinar a otro y entre estos dos extremos hay una infinidad de posibilidades en las relaciones interpersonales y de los sujetos con el mundo, las cuales tienen penetrantes implicaciones en el devenir subjetivo y social, tal como nos lo enuncia Sartre desde su análisis:

Este es el origen de mis relaciones concretas(...) con el prójimo: están determinadas (...)por mis actitudes respecto del objeto que soy por-otro(...)como la existencia ajena me revela el ser que soy, sin que yo pueda ni apropiarme de este ser (...)esa existencia motivará dos actitudes opuestas: el prójimo me mira y(...) retiene el secreto de mi ser(...)está fuera de mí, aprisionado en una ausencia(...)me lleva ventaja (...)dos tentativas(...) una de ellas es la muerte de la otra(...)el fracaso de la una motiva (...) la otra. (...) no hay una dialéctica de mis relaciones con el prójimo, sino un círculo. (...) en el seno mismo de cada una, la otra sigue siempre presente (...) ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción. (...) cada una de ellas está en la otra (...) no podemos salir jamás del círculo. Conviene no perder (...) estas observaciones al abordar el estudio de esas actitudes (...) Como (...) se producen y se destruyen en círculo, es tan arbitrario comenzar por una como por la otra (...) puesto que hay que elegir, consideraremos primero las conductas por las cuales el para-sí intenta asimilarse la libertad ajena (Sartre, 1993, p.388).

Justamente del fracaso -imposibilidad- de la pretensión del deseo -esté o no en relación con el amor-, surgen en Sartre conductas potencialmente enfermizas como el odio, el sadismo, el masoquismo y la indiferencia en nuestra conexión con quienes nos rodean: estas revelan el signo de conflictividad innata de las relaciones humanas, que, junto a otras dinámicas, como la cobardía, hipocresía, falsedad, superficialidad y malicia, conforman un cuadro negativo de la vivencia gregaria. Frente a este contexto problemático de la vida

¹⁷ Sobre estos dos fenómenos se centrará la teoría del deseo girardiana que contemplaremos en el segundo capítulo. Esta visión complementará la sartreana y nos dará un cuadro de análisis del deseo humano que aplicaremos en el tercer capítulo.

interpersonal, Sartre expone como solución un “centramiento” individual a partir de su postura existencialista, basada en la autenticidad y responsabilidad de la libertad (Sartre, 1943, p.285,598) subjetiva -no en la acepción clásica, sino en la suya propia- a la cual estamos condenados: esto es, a tomar decisiones permanentes sobre la vida a partir de nuestra contingencia, consistentemente a nuestra intencionalidad (Sartre, 1943, p.28), y a asumirlas con valentía y determinación. En este punto podemos vincular el fenómeno del deseo con el concepto de ‘individuo’ en la filosofía sartreana: el sujeto -un para-sí que es nihilización del en-sí (Sartre, 1943, p.662)- se define como deseo de ser (Sartre, 1943, p.470), puesto que en esencia es pura nada -su existencia no tiene un sentido inherente, debe hallarlo a través de sus libres y conscientes preferencias-: este quiere convertirse en algo que lo especifique como entidad ontológica; en dado caso su pretensión sería la de transmutarse en un en-sí-para-sí, lo cual lograría la totalidad del ser, es decir, devenir la divinidad (Sartre, 1943, p.621). Esto constituye una imposibilidad, por lo cual reiteramos la definición del proyecto humano como una efusión infecunda (Sartre, 1943, p.662). Desde todo este debate existencial me pregunto al menos sobre un punto: ¿Así no tenga sentido nuestra vida y todo en ella sea un vano arranque, que sería de la misma sin un poco de pasión? Seguro que Poe tendría una elocuente y profunda respuesta a este dilema: una que de lleno nos expondría en qué consiste y radica el deseo, terreno que este escritor exploró hasta el acabose de sus confines más álgidos. Sobre este asunto elaboraremos en el tercer capítulo.

De las reflexiones previas, deriva el esquema interpretativo de una teoría del deseo en Sartre, ajustada en el capítulo 3 de la tercera parte de la obra acá referida, que expone de modo enfatizado, dicho fenómeno independientemente y en relación con los demás aportes que nos da este filósofo en su ciclo de actitudes aquí mencionadas, o sea: el amor, el sadomasoquismo (Sartre, 1972, p.467), la indiferencia, el lenguaje, el odio. Sobre lo previo, podemos sellar esta primera parte de nuestra investigación, declarando que el deseo es sin duda un muy fundamental y liado fenómeno de nuestra naturaleza, que si bien conseguimos entender en sí-mismo en diferentes aristas de nuestro devenir, este no puede vislumbrarse sin aquellas coyunturas colindantes del que depende todo el tiempo: este

asunto se manifiesta desde lo más fisiológico y básico, hasta lo más abstracto e ininteligible de nuestro comportamiento, donde actitudes fundamentales como las acá referidas son definitivas. En el filósofo franco, nuestra relación con el otro está recluida a esas tendencias como formas de lidiar con su compleja realidad: o bien hay en ella amor, lenguaje, masoquismo, o su reverso (odio, indiferencia, sadismo). Esta teoría del deseo nos difunde la muy particular concepción sartreana acerca del inextricable panorama de la conducta humana: uno que hemos indagado insistentemente durante toda la historia de la filosofía y que -pese a ello- permanece irresoluto. Desde allí podemos comprender cómo finaliza el tratado que acá hemos estudiado. En este, Sartre, diagnosticando el conflicto que dichos contextos genera, zanjó una medida o acción sobre el mismo: lo hace con una conclusión basada en las implicaciones de nuestra distintiva condición, partiendo de categorías como la facticidad, la “situación”, la temporalidad y la muerte-; de tal suerte cierra con un aporte que denomina “psicoanálisis existencial” y una alusión a un posible futuro trabajo donde perfilaría en detalle una ética (Sartre, 1943,p.676; 1993, p.646) al respecto de dichas circunstancias, que como resultado del deseo, nos agobian y liberan sin tregua, en y del infierno que es nuestra relación con los demás.

2. HACIA UNA TEORÍA DEL DESEO EN RENÉ GIRARD: *MENTIRA ROMÁNTICA Y VERDAD NOVELESCA*

2.1. El espectro girardiano: entre el “deseo mimético” y el “deseo triangular”

Girard invierte la consigna de Mark Twain de que la realidad supera la ficción¹⁸: esto se cumple en su análisis del comportamiento de las subjetividades en la interacción social, dada su interpretación de la existencia de una farsa sensiblera en nuestro imaginario colectivo respecto a nuestra esencia. En ese caso, la ilusión sobre nuestro ser sería la mentira romántica y la verdad de esta sería la que nos muestran las obras novelescas¹⁹. La narrativa literaria supera la experiencia vivencial velada, pues muestra con profundidad la conducta humana que para Girard reside en la mimesis. Según él, considerando que nos equivocamos al pensarnos a nosotros mismos, tenemos que nuestra verdadera condición en su más contundente forma, visible en nuestros deseos, la encontramos en la producción romanesca desmitificadora de las grandes novelas que surge con *El Quijote* y se consolida con *Memorias del subsuelo*, tal como lo elucida en su trabajo, *Mensonge romantique et verité romanesque*. Este será nuestro texto guía para estudiar la teoría girardiana del deseo. De este libro nos centraremos en los siguientes capítulos: I. El deseo triangular; II. Los hombres serán unos dioses los unos para los otros; III. La metamorfosis del deseo; IV. El amo y el esclavo; VIII. Masoquismo y sadismo. Allí Girard analiza aquella literatura de grandes autores, que hablan desde una profunda consciencia de sí y de las circunstancias que ilustran en sus textos con maestría. Plantea que nuestras pasiones no proceden de una insubordinada independencia individual, como podrían sostener Hume, Freud o Sartre,

¹⁸ La acepción del este término que acá uso refiere a las obras conocidas como “literatura”, que proceden de la imaginación de sus autores, en oposición a las producciones de los historiadores, que se basan en hechos fidedignos. Este es el sentido con que se usa principalmente en la lengua anglosajona y al que aludía Twain.

¹⁹ A partir de la “modernidad”, creemos vivir como si fuéramos individuos autónomos, esa es la mentira romántica a la que alude Girard: la gran literatura revela esa verdad.

sino que son resultado de la dinámica gregaria en la que estamos inevitablemente inmersos²⁰. Girard considera que las más excelsas novelas de la historia, en la tendencia que va de Cervantes a Dostoievski, revelan la inextricable e intensa dinámica de las emociones humanas (Girard, 1985, p.103). Este vislumbra, en su intrincado y denunciador trabajo de 1961, que los personajes de dichas elaboraciones ficcionales, manifiestan nuestra imposibilidad de escapar de la mimesis, un fenómeno que según él ha dejado mella en nuestra evolución como ningún otro: se define como una tendencia a calcar lo que vemos a nuestro alrededor²¹. Imitamos lo que nuestros cercanos forjan y seguimos sus patrones. Dicha propensión supera todas las pretensiones “románticas” de situar el origen de nuestra conducta en nosotros mismos como seres libres.

En la fenomenología girardiana, paradójicamente, son las grandes novelas los dispositivos que exponen la más recóndita verdad de la existencia humana, rebasando así tanto a la ciencia como a la filosofía. Aquí es pertinente lo que plantea Palaver (2013): “Girard analiza la (...) creación de (...) Flaubert, Stendhal, Proust (...) y sostiene que ellos muestran(...) que los seres humanos basan sus propios deseos en los deseos de los demás, en oposición a la mentira romántica de la autonomía subjetiva²²” (p.8). Interpreto que Girard hace alusión no solo a los grandes escritores de novelas modernas, sino también a aquellos que podrían tender hacia una línea “realista”(centrada en la cruda cotidianidad humana), en contraposición a aquellos autores que son de un corte “romanticista” (uno que hace énfasis en un idealismo y abstracción fantasiosa de nuestra vivencia). Si consideramos que la ficción supera la realidad, podemos definir esta última como la mentira romántica en la que hemos vivido históricamente, pensando ilusamente que podemos vivir del amor o de

²⁰ Esta idea complementa el concepto sartreano de que “el infierno son los otros”.

²¹ Me cuestiono hasta qué punto la repetición de patrones de nuestro entorno es o no un fenómeno que se da consciente e inconscientemente. En mi interpretación puede ocurrir en los dos frentes. Girard considera que el mecanismo mimético es inconsciente y el de la imitación consciente. En ese caso, el espectro de la mimesis es más profundo, subyace al de la emulación, casi como una estructura del “inconsciente colectivo” jungiano.

²² Traducción mía. “Girard (...) analyzes the novelistic creation of (...) Flaubert, Stendhal, Proust(...) he argues that these authors (...) show (...) that human beings base their own desires on the desires of others, in contrast to the romantic lie of the autonomy of mankind”.

otros platonismos o que el deseo se da de un modo natural, innato, continuo, bilateral, dispensado: de tal delirio nos liberaría la gran literatura sobre la que insiste el francés.

En Girard, dicha caracterización de nuestra esencia, se concreta en el aspecto emulativo de las relaciones humanas, que él considera como determinante en nuestra mecánica en el mundo. Copiamos de otros nuestras directivas y reiteramos históricamente procedimientos psíquicos que se reproducen de una forma triangular en nuestro entorno: en este caso, el deseo no se mueve de manera lineal entre un sujeto y un objeto, como lo veíamos ya en Sartre, sino que se experimenta de tal modo que un “modelo” destina a su seguidor un elemento a anhelar. La lógica del mimetismo -que constituye la más relevante y universal categoría girardiana- refleja un fenómeno que no solo se puntualiza como remedo sino así mismo como ocultamiento: un doble carácter de esta dinámica social presente en nuestro devenir. En el deseo mimético (Girard, 1985, p.52) no solo duplicamos -sensata o automáticamente- formas de relacionamiento con el otro, sino que nos adaptamos y camuflamos en nuestro medio (Girard, 1985, p.20): esto con el fin de no generar un repudio-rechazo grupal, al seguir esquemas de comportamiento que no causan perturbación (tal como lo describieron Freud y Frazer al estudiar los tabús y tótems). En el deseo mimético aspiramos y buscamos aquello que nos señala un tercero. Como otros mecanismos antropológicos, Girard considera que este fenómeno ha permanecido inadvertido-oculto en nuestra autoconciencia desde tiempos primitivos. Se propone él revelar estos dispositivos de desenvolvimiento cultural: constituyen para él la “unidad” de la enrevesada y polifacética dinámica humana. Esta la encuentra en la literatura. Bajo este análisis, el deseo en el autor de *Du doublé à l'unité*, no solo explica nuestras ansias personales, sino así mismo los artilugios por los cuales se da un control social, dado que dicho dispositivo triangular crea cierta homogenización en nuestra convivencia en alteridad. El ejemplo antonomástico acá es el de Alonso Quijano con respecto a Amadís de Gaula. Sobre esta temática expone:

Quijote ha renunciado (...) a la prerrogativa (...) del individuo (...) no elige los objetos de su deseo (...) Amadís (...) debe elegir (...) El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa (...) el modelo (...). Denominaremos a este (...) mediador (...) La existencia caballeresca es la imitación de Amadís en el sentido en que la existencia del cristiano es (...) Jesucristo. En (...) la mayoría de las

obras de ficción los personajes desean con mayor simplicidad que (...) Quijote. No existe mediador, sólo (...) sujeto y (...) objeto. Cuando la «naturaleza» del objeto apasionante no basta para explicar el deseo, (...) volvemos hacia el sujeto (...) su «psicología» o (...) «libertad». (...) podemos representarlo por una (...) recta que une (...) sujeto y (...) objeto. En (...) Don Quijote, la línea (...) no es lo esencial. Por encima (...) existe el mediador que ilumina (...) el sujeto y el objeto. La metáfora (...) que expresa esta (...) relación es (...) el triángulo. (...) Quijote es la víctima ejemplar del deseo triangular, (...) lejos de ser la única. (...) el más afectado es (...) Panza. Algunos deseos de Sancho no son (...) una imitación; (...) la visión de un (...) queso o (...) vino. (...) Sancho tiene más ambiciones (...) Desde que frecuenta a Don Quijote sueña con una «ínsula» (...) Esos deseos no han llegado espontáneamente. (...) Quijote (...) los ha sugerido. (...) Estos nuevos deseos forman un nuevo triángulo cuyos vértices ocupan la ínsula (...) Quijote y Sancho. (...) Quijote es el mediador de Sancho. Los efectos del deseo triangular son los mismos en los dos (...). Tan pronto como se deja sentir la influencia del mediador, se ha perdido el sentimiento de lo real, y el juicio queda paralizado²³ (Girard, 1985, p.9).

La falsedad romántica se precisa como un movimiento de pensamiento social que gira sobre la fe de la posibilidad de la soberanía personal, el cual Girard desmiente incisivamente, enfatizando que no podemos librarnos de la incidencia del otro en nuestras vidas, pues este se encuentra presente dentro de nuestra misma psiquis. Por lo tanto, en nuestro autor el “romanticismo” no se define como una corriente cultural específica y ni siquiera-ni exclusivamente como un género literario, sino más bien como una tendencia intelectual y humana de sublimar de un modo idílico tanto al individuo como las relaciones interpersonales. Según esto, esa predisposición ha creado en nuestro devenir histórico la creencia (Girard, 1985, p.32) de que subjetiva, libre y directamente deseamos o amamos, cuando esto, en realidad, no constituiría sino un desvarío platónico: lo que de hecho hacemos es duplicar prototipos de proceder y proliferarlos incesantemente. Dicho “velo de maya” es corrido por la revelación literaria de que no somos sino resultado de un ambiente que nos subsume, y nos lleva -de un modo maquinal- a repetir diseños gremiales ancianos, o a dejarnos regir por lo que acontece en nuestra periferia, en relación al corrosivo fenómeno de la alteridad. En este sentido la tesis girardiana señala que nuestra intimidad está estructurada en base a nuestra relación con terceros²⁴. Esta situación consiste en una suerte de alienación respecto a nuestra relación con los demás (a la que hacía referencia Sartre). De tal modo, se descartan los ideales decimonónicos de un ser emancipado, que

²³ Esto recuerda el carácter complejo -turbador y envascante- del deseo humano tal como lo ilustra Sartre.

²⁴ En Girard, la intimidad subjetiva es causada por la mimesis: en nuestra más profunda interioridad, solo encontramos al otro que nos ofrece los modelos del deseo, y en consecuencia, todas las formas de existencia.

crea su propio sino en contra de los condicionamientos de un pasado dogmático-despótico, y de las acometidas contra la manumisión y la intimidad: imaginarios que paradójicamente -para Girard- se fraguaron en gran medida en la cultura francesa. Pero, así como este interesante escritor se apartó de su lugar natal, también su fenomenología de la humanidad se aleja de la afección de sentimentalistas como Hugo y Chateaubriand (Girard, 1985, p.56). Por otra parte, es paradójico que nuestro estudio de caso -tercer capítulo-, lo advertiremos en tal vez el más impetuoso de los grandes escritores de todos los tiempos, mostrando cómo un romántico consagrado también puede manifestar la profundidad del deseo. Allí comprobaremos la tesis girardiana de que en la literatura vemos reflejada - como en ningún otro lugar- la realidad humana. Verificaremos allí la certeza de la idea sartreana de que el infierno son los otros, sin dejar de tener en cuenta que es uno de los más grandes exponentes de la relación entre filosofía y literatura. Acerca de esta sugestiva discusión y debate contrastante, que a propósito de la naturaleza humana encontramos entre el talante novelesco y el romántico, nos ilustra:

Sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo. (...) la imitación más fervorosa es la más (...) negada. (...) Quijote se proclamaba discípulo de Amadís (...) El (...) romántico (...) no quiere ser discípulo de nadie. Se persuade de que es (...) original. (...) en el siglo XIX, la espontaneidad se convierte en dogma, derrocando a la imitación. No nos dejemos engañar, (...) los individualismos (...) ocultan una (...) copia (...) el odio de la sociedad, la nostalgia del desierto, (...) el espíritu gregario, sólo encubren (...) una enfermiza preocupación por el otro. Para camuflar el papel (...) que desempeña (...) en sus deseos, el vanidoso (...) apela (...) a (...) la ideología reinante. (...) Stendhal no descubre el impulso (...) de un ser realmente dispuesto a entregarse sino (...) el movimiento (...) de un Yo impotente de desear por sí mismo. (...) Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y científicismos, idealismos y positivismos se oponen en apariencia, pero secretamente coinciden en disimular la presencia del mediador. (...) son (...) esa mentira que es el deseo espontáneo²⁵ (...) defienden una (...) ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está (...) vinculado. (...) A diferencia de los (...) románticos (...) un Cervantes, un Flaubert (...) desvelan la verdad del deseo (...) el término novelesco refleja (...) por su ambigüedad, la ignorancia que tenemos respecto a la mediación. Este (...) designa (...) a Don Quijote; puede ser sinónimo de romántico, pero también (...) la ruina de las pretensiones románticas. (...) reservaremos el término romántico para las obras que reflejan la presencia del mediador sin revelarla jamás y el término novelesco para las (...) que revelan dicha presencia. El presente trabajo está dedicado (...) a estas últimas (...). El prestigio del mediador se comunica al

²⁵ Forma metafórica en que Girard revela la verdad de la condición humana. El “juego” entre los significados de lo “novelesco” y lo “romántico” es muy sugestivo, sobre todo si se considera lo que ocurre con los idiomas: *romanesque/romantique, fictional/romantic*, etcétera. Es como si se quisiera confundir al lector para al final mostrarle que la ficción está más cerca de la realidad que lo que desde antaño románticamente hemos creído, y en esto reside el fundamento de nuestra antropología, del significado y desentrañamiento de nuestro más hondo ser.

objeto deseado y le confiere un valor ilusorio. El deseo triangular (...) transfigura su objeto. La literatura romántica no desconoce esta metamorfosis (...) se aprovecha (...) de ella, pero jamás revela su auténtico mecanismo. (...) El novelista es el único en describir esta (...) ilusión de la que el romanticismo (...) hace responsable a un individuo solitario. (...) Las poéticas solipsistas (...) son (...) expresión de este rechazo. Los (...) románticos felicitan a Don Quijote por confundir una (...) bacía de barbero con el casco de Mambrino pero (...) la ilusión no existiría si (...) no imitara a Amadís (Girard, 1985, p.20-22).

De tal modo, la teoría girardiana del deseo -en relación a nuestro capítulo 1-, no se limita a una explicación introspectiva, anímica y bilateral, de una individualidad pasional con libre albedrío²⁶, en que como entidad independiente elijo en convicción lo que me hace falta. Ahora el panorama se hace al mismo tiempo más grande, sofisticado y eclosionado: el deseo también descende de un proceso tripartita, en que otro nos señala o compite el objeto que aspiramos. Al respecto es idóneo el planteamiento del filósofo Daniel Ribero (2011, Abstract):” Girard lleva hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles en su *Poética*: `El hombre se diferencia de los demás animales (...) es el ser que más tiende a imitar` (...) devolviendo al concepto de mimesis su significado (...) antropológico (...) social”. Este proceso puede multiplicarse eternamente en la vida colectiva, dependiendo de los niveles de embrollo gregario en que nos desplegamos. En este sentido, el esclarecimiento de los enigmas del comportamiento humano, recae en la observación y descubrimiento de las estrategias y vicisitudes de nuestras esperanzas y anhelos, disputas y apuros, ambiciones y desengaños, adquisiciones y frustraciones, y una colosal serie de emociones y situaciones en que nos vemos inmersos al habitar en sociedad. Ese es el centro de estudio de este escritor. En referencia a esto, es acertado lo que anota Bjørnar (2009): “Girard es ambicioso; intenta repensar los principios fundacionales de la cultura humana a partir del deseo mimético y el chivo expiatorio (...) No afirma haber encontrado la única verdad (...) pero postula una hipótesis capaz de integrar los fenómenos históricos²⁷” (p.21). Su resultado nos lleva a entender nuestra arcana dinámica, con un aporte desde la antropología filosófica de un temple y potencial inventivo que tal vez no se

²⁶ Como era tendencial antes de 1961 en los estudios sobre el deseo.

²⁷ Traducción mía: “Girard’s system is extremely ambitious as he tries to re-think the founding principles of human culture from basically two structures: mimetic desire and the scapegoat mechanism. (...) He does not claim to have found the only truth (...) but he postulates a hypothesis, capable of integrating (...) historical phenomena”.

había dado desde Freud o Foucault. También es relevante destacar que la literatura, como dispositivo explicativo de nuestra conducta, tal como la toma Girard, es mucho más antigua que la filosofía misma, llevándole una ventaja en el vislumbramiento del entendimiento humano. Homero fue antes que Platón, se pasó “del mito al logos”. Frente a la lógica oculta del deseo, desde su peculiar fenomenología brotada de la literatura, como módulo revelador de nuestra genuina condición, superior en alcance tanto a la filosofía (Girard, 1996, p.129) como a la psicología y la sociología, nos comenta:

La pasión caballerisca define un deseo según el otro que se opone al deseo según uno mismo que la mayoría de nosotros nos enorgullecemos de disfrutar. Don Quijote y Sancho sacan del otro sus deseos, en un movimiento tan fundamental (...) que lo confunden (...) con la voluntad de ser uno mismo. Se objetará que Amadís es (...) fabuloso (...) pero la fábula no tiene a Don Quijote por autor. El mediador es imaginario, la mediación no (...) Detrás de los deseos del héroe, existe la sugerencia de un tercero (...). La obra de Cervantes es una (...) meditación sobre la influencia nefasta que pueden ejercer entre sí las mentes más sanas. Si exceptuamos su caballería, Don Quijote razona (...) con mucho sentido común. Sus escritores favoritos tampoco son (...) locos: no se toman su ficción en serio. La ilusión es el fruto de (...) dos conciencias lúcidas. (...) En (...) Flaubert volvemos a encontrar el deseo según el otro y la función «seminal» de la literatura. (...) Los aspectos externos de la imitación son (...) sorprendentes, (...) los personajes de Cervantes y de Flaubert imitan (...) los deseos de los modelos que libremente se han otorgado. (...) Stendhal, insiste (...), en el papel de la sugestión (...) existe una imitación de ese deseo imaginario (...) ya que todo (...) depende en el deseo copiado, del deseo (...) modelo. (...) el mediador es un rival, suscitado (...) por la vanidad (...) Esta rivalidad entre mediador y sujeto deseante constituye una diferencia esencial con respecto al deseo de Don Quijote o (...) Bovary. (...) el mismo mediador desea el objeto (Girard, 1985, p.3-8).

Lo precedente lleva a la bifurcación del esquema girardiano de la lógica del deseo: tenemos dos posibilidades dependiendo del nivel de rivalidad (Girard, 1985, p.178) y aislamiento entre pretendiente y modelo. Por una parte, la “mediación externa”, en la cual puede haber un recorrido material y siempre uno abstracto entre aquellos, no hay riesgo de que acaezca una disputa o azoramiento, sino más bien una veneración o fervor, tal como ocurre entre Don Quijote y su ídolo. Es una figura lejana que probablemente ni siquiera es de la misma generación que la del deseante, tampoco le disputa de ninguna manera su aproximación al objeto, es más, tal vez le señala como acceder a éste más fácilmente, al menos le muestra una forma de relacionarse con el mismo; para Girard es ejemplar en este caso el personaje de Flaubert, Bovary (Girard, 1985, p.22). En situaciones de mayor cercanía (más cotidianas y menos fantasiosas), en cuanto los escalafones sociales se hacen más difusos, o donde hay una mayor confluencia de intereses en un contexto más

colindante, tenemos el surgimiento de la mediación interna: el sujeto y el modelo -de entrada, o paulatinamente- se convierten en antagonistas y terminan deseando lo mismo. Se trata de una estridencia inherente a dicha dialéctica, donde dos seres pugnan por conquistar la misma reivindicación, dentro de un espacio al que se ven reducidos. Como ya nos mostraba Sartre en su estudio de nuestra relación con la otredad, el escenario de *A puerta cerrada* nos confina a un espacio del que los actores no pueden huir: es un lugar perfecto para el desarrollo de la mediación interna girardiana, el de un infierno donde el apocalipsis no es para nada distante; dos categorías de nuestros filósofos franceses donde coinciden. Allí la inminencia de la conflictividad es innegable -una donde estamos constreñidos por la presencia de nuestros prójimos-: dicha contienda crece cuando se comprime el trayecto entre los dos candidatos. Dependiendo de la conformidad de dicha tipología mimética, o bien ya existía una concurrencia entre los adversarios, o tenemos lo siguiente: un modelo que antes se consideraba superior y que era reverenciado como talismán, deviene con el tiempo en un enemigo, en la medida en que entra a reñir el elemento querido por el otro, que poco a poco ha ganado un mayor poder. Esto podría ocurrir en el caso de un discípulo que llega en cierto momento a batirse con su maestro, en una atmósfera en que no se da una gran diferencia de edad entre ellos, o donde no la hay en absoluto (Girard, 1985, p.72). Cuando existe una gran competitividad entre dos entes, no le satisface tanto al ganador lograr poseer el objeto, como el hecho de disfrutar que su antagonista no logre arrebatárselo (1985, p.95). La revancha o el vencimiento del contrario genera mayor complacencia que la posesión del objeto del deseo. Esto puede llegar a tal punto en la confrontación mimética, que inclusive -consciente o inconscientemente- el tenedor de un objeto de deseo apetecible socialmente, puede llegar a exponer el mismo para comprobar si este realmente le pertenece, tal como ocurre en el caso de las historias del *Eterno marido* y *el Curioso impertinente*: este fenómeno constituye una sugestiva inclinación de la escuadra antropológica girardiana, que vemos manifiesta en la narrativa dostoiévskiana respecto al tema de las complicadas relaciones interpersonales, que ya habíamos planteado en nuestro capítulo inicial. Al respecto de los tipos de mediación, sostiene Girard:

No hay (...) contacto (...) entre (...) Quijote y (...) Amadís (...). Al comienzo de *Le Rouge et le Noir*, la distancia entre (...) héroe y (...) mediador no es menor que en (...) *Bovary*. (...). Es lo que distingue (...) el universo stendhaliano de los (...) que hemos considerado antes (...) la distancia (...) es lo suficientemente pequeña (...) para permitir la concurrencia de los deseos. En (...) Cervantes y (...) Flaubert, el mediador permanecía fuera del universo del protagonista; ahora está dentro (...) las obras novelescas se agrupan en dos categorías: (...) de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas (...), cuyos (...) centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. (...) de mediación interna cuando esta (...) distancia es (...) reducida (...) para que las dos esferas penetren (...) la una en la otra. No es (...) el espacio físico lo que mide la distancia entre (...) mediador (...) y sujeto. (...) la distancia (...) es (...) espiritual. (...) Quijote y Sancho están (...) físicamente próximos (...) pero la distancia (...) intelectual (...) permanece insalvable. Nunca desea el criado lo que (...) su amo. (...) la mediación de Sancho es (...) externa. No es posible (...) rivalidad (...). El héroe de la mediación externa proclama (...) la auténtica naturaleza de su deseo (...) Bovary y Léon manifiestan la verdad de sus deseos (...). En Stendhal, la imitación parece menos (...) ridícula pues ya no existe, entre (...) discípulo y (...) modelo, la diferencia que hacía grotescos a (...) Quijote o (...) Bovary (Girard, 1985, p.17).

A continuación, Girard expone el fenómeno de complicación de la estructura del deseo triangular, el cual se da a través de la preeminencia de la mediación interna sobre la externa en nuestra dinámica social: un proceso que crece paulatinamente en la producción romanesca que va de Cervantes a Dostoievski. Esta emergencia mimética nos conduce a una tendencia de lógica colectiva donde “los hombres serán unos dioses los unos para los otros” (Girard, 1985, p.53), en el sentido de que se crea una dependencia enfermiza que perjudica el bienestar de los individuos, al verse limitados por su trato con los demás. Esto indica un sentido negativo de las conexiones interpersonales (algo que ya había notado Sartre.): no es sano que nuestros semejantes devengan deidades, puesto que carecen inherentemente de esa condición y las relaciones que establezcamos con ellos no tendrán mutualidad, lo cual será causa de inestabilidad y sufrimiento. En este contexto tenemos lo siguiente: en la medida en que el objeto del deseo no puede compartirse y se incrementa el asedio sobre este (Girard, 1985, p.91), se desdibuja el acercamiento al mismo por el agotamiento de la concurrencia. Este empieza gradualmente a perder relevancia, mientras el mediador mismo -o su plural- pasa a convertirse en la entidad realmente codiciada. Dicho objeto tiende a desaparecer o a ser destruido por la confrontación y ésta última gana prevalencia, como lo podemos observar en varios casos en la novela quijotesca, donde la rivalidad denota el carácter apocalíptico de la mimesis, tal como la ve Girard. Esto procede de un núcleo de admiración o de envidia-celos de los sujetos en torno a los modelos, en el sentido de que queremos llegar a ser ellos o nos encontramos limitados por sus decisiones

e intentamos superar ese sobrevenir. Esto se asemeja a coyunturas de la historia de las religiones²⁸, donde los humanos han sido instrumentos de poder, maniobra y condicionamiento, como ocurre en particular en la tradición occidental con las dinámicas de la mitología griega clásica. Así surge una fractura colectiva, una jerarquización de las relaciones sociales donde claramente hay una inequidad de acceso a bienes y personas, lo cual ha sido un axioma desde la época neolítica hasta la actualidad, una premisa -al parecer- inalterable de la gesta humana. En escenarios como estos de inquebrantable reyerta triangular, es donde en Girard -desde su fenomenología literaria- se hacen más visibles ciertas conductas derivadas del deseo, como la vanidad stendhaliana, el “bovarysismo” flaubertiano, el esnobismo proustiano y el frenesí dostoievskiano: actitudes espinosas que determinan nuestra relación con los demás en torno a la dinámica de nuestras apetencias y aspiraciones. Este tipo de manifestaciones, reflejan el hecho de que es prácticamente imposible para el individuo mantener relaciones sanas -tanto con sí mismo como con los demás- en las circunstancias típicas de la modernidad occidental, donde se identifica el origen del disparate de la multiplicación mimética. Sobre esto es pertinente lo que formula Ribero (2014, p.252): “La teoría mimética (...) crítica a la más cara de nuestras ilusiones (...) la (...) convicción de que nuestros deseos son (...) originales y espontáneos (...) cabe imaginar que el malestar y la desdicha provienen de las trabas puestas al deseo por los tabúes”. Estas propensiones -difícilmente eliminables de nuestra condición- ilustran las formas particulares en que lidiamos con nuestro medio, esto es, la manera en que operamos nuestras pasiones en un entorno colectivo. A dichas actitudes Girard da la misma categoría que Sartre en su estudio de la alteridad daba al amor, el odio, la indiferencia y el sadomasoquismo: nos instruyen el enrevesado panorama de emociones, disposiciones y componentes de interacción en que vivimos. Sobre esta disquisición nos plantea:

al servicio de los Renal, Julien copia de (...) Rousseau el deseo de comer en la mesa de los amos (...). Stendhal designa (...) vanidad todas estas formas (...) «de imitación». El vanidoso no puede extraer sus deseos de su propio fondo; los pide a otro. (...) es hermano de (...) Quijote y (...) Bovary. (...) reencontramos en Stendhal el deseo triangular (...) el snob es un imitador. Copia (...)

²⁸ Asunto que Girard revisa en sus trabajos posteriores de corte antropológico.

al ser cuyo origen social, fortuna o chic envidia. El esnobismo proustiano podría definirse como una caricatura de la vanidad stendhaliana (...) una exageración del bovarysimo flaubertiano. (...) El snob no se atreve a confiar en su opinión (...) desea los objetos deseados por otro (...) razón de que sea esclavo de la moda (...) Bovary desea a través de las heroínas románticas (...) han destruido en ella toda espontaneidad. Debemos pedir a (...) Gautier la definición de este bovarysimo que descubre en (...) Flaubert: «Una (...) ignorancia, (...) inconsistencia (...) falta de reacción individual (...) obedecer la sugestión del medio exterior a falta de una autosugestión (...) no existe en Dostoievski amor sin celos, amistad sin envidia, (...) Se insultan (...) y (...) después, están a los pies del enemigo (...) no difiere del esnobismo proustiano y de la vanidad stendhaliana. El deseo copiado (...) tiene como consecuencias ineluctables (...) envidia (...). celos (...). odio (...) A medida que el mediador se aproxima y se pasa de Stendhal a Proust y (...) a Dostoievski, los frutos del deseo triangular se hacen más amargos (Girard, 1985, p.11, 28, 42).

2.2. El “deseo metafísico”, la “enfermedad ontológica” y el “apocalipsis dostoievskiano”

Desde esta perspectiva, observamos la posibilidad de una metamorfosis (Girard, 1985, p.79) del fenómeno que acá venimos analizando. Esta nos introduce -más allá de las estructuras triangulares y de mediación de la mimesis básica- al surgimiento del deseo metafísico. En éste se trasciende la relevancia mecánica del objeto anhelado en la lógica emulativa, y pasamos no tanto a querer apropiárnoslo sino a devenir el intermediario mismo, esto es, una tentativa de experimentar la vida apacible que el modelo tiene, al poder compensar sus pretensiones con esa entidad que para nosotros es ausente: en dado caso del deseo no-lineal, tiene preeminencia la relación sujeto-intercesor sobre aquella entre sujeto y objeto.

Acá es importante observar la influencia de Sartre sobre Girard, al recordar los procesos de objetivación de la consciencia que se dan en el deseo, de los cuales hicimos alusión en el primer capítulo, sobre todo en las relaciones interpersonales, donde hay un manejo de poder o intención de apropiarse de la libertad del otro, como en el “amor” y en la sexualidad. No excluimos de esta reflexión situaciones de subordinación del tipo amo-esclavo, que ambos señalan. También es claro que en *L'Être et le Néant* ya se habla de una característica clave del deseo: su absurdidad, la “decepción” que Girard recuerda. En la mutación fenomenológica que deriva del deseo metafísico, nos vemos imbuidos por una compleja red de aspiraciones, que ya no se conforman con la adquisición de lo ambicionado, sino que requieren de algo más incisivo: acercarse crecidamente al modelo y

en lo posible asirse su existencia misma, lo cual constituye una pretensión quimérica en donde Girard identifica el surgimiento del mal ontológico, sufrimiento causado por el fracaso del deseo, por la insatisfacción humana, característica que surge en la réplica incesante del triángulo de la mediación interna (Girard, 1985, p.91;251). Este alude a la condición elemental del “hombre moderno”, uno que ya no se satisface con nada, que no puede obtener lo que más ansía y es -finalmente- un desdichado: “¿Por qué, en el mundo moderno, los hombres no son felices? (...) porque somos vanidosos” (Girard, 1985, p.107). Rememora esto la evocación sartreana de que la vida o el humano es una “pasión inútil” con la que termina *El Ser y la Nada*. Al respecto de la postura existencialista que vemos en Girard desde Sartre, es relevante su referencia al deseo en *La Nausée* (1985, p.243). Esta reflexión coincide con la posición budista de que el deseo es origen de nuestra desgracia: el egocentrismo-individualismo y el apego a aquello que no podemos lograr -dadas nuestras limitaciones humanas- nos hace miserables. En esta ignorancia reside el fundamento del sufrimiento (inculcados por caprichos y tentaciones que queremos saciar a como dé lugar, no dejamos de penar). Tal situación es una de las grandes revelaciones de la teoría mimética fundamentada en la verdad novelesca, siendo la otra que nuestros deseos residen en el otro. Al respecto formula Girard (1985): “La psicología novelesca (...) coincide (...) con la psicología de las grandes religiones” (p.71). Ya no nos interesa tanto adquirir ese artefacto o individuo que anhelábamos en la triangulación elemental, sino que ahora se trasciende ese escenario -relativamente- simple que se ve en Cervantes y Stendhal: queremos convertirnos en el modelo mismo, nos inclinamos a antojarnos de lo que él apetezca, sea lo que sea, porque en realidad ansiamos devenir éste más que cualquier otra cosa. Al respecto plantea Girard la forma en que se da el deseo triangular:

El deseo según el otro siempre es (...) ser otro. Sólo hay un (...) deseo metafísico pero los deseos concretos (...) varían hasta el infinito. (...). La (...) intensidad (...) es variable. Depende del grado de «virtud (...) poseído por el objeto. (...) también de la distancia que separa al objeto del mediador. El objeto es al mediador lo que la reliquia al santo (...) debemos considerar un segundo lado del triángulo novelesco, el que une al mediador con el objeto deseado. (...) nos habíamos limitado a un primer lado, el que une al mediador con el sujeto deseante. (...) ambos lados varían (...) de la misma manera. El triángulo del deseo es un (...) isósceles. (...) el deseo se va haciendo más intenso a medida que el mediador se aproxima al sujeto deseante (Girard, 1985, p.79).

Es en esta instancia donde presenciamos otro clave elemento del esquema girardiano y de nuestra dura realidad: el “fracaso” del deseo. Este se da en dos niveles. Primero: la pretensión del individuo deseante de devenir el modelo o ser como él, constituye un escollo y acarrea una frustración, dado que dicha abstrusa demanda no puede lograrse por la particular distancia a la que se encuentran las dos partes, sea esta física o metafísica, lo que nos indica una mediación de tipo externa. Esto podría tener una excepción si el modelo deviene un rival y se logra superarlo, lo cual es sumamente improbable, dada la ventaja que lleva el intercesor sobre el pretendiente, lo que nos describe un caso de mediación interna. Cuando existe una competitividad entre dos o más sujetos sobre el mismo objeto en condiciones de igualdad y cercanía, tendería a no haber admiración, sino plena contienda. Segundo: su debacle también se da en una extraña circunstancia que ocurre cuando tras una prolongada y agotadora lucha, logramos poseer el objeto del deseo y acontece que de inmediato perdemos pasión por él y se diluye pasmosamente su valor y atracción; una situación que nuestro autor ha develado sagazmente (Girard, 1985, p.83). La posesión física de lo que se añoraba no garantiza un deleite definitivo del sujeto, puesto que constituye tan solo un fenómeno temporal y requiere la repetición de esa acción indefinidamente para consumarse (Girard, 1985, p.72)²⁹. En este sentido, Girard sostiene que lo que más queremos es desear como lo hacen los otros, más allá de desear tal o cual objeto, sujeto o situación específica, por ello ve la relevancia de todos estos procesos miméticos en el deseo metafísico. Esto nos reitera la existencia de un ciclo perverso que tanto Sartre como Girard recalcan como particularidad eminente del deseo humano. Este embrollado y ambiguo fenómeno, denuncia el característico e invariable revés de la condición humana, que indiferentemente a todos nuestros esfuerzos históricos, permanece impávido: tal como se da en el bovaryismo que indica el francés al descifrar el deseo en la literatura moderna. Este aspecto de la lógica del deseo, lo habíamos visto en el razonamiento que Sartre hacía en su tratado, y acá los vemos reflejado en nuestro filósofo

²⁹ No solo deseamos objetos, sino también los mismos deseos de los otros, por ello, obtenerlos no produce satisfacción. Así el deseo rebasa una dinámica material y se convierte en un fenómeno existencial quimérico, en la nada sartreana y en la debacle apocalíptica girardiana. Es allí donde este se hace un lío y un fracaso de la condición humana.

desde su peculiar visión, haciéndose así evidente cierta influencia del parisino en su pensamiento.

Así se contextualiza la transición posible del deseo triangular al metafísico, cuando dada dicha decepción (Girard, 1985, p.84), que Sartre ya había apreciado en su análisis del deseo, ante una traba a la delectación del mismo, alcanzamos un escenario -existencialista- en que, frente al impedimento al resarcimiento de nuestras ínfulas, llegamos a la enfermedad ontológica (Girard, 1985, p.137). Lo anterior se caracteriza por una ausencia de ser, una nada, una crisis vivencial en que debemos enfrentar la contingencia de nuestra vida y darle una significación que surja de nosotros mismos y no de algo externo: es la revelación de que no podemos cumplir nuestros deseos, que estos solo constituyen fantasías que no pueden realizarse y que la supuesta posibilidad de lograrlas no es sino una mentira romántica que históricamente se ha generado en nuestra civilización³⁰. Transitamos así de un deseo común, superficial y fácilmente saciable como el de la sed, a uno que no podemos atrapar dado su carácter etéreo, como aquel de querer convertirnos en nuestro ídolo, lo cual no conseguiremos jamás pese a todo nuestro incasable brío. Aquí vemos una influencia clara de Sartre, un tono sentimental que describimos en nuestro primer capítulo. Frente a este vacío Girard tiene una actitud más optimista, espiritual y religiosa, de respuesta opuesta a una más fatalista o cruda, materialista y de corte ateísta, como es la del existencialista. En todo caso, los dos se preocupan tanto por una crítica como por una ética de nuestra conducta, muy pertinente para el manejo del deseo, dado que este básicamente es el origen de la conflictividad y de la desventura humana. Sobre este asunto es pertinente una cita donde el autor establece las diferencias entre un deseo trascendental y uno básico:

En el deseo, lo «físico» y lo «metafísico» varían siempre a expensas el uno del otro. Esta ley. (...) explica (...) la desaparición progresiva del placer sexual en los estadios más agudos de la enfermedad ontológica. La «virtud» del mediador actúa sobre los sentidos como un veneno (...) que paraliza (...) al héroe. (...) Bovary sigue conociendo el goce (...) su deseo no es muy metafísico. El placer ya es menor en los vanidosos de Stendhal. (...) nulo en (...) la conquista, suele reaparecer cuando la virtud metafísica se ha evaporado. En Proust, el placer ha desaparecido (...) En Dostoievski, ni siquiera se habla de él. (...) las propiedades físicas del objeto sólo desempeñan un papel secundario. No son ellas las que suscitan el deseo metafísico(...) No es (...) la ausencia de

³⁰ En la perspectiva girardiana, todo lo nuestro viene del otro. No existe otra posibilidad de vida: la mimesis es la fibra de la cultura; los deseos llevan necesariamente al conflicto.

goce físico lo que decepciona al héroe stendhaliano o proustiano cuando posee finalmente el objeto de su deseo;(…) Carrasco (...) se arma caballero para devolver al desdichado hidalgo su salud (...) pero se empica en el juego antes (...) que Don Quijote lo haya desarzonado. «No hay otro mayor (loco) en el mundo que mi amo -observa el escudero de Sansón- (...) pues porque cobre otro caballero el juicio que ha perdido, se hace el loco, y anda buscando lo que no sé si después de hallado le ha de salir a los hocicos.» (Girard, 1985, p.82; 91).

Tenemos entonces que el deseo metafísico, no solo se constituye como un empeño de devenir el modelo más allá de alcanzar lo que este posee: además de ello, ocurre que el sujeto aspirante quiere conseguir ese objeto de la manera más similar posible a la que presenció en su mediador. No se satisface con los fines, sino que requiere así mismo de los medios; en este sentido se imita no solo el deseo y destino del mismo, sino también el *modus operandi* a través del cual éste se adquirió. Lo precedente nos señala el carácter obsesivo y marchito que puede tener el deseo, y el modo en que nos lleva a la decadencia ontológica de la sociedad moderna, de la que habla Girard, considerándola como una “trascendencia desviada” (1985, p.260)³¹, puesto que no es un dispositivo que nos lleve a un estado humano más prospero (1985, p.58), sino a un atolladero, dada la crisis que el deseo de apropiación³² mimética ha causado. Al respecto es pertinente lo que dice Williams (2000): “mediación, rivalidad, resentimiento, envidia y vanidad; asuntos discutidos en el argumento de Girard de que el concepto romántico de un deseo espontáneo es ilusorio³³” (p.31). La revelación de esta circunstancia se ha plasmado -como en ninguna otra manifestación humana- en la producción novelesca, por lo cual es allí desde donde extrae la antropología que nos define.

Desde el bosquejo previo, nos transporta Girard a una exposición del deseo mimético como una dialéctica amo-esclavo (Girard, 1985, p.90), que se determina por la interacción intersubjetiva, en especial, en referencia a las dinámicas de subordinación y dominación, lo que pasa por los vicios, chascos y desavenencias características del deseo. No solo ocurre que las discrepancias, falta de reciprocidad y manejo del poder entre seres, nos lleva a que se configure una lógica de supremacía y sometimiento, lo cual es un fenómeno común en

³¹ Cerca de la Conclusión del trabajo acá analizado, su autor anuncia el desenvolvimiento de la verdad novelesca frente a la mentira romántica.

³² Tendencia a querer adquirir lo que creemos que el otro desea.

³³ Traducción mía: “Mediation (...), rivalry, resentment, envy, and vanity are discussed in the course of Girard's argument that the romantic concept of a spontaneous desire is illusory”.

la humanidad: también puede interpretarse esta alegoría girardiana de modo que el deseo mismo se configura como “señor” en relación con las personas, y estas se convierten en su “plebeyo”, dado que tendencialmente nos vemos tentados y apresados por nuestros anhelos, inclusive a puntos enfermizos donde perdemos nuestra autonomía y dignidad. Somos humillados por el deseo, este nos induce a situaciones denigrantes y perjudiciales como el masoquismo y el sadismo, nos rebajamos como seres humanos por dejarnos llevar de la avidez. En Girard este fenómeno se plasma en nuestra relación con el otro: los deseos se materializan a través de personas concretas en nuestra vida, en ese sentido hay un dominio de mi interioridad por parte de los demás. Lo anterior se hace factible en la compleja red social que habitamos desde la “modernidad”: tiempos occidentales donde cada vez son más difusas y confusas las relaciones entre individuo y colectividad; caemos en situaciones patológicas en que tendemos a ser sometidos o a subyugar, en una búsqueda de preponderancia, que nos aleja de la posibilidad de morar cordialmente. La propensión al conflicto es un fenómeno tan primitivo como básico de la existencia moderna y postmoderna³⁴, de la vida citadina y urbana, de la deshumanización reinante en nuestros tiempos a causa de la automatización que deviene del avasallamiento del espíritu por parte de la tecnología y el capital. En este contexto, el deseo, como fenómeno subjetivo y masivo renuente a ser eliminado y tendiente a la reproducción mimética, se presta para el surgimiento y afianzamiento de relaciones de poder donde la manipulación y la tergiversación se hacen reinantes: las pasiones y ansias de algunos se encuentran encadenadas, otros logran controlar su cotidianidad y asirse de aquello que nutre sus egos. Tal como ocurre en la mayoría de relaciones interpersonales, hay una predisposición malsana en que no se construye una avenencia, sino más bien una opresión y alienación del otro: sucede que al verse supeditada una persona por un nexo no-recíproco con un tercero, se ve soslayada su integridad individual, y este fenómeno se multiplica a escalas imperecederas a través de la imitación a la que alude Girard, donde la violencia extrema actúa como mecanismo de resolución. Con lo anterior podemos entender tramas de nuestro

³⁴ Al respecto ver el trabajo de Girard, *Achever Clausewitz* (2007), donde se estudian los efectos de una violencia generalizada llevada a los extremos.

trato con la otredad, como los celos, el resentimiento, el egoísmo, la hipocresía, la inautenticidad, la discriminación y demás formas de ser que hemos venido apuntando en nuestro estudio del deseo, que finalmente muestran las debacles de las conexiones interpersonales conflictivas: habitual situación del mundo actual y “civilizado” cuyo origen Girard identifica en la dispersión, caotización y replica inevitable de la mediación interna. Sobre este asunto es contundente su aporte: “La verdad profunda de lo moderno reside en la mediación interna” (Girard, 1985, p.87).

Dentro de este bosquejo filosófico, nuestro multidisciplinar escritor nos revela otra muy relevante particularidad del deseo mimético en su reproducción a partir de su proliferación anárquica: la “mediación recíproca” -la cual puede ser doble, triple, y así sucesivamente dependiendo del caso-. En ella los sujetos deseantes de un triángulo específico, devienen mediadores de opuestos o sucesivos triángulos, y los modelos se transforman en discípulos de otros y así cíclicamente-en espiral hasta donde alcance el poder ecoico. También ocurre que se invierte o duplica la dinámica de un triángulo en particular, pasando el mediador a desear lo que el sujeto anhela, y viceversa: transita el modelo a ser discípulo de su sucesor y lo contrario. Se trata de la inclinación a una propagación del fenómeno de la emulación: los líderes de cierto esquema se convierten en seguidores de otros y al revés, ahora se da en circunstancias más arduas que las primeras que expusimos, al circular de la mediación externa a la interna, y de triángulos individuales definidos y separados a contextos de múltiples espirales intercalados. Esto puede acaecer entre sujetos involucrados en los mismos triángulos miméticos -cuyas relaciones se alternan-, o entre estos y los individuos de otros esquemas cercanos, y pueden o no duplicarse en su entorno, dependiendo de la situación concreta en que tengan lugar. Lo anterior denota el eminente carácter endémico de la mimesis (“La naturaleza contagiosa del deseo metafísico es un punto capital de la revelación novelesca” (Girard, 1985, p.98)). Acerca de este manifiesta: “La estructura triangular empapa los menores detalles de la existencia cotidiana (...) en el origen de un deseo siempre existe el espectáculo de otro deseo, real o ilusorio” (Girard, 1985, p.92). Este se define por la tendencia dentro de una situación grupal a lo siguiente: en la medida en que unos sujetos se aproximan a

determinado objeto del deseo, tienden los demás también a ambicionarlo, lo cual se constituye como un arquetipo reiterativo de comportamiento, no porque ese objeto sea muy deseable *per se*, sino simplemente por la proclividad de ver como otros lo hipan (ver nota 15). Lo precedente lleva a pensar que este objeto es digno de ser adquirido, y a querer hacer lo propio; casi automáticamente y sin raciocinio, se tiende a imitar lo que colectivamente se observa y se atestigua; se multiplican así los patrones del clan a nivel macro. Esto denota la predisposición humana a copiar lo que ve a su alrededor, a seguir los estándares de sus próximos, a considerar lo que ellos desean o poseen como aquello que necesitan: un profundo discernimiento antropológico girardiano que consciente o inconscientemente nutre esencialmente nuestro devenir histórico.

A este punto es pertinente señalar que esta teoría del deseo, se sustenta en la existencia de una duplicidad del mismo: un deseo determinado no ocurre de manera autónoma, sino que le antecede un deseo preliminar, sea este histórico o ficcional. En este sentido no hay “generación espontánea”: siempre habrá un factor externo que hace surgir en un individuo la necesidad de adquirir algo que -supuestamente- le hace falta, de modo que no se encuentra solo en esa lógica, sino que está estructuralmente determinado por los demás. Así, sobresale la alteridad del deseo sobre las preferencias individuales, cual es la tesis girardiana de que no somos independientes en lo que anhelamos, sino que nuestra relación con los otros nos fija tanto en lo público como en lo más íntimo, lo cual se ve ejemplificado en la literatura moderna que se dilucida en su investigación. Esta dinámica tiene repercusiones contendientes cuando dos o más seres quieren lo mismo y no pueden participarlo, y después, paso a paso y caso por caso, se va enmarañando la situación colectiva en su nivel mimético, hasta el punto donde presenciamos el surgimiento de un apocalipsis dostoievskiano (Girard, 1985, p.259).

Lo anterior se da cuando los habitantes de una comunidad buscan la satisfacción de sus deseos y fracasan, lo que es consecuencia de una insuficiencia de esos objetos añorados o de la posibilidad de compartirlos. Esto se da de modo semejante a los procesos biológicos descritos por Darwin, existe una confrontación donde la prioridad de los seres es hallar estrategias para sobrevivir en un contexto de crisis. Se trata de una realidad muy

común de la naturaleza, donde nuestras pretensiones y ambiciones se ven ataviadas, dado que la codicia y duelo llegan a niveles muy altos. Se forja un círculo vicioso en torno a la alteridad, que no nos deja escapar de la búsqueda contante de lo que nos hace falta, a excepción de que logremos trascender esta coyuntura, lo cual solo escasamente se da en la dinámica humana. Este fenómeno ya lo describía a su modo Sartre y lo reitera Girard al manifestarnos el carácter infeccioso del deseo³⁵:

El deseo metafísico es eminentemente contagioso. (...) vemos a los amigos de Don Quijote simular la locura para curar a su vecino (...) se lanzan a perseguirlo, se disfrazan, inventan mil hechizos y se elevan (...). hasta (...) la extravagancia en la que les ha precedido el héroe. (...) Cervantes quiere (...) mostrar que Don Quijote esparce en torno a él la enfermedad ontológica. El contagio, manifiesto en (...) Sancho, extiende sus efectos a todos los seres frecuentados por el héroe y sobre todo a los que escandaliza o indigna su locura. (...) Las posibilidades de contagio se multiplican. Se imita al imitador por excelencia; la obra que denuncia el deseo metafísico (...) se convierte en su mejor aliado. (...) La naturaleza contagiosa del deseo metafísico es un punto capital de la revelación novelesca. (...). Va siéndolo cada vez más a medida que el mediador se aproxima al héroe. (...) contagio y aproximación constituyen un único e idéntico fenómeno. Aparece la mediación interna cuando se «pilla» un deseo próximo (...) por simple contacto con un sujeto infectado (...) En (...) la mediación, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar. Mediador sin saberlo, es posible que (...) sea incapaz de desear espontáneamente (...) se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo (Girard, 1985, p.90).

2.3. Conclusión: el sadomasoquismo y otros efectos nefastos de la metamorfosis del “deseo ordinario”

En este sentido, el autor de *La Violence et le Sacré*, avanza en su diseño del deseo, al mostrarnos que además de las tendencias enclenques que surgen de este en su característico fracaso -esnobismo, bovarysismo, vanidad y frenesí-, se presenta en el espectro mimético el fenómeno de sadomasoquismo: este se refleja decisivamente en las relaciones interpersonales bajo la estructura triangular, y está caracterizado por una pauta ensortijada de nuestra conexión con la otredad. Se constituye esta debilidad de la conducta social, como una de las consecuencias aciagas de la transmutación metafísica de nuestros anhelos, en su complicación a través del tiempo. Se trata de la afición a llevar a un extremo anómalo la dialéctica amo-esclavo, donde o bien nos entregamos por completo al designio

³⁵ Sobre esto alude Solarte (2012, p.102): “Girard propone el mal ontológico como clave de interpretación (...) del Quijote (...) creando la paradoja de que la denuncia del deseo metafísico multiplique las posibilidades de contagio”.

del otro y nos hacemos daño a través de la humillación, o nos situamos en el papel de verdugos al querer sujetar al prójimo y subyugarlo a nuestra voluntad, perjudicando su integridad y de paso la nuestra propia. Esto puede darse unilateralmente -cuando se limita a un comportamiento individual no correspondido- pero también bilateralmente, cuando dos sujetos se sumergen en esa lógica y crean una dependencia que los aniquila, dado ese contraproducente trato con el deseo. En ambos casos, donde una tendencia es el anverso de la otra, vemos reflejado el fiasco del deseo, dado por su insaciabilidad, cual es el carácter básico de la condición humana, como hemos venido observando. Sucede que -finalmente, tras un esfuerzo- al poseer el objeto codiciado -si es que lo logramos-, perdemos la pasión que teníamos por el mismo y nos vemos empujados al ciclo del deseo al que hemos aludido. En este entorno, surge en la antropología girardiana de la imitación, el fenómeno del “obstáculo”: en dicha coyuntura, ya no se busca un modelo, sino un eje existencial que nos limite y nos excuse de ser libres y responsables, de modo que no lleguemos a experimentar nunca directamente -al no poder ostentar nuestro empeño-, la enfermedad ontológica causada por el deseo malogrado. El pretexto allí será la presencia o intromisión del otro, tal como lo hace el sádico y el masoquista. En este caso, el modelo se convierte en impedimento, pues no permite acceder al objeto del deseo. Esto ocurre bajo una circunstancia en que el valor de este último deviene del acercamiento que el otro tiene sobre él. Es así es como surge la rivalidad.

En el “masoquismo-sadismo” (como propone denominarlo Girard, pues considera en nuestro ciclo del deseo, primero viene el masoquismo y luego el sadismo), la mimesis brota del impedimento y no al contrario, como ocurría en el deseo ordinario (un dispositivo más básico: ni abstruso ni recíproco ni caótico). En ese caso, el deseo metafísico se ha desarrollado a su nivel más álgido. Este conduce siempre al apocamiento, la dilación y -principalmente- al desencanto: es la marca del apocalipsis dostoiévskiano, la denigración de la vida de hombres y mujeres. Esto se refleja cabalmente en dichas dos tendencias existenciales primordiales de la relación con nuestros contemporáneos, en las sociedades modernas y postmodernas. Se trata de un manejo fundamental del poder interpersonal, en el cual no hay un beneficio equitativo en los participantes; es una forma perversa de

mímesis más común de lo que convencionalmente se cree. Dentro de ella está incluida su línea erótica-sexual que, si bien es la más popular, en realidad es tan solo una particular manifestación de muchas de su estructura (Girard, 1985, p.167-168). Aquí, con una influencia sartreana, señala que el factor existencial del sadomasoquismo prevalece frente a su aspecto concupiscente, y que por ende, primero se ubica el deseo humano como fenómeno psíquico que fisiológico, como veíamos en el capítulo 1. En ese sentido, nos muestra que se trata de una forma de relacionamiento gregario -donde el poder está en juego y que no dista mucho de la dialéctica hegeliana amo/vasallo- y no simplemente de una tendencia de los encuentros sexuales como habitualmente se considera. La prevalencia del aspecto psíquico del sadomasoquismo sobre el sexual está aclarada tanto en la teoría sartreana como girardiana del deseo. Al respecto plantea Girard contundentemente sobre el carácter ilusorio del deseo y su relación con dichas tendencias:

Experiencias sucesivas han enseñado al amo que los objetos, si se dejan poseer, carecen de valor. (...) se interesará por los objetos cuya posesión le vetará un mediador implacable. (...) busca el obstáculo insuperable (...) El masoquista (...) no es (...) más que un amo hastiado (...) al que un constante éxito (...) decepción, lleva a desear su propio fracaso; sólo este (...) puede revelarle una divinidad auténtica (...) el deseo metafísico (...) conduce a la esclavitud (...) a la vergüenza. Si (...) se hacen esperar (...) el (...) sujeto (...) se esforzará en acelerar su aparición (...) precipita (...) su destino (...). En el deseo «ordinario», la imitación engendraba el obstáculo; ahora, es el obstáculo quien engendra la imitación. El dominio acaba en el masoquismo, pero la esclavitud (...) conduce más directamente a él. (...) la víctima de la mediación interna (...) cree adivinar una intención hostil en el obstáculo (...) que le opone el deseo de su mediador. (...) se indigna (...) pero (...) cree merecer el castigo que se le inflige (...) parece (...) legítima pues se considera (...) inferior a aquél cuyo deseo ha copiado. Obstáculos y deseos (...) sirven (...) para reduplicar el deseo (...) confirman la superioridad del mediador. De ahí a elegir el mediador, no en virtud de las cualidades (...) que nos parece poseer sino del obstáculo que nos opone (...) con (...) facilidad cuanto más se desprecie el sujeto a sí mismo. Ya en el deseo «ordinario», el sujeto no hacía nada que (...) no debiera volverse contra él, pero (...) no percibía (...) relación entre sus desdichas y su deseo. (...)El sadismo es la inversión «dialéctica» del masoquismo (...) mártir, el sujeto (...) decide hacerse verdugo. Ninguna teoría (...) ha conseguido mostrar (...) esta inversión. (...) las dificultades se desvanecen en la concepción triangular del deseo. En (...) la actividad erótica, el masoquista interpretaba su propio papel y mimaba su propio deseo; el sádico (...) interpreta el papel del mediador (...) todas las víctimas del deseo metafísico intentan apropiarse (del ser del mediador imitándolo) (Girard.1985, p.160).

En el masoquismo-sadismo, nos relacionamos con los demás a través de mecanismos de supeditación y manipulación transgredida: se denota en ello el desengaño del deseo en su manifestación metafísica. Girard advierte los circuitos miméticos de este fenómeno y lo descifra plenamente al no limitarse a su estructura lineal como era el acercamiento a este

fenómeno en el pasado, sino centrándose en la directriz triangular, en la cual revela en el deseo su sentido siniestro como dinámica de sujeción. El masoquismo procede del dolor humano y no concibe al deseo como fin en sí mismo, por el contrario, lo busca como un placer que sabe de antemano le será fallido. Así tenemos que el masoquista busca confinarse a aquel a quien se rinde, para poder ceñirse a la desilusión y despreciarse a sí mismo; desconfía de su ser y busca su propia tribulación, y al victimizarse hace factible su supervivencia al interior de la dinámica del deseo, la cual no concibe de otra manera: necesita quien le haga sentirse débil y así auto-justificar su perfidia. Este tipo de individuo -víctima del deseo en los “estadios inferiores de la mediación interna” (Girard, 1985, p.162)- rastrea cierta divinidad en el obstáculo que se auto-designa, incapaz de autonomía e influenciado por una entrega humillante a alguien que mancilla su persona, donde deposita su identidad. Al final, saldrá decepcionado por su vacío íntimo. Entretanto, su contrapartida -el sádico, “dorso del masoquista” (Girard, 1985, p.160)- en este tipo de deseo triangular, pasa de ser un seguidor a ser el mediador mismo, pero en este caso, se trata de una estructura donde el poder del triángulo imitativo reside exageradamente en su ser: jadeante de ser torturado, se hace perseguidor y dominador del otro, como modo de desahogo de sus frustraciones. Pero al final su ilusión de mando también deviene falsa, pues reside en una abstracción y no en una adquisición real: éste -como el masoquista- quisiera trascender al asemejarse a su mediador, pero lo hace por medios inversos. Sin embargo, al lograr su objetivo, pierde su poder al ver la consciencia del otro. En ambos casos, el carácter fallido del deseo deviene de la ausencia de una mutualidad y -más bien- de la supremacía de una lógica desigual, en que es inversamente proporcional lo que gana una parte frente a la otra. No se trata de una conexión que genere empatía y concordia, sino su reverso: allí mora su claro perfil malsano.

Son -para concluir- estas dos manifestaciones, tendencias decadentes de expresión del deseo, donde hay un conocimiento previo de que su resultado será estropeado y que su condición inicial no será superada: en la literatura y en la historia este desengaño se ha acentuado con la escalada de la “modernidad”, y por eso, si bien puede apreciarse desde Cervantes, en realidad su apogeo lo encontramos en Proust y Dostoievski, dado el

paulatino crecimiento del apocalipsis del deseo a través de la evolución mimética humana. Al respecto, considerando toda pretensión gregaria como inevitablemente destinada al sadomasoquismo, aclara Girard que el deseo metafísico es contradictorio, pues da placer y sufrimiento al mismo tiempo (Girard, 1985, p.77, 108 y 165). Es en el retruécano donde radica el sentido de la existencia. Dicho dispositivo y su articulación con la verdad novelesca, develan que la vida misma es ambigua y que ahí reside su secreto. Ni el masoquismo ni el sadismo buscan realmente el daño de quienes lo portan o de otros, sino que se usan dichas estrategias como un medio para acceder a una experiencia más trascendental que su propia voluntad o consciencia, la cual no logra penetrar -desde su independencia individual- en un sentido profundo de su vivencia. Se trata en este caso de sujetos subordinados que no logran desear espontáneamente y lo hacen entonces a partir de su mediador, que es su amo y ellos sus esclavos. Algo más que anota Girard del masoquismo-sadismo, es que dichas actitudes son modos de lidiar veladamente con el deseo, dentro de una conducta de anormalidad, puesto que la mayoría de personas no tiene el valor de enfrentarse directamente y auténticamente a sus pasiones y empeños (Girard, 1985, p.165). Cuando estos fenómenos ocurren en un dúo de sujetos que se vinculan por alguna relación de poder, sucede que el mediador y la pareja son la misma entidad: así se centra en algo que tiene proximidad y lejanía simultánea y que se define como pleno deseo metafísico. Otra característica neta del sadomasoquismo, es que este busca que nunca se sacie el deseo, porque entonces el mediador perdería su carácter omnipotente y toda la empresa disiparía su ser, así que procura conservarse para concebir una idea falsa de la experiencia del deseo: no anhela el dolor sino la presencia -casi obligada- del mediador a través de ese vicio que genera el uno al otro, donde ninguno es libre sino encadenado al ciclo infinito y deslucido que hemos descrito. Estas dinámicas son resultado de la repulsión del laberinto producido por la actividad mimética, son secuelas de un masoquismo o sadismo previo, así que no son deseos francos, sino causados por un factor externo, como sostiene Girard (1985, p.17). En este caso, se presencia cómo el novelista se acerca más a la verdad que los terapeutas, quienes con “métodos de poca intuición” (Girard, 1985, p.165), intentan diagnosticar la enfermedad humana sadomasoquista, pero quien la revela

realmente es el literato, el cual hace esfumar los límites entre demencia y normalidad (Girard, 1985, p.72). Al respecto de la relación entre masoquismo, mimesis y mal ontológico, plantea:

El masoquista juzgará a los demás (...) según la perspicacia que le parezcan demostrar (...): se desviará de los seres a los que inspire afecto (...) se aproximará (...) a los que le demuestren (...) que no pertenecen, como él, a la raza de los malditos. Somos masoquistas cuando elegimos el mediador no en virtud de la admiración que nos inspira sino de la repugnancia que le inspiramos (...) todo deseo metafísico tiende al masoquismo porque el mediador siempre se aproxima y (...) es (...) incapaz de curar el mal ontológico; se limita a ofrecer a la víctima el medio de anticipar la evolución fatal. Todo deseo metafísico camina hacia su propia verdad y (...) la toma de conciencia de esta (...) por el sujeto deseante; existe masoquismo cuando el sujeto entra por sí mismo en (...) esta verdad (...) Toda aproximación del mediador es (...) masoquismo. El paso de la mediación externa a la (...) interna tiene (...) un sentido masoquista. Descontentos (...) los hombres, (...) buscan un mediador activo que los desgarrar (...). Cualquier esclavitud está próxima del masoquismo (...) éste se apoya en el obstáculo que nos opone el deseo de un rival: (...). El masoquismo revela (...) la contradicción que sustenta el deseo metafísico. El apasionado busca lo divino a través del obstáculo (...) Este sentido metafísico (...) escapa a (...) psicólogos y psiquiatras. Sus análisis (...) se sitúan a un nivel de intuición muy inferior. Se afirma (...) que el sujeto desea (...) vergüenza (...) humillación (...) dolor. Nadie ha deseado jamás tales cosas. Todas las víctimas del deseo metafísico, incluidos los masoquistas, ambicionan la divinidad del mediador y (...) aceptarán, (...) la vergüenza, la humillación y el dolor (Girard, 1985, p.162-165).

Así, y siguiendo nuestro hilo conductor, tenemos lo siguiente: tanto con la decadencia de los anhelos recónditos refractados en el bovarismo, la coquetería, el esnobismo y la vanidad, como en el sadomasoquismo, vemos el surgimiento de la tendencia anárquica de la conducta humana bajo el crecimiento inusitado de la mediación interna, recíproca y del deseo metafísico. Su derivación es la complicación de las interacciones a tal nivel, que se concluye con una “crisis mimética”, la cual es el efecto del afán de los émulos de apropiarse del ser del otro en un nivel masivo. Las parejas sujeto-modelo se convierten en disputadoras, en una concurrencia cuasi-patológica frente al objeto ambicionado, el cual tiende a eclipsarse, dando preeminencia a la confrontación frente a lo que supuestamente se ansiaba en un principio. Esto deriva en una situación en que, a medida en que se “modernizan” las sociedades históricamente, se van enredando exponencialmente unos deltas imitativos con otros, y las circunstancias del conflicto resultan en un fenómeno que obtiene un porte global. Lo previo ha tendido a resolverse a través de los siglos con la “violencia sagrada” del “chivo expiatorio”, trama que nuestro filósofo despliega en sus trabajos posteriores, al llevar el tema de la mimesis a dimensiones macro-antropológicas. Sobre esto expresa Díaz (2010): “Para Girard, la cultura está

sustentada sobre la violencia (...) del carácter mimético del deseo (...) cuando esto sucede en gran intensidad (...) se borran las diferencias y (...) amenaza (...) la autodestrucción” (p:77). Al respecto del desenvolvimiento de esta tendencia plantea:

El relato de *Altisidora* es una alegoría (...) a Don Quijote (...) al igual que (...) *El Curioso impertinente*, esta historia parece fuera de lugar en la novela (...). No se entiende la relación que une la sublime locura caballeresca con la sórdida pasión de los jugadores (...). Esta reacción (...) aclara perfectamente la teoría metafísica del deseo y el paso (...) de la mediación externa a la (...) interna (...) afirma (...) la unidad del deseo triangular. Todo deseo según el otro, por (...) inofensivo que nos parezca (...) arrastra (...) a su víctima hacia las regiones infernales. A la mediación solitaria y alejada de Don Quijote sucede la doble mediación. Los jugadores (...) nunca son menos de dos, pero su número puede incrementarse indefinidamente. (...). De doble (...), la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede (...) afectar al conjunto de la colectividad (...) el juego rápido de las palas «de fuego» simboliza la (...) aceleración del proceso metafísico cuando se llega a las «puertas» del infierno (...) estadios últimos de la mediación. La fuerza (...) de la ilusión se incrementa a medida que el contagio se extiende y que el número de las víctimas aumenta. La locura inicial crece (...) se refleja en todas las miradas (Girard, 1985, p.96).

En la fenomenología girardiana, el carácter mimético es el lugar común de nuestras conductas: su interés en la obra acá tratada -al contrario de los estudios de crítica literaria- no es encontrar las diferencias presentes entre las grandes producciones narrativas, sino, por el contrario, su “unidad novelesca” -aquel profundo factor que comparten-: paradójicamente, este tipo de creaciones, son las que revelan la eternamente buscada verdad de la condición humana, asunto respecto al cual tanto la ciencia como la filosofía se quedan cortas. De esta revelación girardiana, podemos deducir con mayores elementos cómo se da nuestra identidad y relación con los demás, con lo cual estamos en capacidad de plantearnos mejorar las conexiones que tenemos tanto con nosotros mismos, como con los seres que nos circundan en nuestra cotidianidad. Sobre esto esboza Girard en alusión al aporte de la literatura para entender al deseo:

Las formas más diversas del deseo triangular se organizan en una estructura universal. No hay un solo aspecto del deseo que, en cualquier novelista, no pueda ser relacionado con otros (...) de su obra y de todas las obras. El deseo aparece (...) como una estructura dinámica (...) de un extremo a otro de la literatura novelesca. Es posible comparar esta estructura a un objeto que cae por el espacio y (...) se modifica incansablemente gracias a la velocidad (...) Los novelistas (...) describen este objeto tal como se ofrece a sus miradas. (...) no hacen más que sospechar las metamorfosis que acaba de sufrir (...) No siempre ven las relaciones entre sus (...) observaciones y las de sus antecesores. La tarea de dilucidar (...) corresponde a una «fenomenología» de la obra novelesca. Esta (...) no debe tomar en consideración las fronteras entre las diversas obras. Pasando de una a otra con absoluta libertad, intenta acompañar el mismo movimiento de la estructura metafísica; (...) establecer una «topología» del deseo según el otro (Girard, 1985, p.89).

Girard -con un característico estilo de análisis filosófico paradójico (de antitéticos o de oposición)-, al hacer referencia al deseo mimético del tipo de la mediación interna y sus emanaciones, termina aludiendo a otro fenómeno básico del conflicto humano con el que también ultimaba Sartre: el aborrecimiento (una de las actitudes fundamentales de la relación con el otro que este enunciaba). Así nos lo expone: “sentimiento desgarrador formado por (...) veneración (...) y (...) rencor (...) Sólo el ser que nos impide satisfacer un deseo que (...) nos ha sugerido es (...) objeto de odio. El que odia se odia (...) a sí mismo, a causa de la admiración secreta que (...) oculta” (Girard, 1985, p.17). Tal vez no solo puede uno odiar a otro o a sí-mismo, también puede proyectarse ese sentimiento sobre una situación de la vida que nos genera frustración, desengaño, desidia, o inclusive, puede odiarse la vida misma, la existencia, como a veces hacía Roquentin, el personaje de *La Nausée*. Desde lo anterior, a modo conclusivo, podemos visiblemente hacer una analogía y fusión de las posturas de nuestros dos lanzados pensadores, frente al arduo fenómeno de la alteridad en torno al deseo. Así llegamos a comprender desde dos ámbitos diferentes -uno literario-antropológico y otro fenomenológico-existencial- una misma circunstancia, lo cual resulta muy interesante desde nuestra postura interpretativa: una de carácter holístico, que nos facilita descifrar dicho hermético prodigio en la dinámica colectiva de una manera integral, eficaz y terminante. Al examinar la cita anterior del intelectual fallecido el año pasado, podemos reformular la temática de las relaciones de pareja que Sartre dilucidaba, la cual constituye uno de los paradigmas más complicados del discernimiento del deseo. Notamos acá como Girard hace un gran aporte a partir de las contribuciones del parisino. Como lo descifro, nos hace discrepar la manera en que, en el odio surgido tras un rompimiento amoroso, puede identificarse a quien rompe el compromiso dentro de la mimesis triangular no solo como sujeto deseado, sino así mismo -en una situación de conflicto- como mediador (Girard, 1985, p.98). Este último tiene la particularidad de impedir acceder al objeto del deseo al que él mismo incitaba; otra más paradójica situación (Girard, 1985, p.37). Se trata de un horizonte un poco encriptado, que al ser descubierto da muestras de las liosas contingencias del deseo, donde podemos totalizar constructivamente las perspectivas de nuestros filósofos.

Desde esta panorámica, interpretamos las dos gamas del deseo mimético -mediación externa y mediación interna- como equivalentes a las dos actitudes de comportamiento con el otro que veíamos en Sartre: en las primeras se desarrollan o bien tendencias como el amor, la admiración y la devoción, o una suficiente distancia que impide la confrontación directa y destructiva; situaciones positivas para la vivencia humana, pues generan posibilidades de una experiencia armoniosa o no-violenta de la existencia. En las segundas, vemos un espectro de las relaciones con nuestros cercanos, donde presenciamos tendencias como el rencor, la indiferencia, la pelusa y el sadomasoquismo: condiciones negativas en la dinámica personal y social, pues damnifican la tranquilidad de los sujetos que las sienten. Estos componentes, que los dos pensadores conciben como básicos en las conexiones humanas, son interdependientes; conforman el “yin y yang” de nuestra identidad y circunstancia (se mueven como un péndulo en el ciclo del deseo): dos caras de la misma moneda que constituye nuestra vivencia en el mundo y que estos filósofos develan astutamente. La combinación de sus teorías, siendo complementarias, la destinaremos en nuestro estudio de caso del tercer capítulo: un esquema interpretativo de corte individual, solipsista, lineal, psicologizante -sartreano-, se unirá a uno de tipo antropologizante, triangular, gregario -girardiano-, para darnos un marco de entendimiento sincrético del singular asunto que hemos propuesto analizar.

3. EL DESEO EN POE DESDE SARTRE Y GIRARD: TRES HISTORIAS VISTAS A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE HALLIBURTON

3.1. Introducción: Sartre, Girard, el deseo y Poe

Llegamos a nuestra sección final. En esta analizaremos, desde el marco conceptual de los primeros capítulos -dos filosofías sobre el deseo-, una triada de narrativas del escritor bostoniano. Para ello comencemos articulando algunos puntos -no tratados antes- en que la teorías de Sartre y Girard confluyen, así tendremos más clara la forma en que constituyen una base para acceder a nuestro cuentista. Como descubría Sartre sobre nuestra relación con los demás, *Huis clos* (1947) nos interna en una esfera de la que los figurantes no pueden desertar; se trata de una atmósfera idónea para el brete, el de un averno sartreano o un cataclismo girardiano; en esta fenomenología de nuestra realidad, los francos convienen. Es paradójico cómo al final de esta pieza dramática, pudiendo huir finalmente, los personajes no son capaces de hacerlo; me parece esta es una lección del parisino respecto a la relación entre libertad y mala fe en la mayoría de los individuos, en particular, en los burgueses que él tanto criticaba. Este tipo de conductas, propias de la modernidad occidental, las denuncia por su parte Girard en las tendencias del esnobismo, la vanidad, el bovarysimo y el frenesí, señalándonos la mentira romántica en que vivimos, como resultado de una sociedad donde la mayoría decide aparentar para colmar a terceros, antes que su propio ser. Todo este panorama de falsedad que los dos pensadores relatan, se aplica perfectamente a la obra de Poe, cuyos personajes no solo mantienen una constante lucha psíquica en su intimidad, sino también una con un entorno que presiona. Es en el medio de estas propensiones humanas, donde el carácter fallido del deseo tiene lugar.

Vayamos a una cita donde Girard erige su noción al respecto, denotando las complejas dinámicas en donde este fenómeno se desenvuelve:

La decepción es (...) metafísica. El sujeto comprueba que la posesión del objeto no ha cambiado su ser; la metamorfosis esperada no se ha producido. (...) es (...) terrible en la medida en que la «virtud» del objeto parece más abundante. (...) se agrava (...) a medida que el mediador se aproxima al héroe. (...) En el instante en que el héroe (...) se apodera del objeto deseado, la «virtud» escapa (...). Es el objeto repentinamente desacralizado por la posesión y reducido a sus propiedades objetivas lo que provoca la (...) exclamación (...); «¡Sólo es eso!» (...) En el héroe dostoiévskiano, el fracaso metafísico provoca un desconcierto (...) que puede llevar (...) al suicidio. La decepción demuestra (...) el absurdo del deseo triangular. (Girard, 1985, p.83).

Allí es apreciable la incidencia de Sartre sobre Girard, al recordar ambos esta central característica del deseo: su fracaso (su absurdidad), la desilusión sobre la que insistía el parisino, al estudiar las pretensiones del individuo contemporáneo de hacerse dueño del otro en las relaciones de pareja:

Mi decepción es completa, puesto que trato de apropiarme de la libertad del otro y percibo de pronto que no puedo actuar sobre él sino en tanto que esa libertad se ha hundido bajo mi mirada. Esta decepción será el móvil de mis tentativas ulteriores de buscar la libertad del otro a través del objeto que él es para mí, y de encontrar conductas privilegiadas que pudieran hacerme dueño (...) a través de una apropiación total del cuerpo ajeno. Estas tentativas, como puede suponerse, están por principio destinadas al fracaso (...); el (...) deseo está condenado al fracaso (...)el coito, que de ordinario le da fin, no es en efecto su objetivo propio (Sartre, 1993, p.404, 420).

Hay momentos en que me parece que nuestros dos filósofos hablan de lo mismo, cada uno a su estilo, pero no podemos desconocer quién está antes del otro en la historia, así como el teórico de la mimesis no podría negar que estudió al literato. Tal vez, paradójicamente, es identificable un caso mimético entre Girard y Sartre, aunque se trate de una relación oculta o desconocida, como plantea el *Colloque Girard-Sartre* (Association Recherches Mimétiques, 2014). El quid del deseo que es resaltado por los dos, lo veremos presente en la obra poeiana, donde las tramas nos muestran sujetos que nunca parecen satisfacer sus ansias ontológicas. Sobre la reflexión anterior es significativa la siguiente cita de Sartre, que concuerda bastante con la de Girard que justo antecede:

Epicuro está a la vez en lo cierto y equivocado: por sí mismo, en efecto, el deseo es un vacío. (...)De ahí la decepción constante que acompaña a la repleción, el famoso: “¿No era más que eso?”, que no apunta al placer concreto dado por la satisfacción, sino a la evanescencia (...) Esta nada que separa a la realidad humana de sí misma está en la fuente del tiempo (Sartre, 1993, p.134).

Consecuentemente, es vital recordar la idea sartreana de que la vida o el humano es una pasión infecunda, con la que concluye *El Ser y la Nada*. En este sentido, hay cierta

consciencia del desencanto inherente al deseo, aspecto que nuestros dos filósofos manifestaron en su obra, insistiendo, cada uno a su modo, en la necesidad de la trascendencia de lo contingente y lo mundano como resolución a dicha condición. Al respecto de este asunto, es relevante la referencia de Girard sobre *La Nausée*, donde reconoce la incidencia de la obra sartreana sobre su teoría del deseo:

El romántico ya no puede ocultarse a sí mismo el papel que desempeña la imitación en la génesis del deseo pero este papel permanece unido (...) a una debilitación del deseo original. La copia del deseo es concebida como un calco (...) grosero; los deseos copiados están siempre más desdibujados que los (...) originales. (...) estos deseos no son nunca los nuestros: siempre son nuestros deseos (...) los que nos parecen más intensos (...). El romántico cree salvaguardar la autenticidad de su deseo reclamando para sí mismo el deseo más violento. El romanticismo contemporáneo parte del principio inverso. Son los otros quienes desean intensamente, ¡el héroe, es decir el Yo, desea débilmente o incluso no desea en absoluto! Roquentin desea menos cosas y las desea con menor intensidad que los burgueses de Bouville; desea menos que Annie. Es el único personaje de *La Nausée* que sabe que «la aventura» no existe (...) que el deseo exótico, el deseo metafísico siempre es decepcionante. También Meursault tiene sólo deseos «naturales» y espontáneos (...), limitados, acabados y sin futuro. También él rechaza la aventura, que se presenta bajo (...) un viaje a París. Sabe perfectamente que el deseo metafísico es lo que transfigura las cosas lejanas. El primer romántico intentaba demostrar su espontaneidad o sea su divinidad, deseando más intensamente que los otros. El segundo romántico intenta demostrar exactamente lo mismo por medios opuestos. Este cambio llegó a ser necesario a causa de la aproximación del mediador y de los progresos constantes de la verdad metafísica. Ya nadie cree, en nuestros días, en los hermosos deseos espontáneos (Girard, 1985, p.243).

En esta cita contemplamos de nuevo el carácter mimético y no-libre del deseo, cual es la tesis fundamental girardiana. Vemos allí un elemento que nos expone su relación frente al estudio del deseo. Así se alinean las posturas críticas del autor de *Aviñón* y Sartre sobre la condición humana: ambos ven en actitudes como la mala fe y el mal ontológico, formas decadentes de nuestro ser, surgidas de la conflictividad inmanente entre individualidad y alteridad. En cierto sentido, denotan una dificultad del humano común para trascender; perciben en este y en su forma de vida, una limitación metafísica, algo que no está lejos de la mentalidad de Nietzsche que tuvo cierta acogida en ellos. Es claro, sin embargo, que los dos escritores dan salidas optimistas a los embrollos humanos en una segunda instancia de su pensamiento, tras el diagnóstico viene una medicina. Esta misma tendencia, al tiempo fatalista y esperanzadora, es palpable en la obra de Poe, donde pese a los infortunios, los personajes casi siempre logran trascender su condición. Sobre lo previo, un vínculo interesante entre los dos franceses, que plasma los lineamientos explicativos de

sus concepciones del deseo, es Dostoievski, precursor del movimiento filosófico existencialista, uno que muestra crudamente nuestra realidad y da soluciones contundentes a la misma. Sobre esto anota Girard:

Comparábamos anteriormente la estructura del deseo metafísico a un objeto que cae y (...) se modifica (...). Ahora ya conocemos el final de esta caída. Dostoievski está más próximo de este término fatal que los demás novelistas. (...) no es novelista y metafísico; es el novelista metafísico. Dostoievski tiene una aguda conciencia del dinamismo mortal que anima el deseo (...) no tiende hacia la desintegración y la muerte porque tiene una imaginación sombría, sino que tiene una imaginación sombría porque su obra tiende hacia la desintegración y la muerte. Percibir la verdad metafísica del deseo es prever la conclusión catastrófica. Apocalipsis significa desarrollo. El apocalipsis dostoievskiano es un desarrollo cuyo final es la destrucción de lo desarrollado. La estructura metafísica (...) siempre puede definirse como un apocalipsis (...) todas las novelas anteriores son (...) apocalípticas. Las (...) catástrofes que concluyen estas obras prefiguran el horror dostoievskiano (...). En la observación dostoievskiana, novela y metafísica ya no pueden diferenciarse (Girard, 1985, p.259).

Al respecto del ruso, su carácter visionario sobre las debacles humanas, y una de sus categorías existenciales predilectas, que condiciona al deseo, acota Sartre:

Llamaremos angustia (...) a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo. (...) la nihilización del horror como motivo, que tiene por efecto reforzar el horror como estado, tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la consistente en arrojarme al precipicio) como mis posibles posibles. Si nada me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme al abismo, esa conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy (...) el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo (...) juego con mis posibles. Mis ojos, al recorrer el precipicio de arriba abajo personifican mi caída posible y la realizan simbólicamente; al mismo tiempo, la conducta de suicida, por el hecho de convertirse en «imposible» posible hace aparecer a su vez motivos posibles para adoptarla (el suicidio haría cesar la angustia) (...) está contra-angustia hace cesar la angustia transmutándola en indecisión. La indecisión, a su vez, llama a la decisión: uno se aleja bruscamente del borde del precipicio y retorna al camino. El ejemplo que acabamos de analizar nos ha mostrado lo que podríamos llamar «angustia ante el porvenir». Existe otra: la angustia ante el pasado. (...) ahí están las cartas de Dostoievsky para atestiguarlo (Sartre, 1993, p.67).

Vemos cómo nuestros filósofos, cada uno a su modo, describen una “caída” del humano como una experiencia vital de su devenir, dilucidando así su noción de nuestra condición, una que esta mediada por el deseo como por ninguna otra cosa, tal como los dos lo pudieron mostrar, revelando en este su faceta fallida y nihilizadora. Este factor de la situación humana contemporánea, delinea las posturas de Sartre y Girard sobre las que tanto insistieron, en términos de la angustia y la enfermedad ontológica que marcan la pauta de nuestra evolución en el tiempo, la cual nos lleva a decaer ante el deseo y sus contundentes consecuencias sobre la cotidianidad.

Así mismo, Girard reconoce la influencia de Sartre en su concepción del deseo, en el sentido de que las dinámicas de objetivación descubiertas por este en las relaciones interpersonales, son un precursor de su teoría de la mediación triangular. Esto tal como se da en el caso de la mala fe -primera parte de *El Ser y la Nada*- presente en una cita romántica donde la mujer no quiere admitir a si-misma y al hombre lo que siente; esta elucidación de la alteridad, que veremos -más adelante- estaba ya vigente en Poe, es terminante en la siguiente cita:

En el deseo sexual, no es necesaria la presencia de un rival para poder calificar dicho deseo de triangular. El ser amado se desdobra en objeto y en sujeto bajo la mirada del amante. Sartre ha observado este fenómeno y sobre él sustenta, en *L'Être et le Néant*, su análisis del amor, del sadismo y del masoquismo. El desdoblamiento hace aparecer un triángulo cuyas tres puntas están ocupadas por el amante, por la amada y por el cuerpo de esta amada. Como todos los deseos triangulares, el deseo sexual siempre es contagioso. Quien dice contagio dice necesariamente segundo deseo referido al mismo objeto que el deseo original. Imitar el deseo de su amante significa desearse a sí mismo gracias al deseo de este amante. Esta modalidad especial de la doble mediación se denomina coquetería (Girard, 1985, p.98).

Con el previo bagaje, que solidifica la relación entre nuestros dos pensadores, que ya habíamos afianzado en los previos apartados, centrémonos ahora en el objetivo de nuestro presente capítulo. Es muy dicente que, a partir de una teoría de base ontológica -la sartreana- y una que asume la narrativa como fuente antropológica -la girardiana-, concluyamos con Poe, en quien están presentes estas dos inquietudes de la psicología humana. Esto, dado el carácter penetrante y develador de su obra en su aproximación a nuestros misterios más secretos, estando ella basada tanto en la ficción como en un interés claro en la trascendencia de nuestra condición. Tenemos así un caso literario que va a lo más intenso de nuestro comportamiento, incluyendo, por supuesto, al deseo, el cual se presta para ser descifrado desde nuestro dueto interpretativo. Tal vez se trata del más melancólico y fantasioso de los escritores de toda la historia, en quien el deseo y su entendimiento es tema central: alguien que podría rebasar en originalidad, destreza compositiva y profundidad pasional, a otros grandes de las letras como Sade, Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Hesse, Camus o García-Márquez. Considero que en él se forja tanto un tono existencialista -que Sartre remarcó-, como un énfasis en la posibilidad de revelación de la verdad novelesca que plantea Girard: su obra no solo está enraizada en las fibras más

endebles y enérgicas de nuestra psiquis en subjetividad plena, sino que, al mismo tiempo, desenmascara lo más cierto y recóndito del comportamiento humano en su talante gregario. De igual manera, es vital para nuestro estudio, la designación de sus prodigiosas descripciones como provistas de un carácter proto-fenomenológico, acercándose así de modo presagiado a la perspectiva filosófica de Sartre y Girard, cual es uno de los puntos centrales a los que nos lleva nuestra pesquisa. En ese sentido, discurro que, en este prosista, podemos ver materializados los aportes filosóficos de nuestros dos estudiosos del deseo, en una visión concreta de nuestra realidad, tal como nos la plantea incisivamente. Tomaremos dichas contribuciones y filtrándolas a partir de la asistencia de Halliburton (académico que mezcló los estudios literarios con los filosóficos), ultimaremos ejemplarmente nuestra monografía. Este investigador nos servirá de guía metodológica: no solo viene de la tradición de la fenomenología existencialista, sino que simultáneamente, en el análisis de las tramas de Poe, alude a elementos presentes en Girard, como cuando habla de mediadores³⁶, víctimas-victimizadores³⁷ y amos-siervos³⁸. También es vigente en su indagación el concepto de *desire* (Halliburton, 1973, p.87), cual es claramente uno de los focos de la producción del escritor gótico. De tal modo, este intelectual se acopla a nuestra presente disquisición. Esta visión parte de nuestro romántico dramaturgo, quien no solo registra y destapa la veracidad de la conducta humana en sus latitudes más abisales, sino que podríamos decir que, tanto su personalidad como sus historias, son deseo puro en sí mismo en su más álgida expresión: por ello se atañe afinadamente al tema de nuestra discusión.

Ahora, en cuanto al paralelismo Girard-Sartre con la obra de Poe, distinguimos una doble característica del deseo. Primero: las pasiones, turbaciones y consecuencias del

³⁶ Halliburton compara *El Gato negro* y *El Corazón delator* y nos da una perspectiva en que el deseo poeiano se hace combinable con el sartreano y girardiano, tanto en el sentido del enlascamiento como en el de la mediación (1973, p.344).

³⁷ Halliburton provee una visión de la dialéctica subjetividad/ alteridad que hemos venido estudiando (1973, p.344).

³⁸ Halliburton revela una inclinación de Poe por registrar las relaciones de poder de esa índole. También señala una posible alegoría de esa dinámica de talante hegeliana -como veíamos en Sartre y Girard- con lo divino, indicándonos su preocupación por lo metafísico (1973, p.371).

deseo -que veíamos desde la perspectiva sartreana- definidas como una forma de envasamiento. Se trata de un sentimiento que subsume la voluntad humana, que nos posee y al que sucumbimos fácilmente; nos dejamos llevar por su fuerza irracional que no siempre nos da los mejores resultados vivenciales, lo cual es claro en las múltiples tragedias poeianas. En ellas encontramos asesinatos, mutilaciones y situaciones cercanas a la defunción como encierros, enfermedades, catalepsia, trances -químicos, hipnóticos y sobrenaturales-, sonambulismo, sueños lúcidos, delirios, locura, etcétera. Segundo: el deseo deviene de nuestra relación con los demás, sea esta física e interpersonal o metafísica y subjetiva, como ha mostrado Girard, fenómeno manifiesto también en Poe, en la lógica que nos lleva a reproducir colectivamente la mimesis de nuestros anhelos y a conformar nuestra identidad a través de los modelos de terceros en nuestra interioridad. Estos elementos propuestos por Sartre y Girard, son más visibles en nuestro autor que en ningún otro exponente de la literatura moderna. En el frenético y arrebatado poeta, el apocalipsis dostoiévskiano se encuentra en un punto ulterior de la mediación interna y allí los efectos del deseo, tal como refiere Sartre, son lo más notorio de sus relatos, pues en ellos nada se oculta, todo está “a flor de piel”. Lo previo se demuestra en el carácter tremendamente vívido de los arreglos de este escritor, quien nos hace sentirnos inmersos en sus monólogos y confabulaciones, y sufrirlas o gozarlas de la manera más perspicaz que puede generar un texto.

Así, en este capítulo, observaremos cómo en Poe, se prevén y funden las teorías de Sartre y Girard, no solo del modo en que sus disertaciones se atañen a los personajes y tramas del norteamericano, sino también en el sentido de que el literato logra confirmar, pronosticar y trascender los límites de esas dos filosofías sobre el deseo. Esto lo consigue al mostrarnos que el individuo no es necesariamente ni exclusivamente un ser independiente de los demás, como tampoco uno que no tiene ninguna capacidad de autonomía y que solo depende de su entorno: de tal modo se pierden los típicos determinismos de las teorías sociológicas y psicológicas modernas, y concebimos cómo ni la subjetividad aislada ni la condición gregaria, son los únicos patrones nucleares de nuestra antropología. El cuentista, como otros grandes escritores de la tradición que va de

Cervantes a Dostoievski, revela mejor que todos los filósofos y científicos de la historia, para quienes saben descifrarlo, la profundidad explicativa y definitiva de la ontología humana. De esa manera, nos designa cómo podemos ser definidos por una compleja multiplicidad de agentes, y el modo en que alcanzamos cotejar desde nuestra individualidad y nuestra relación con los demás, aquellos pedestales de nuestra personalidad y acercamiento al escenario en que vivimos. Así nos percatamos, tal como propugna Girard, de cómo nuestros más furtivos deseos, tienen un origen mucho más subterráneo del que habitualmente creemos, cuando accedemos a darnos cuenta, no solo de los niveles en que dispositivos inconscientes confluyen envolturas intrínsecas y colectivas que regulan nuestra existencia, sino también de la formación de conglomerados mentales en los sujetos que provienen de lo ajeno. Si bien estos se piensan soberanos y emancipados, en realidad son resultado de creaciones inherentes de una otredad que moldea su psique, que como una especie de “alter-ego” o “ello”, determina nuestra conducta, sin que tengamos la más mínima sospecha de tal portento: consideramos -por el contrario- ingenuamente que esta se trata del resultado de elecciones libres y conscientes de nuestra parte, cuando en veracidad dependen de un entorno mental del que difícilmente podemos huir.

Como describen nuestros dos esquemas del deseo, esto se configura con una doble cara de nuestra actitud personal en grupo y de nuestra percepción de la vida: por una parte, tenemos la mentira romántica como disfraz que la colectividad se da a si-misma, pretendiendo estar constituida por seres emancipados que piensan por su propia voluntad. Paralelamente, hallamos la mala fe, como falsedad que el individuo se da a si-mismo, al no tener el valor y talante para enfrentar su condición y necesidad de confrontación a través de la mirada constante y vigilante del otro. Podríamos decir que dicho concepto girardiano es una derivación masiva de la categoría que Sartre aplica al sujeto contemporáneo burgués, cobarde y soslayado. Se trata de mecanismos medianamente conscientes de escape de la realidad, presentes en la mentalidad colectiva, que se originan en la angustia que produce nuestra situación: dada su repetición en el tiempo a través de generaciones en la vida social moderna, han devenido en dispositivos moderadamente inconscientes de nuestra alteridad.

Esto es una consecuencia de la forma pasmada y superficial en que vivimos: dichos aparatos gregarios se ubican justo en el ribete donde convergen lo reflexivo y lo instintivo, y modelan nuestra antropología filosófica, funcionando como una especie de redención negativa del origen de nuestro deseo, que según Girard, se encuentra en la repetición infinita de patrones de unos en otros. Estos definen nuestro carácter, no como el resultado de un ser que creemos insubordinado e independiente, sino de múltiples versiones metafísicas de alteridad que se nutren en nuestro interior, que son conformadas por el esquema de los demás en nuestra mente. El desconocimiento o la falta de reconocimiento tanto de nuestra mala fe -como desatranca Sartre, por negligencia o cobardía- como de nuestro patrón mimético -por ignorancia-, funciona como mecanismo de expiración de la vida, pues así nos rehusamos a vivir plenamente, auténticamente y pasionalmente, para pasar a convertirnos en autómatas del “sistema”.

Veremos acá cómo el “sartrismo” y “girardismo” del deseo que hemos venido constituyendo, es finiquitado con maestría por la mano de Poe, al mostrarnos a secas en sus personajes y situaciones, nuestra genuina conformidad: a pesar de las ficciones que se genera a si-mismo, el humano no puede vivir del todo solitario, ni tampoco logra estar del todo en sociedad; esta es una gran paradoja de nuestra condición, que pese a constituirse en una entidad que nace y muere sola, tratándose de una consciencia insertada en un cuerpo como cárcel platónica, no puede librarse de la presencia del otro ni siquiera con su muerte ni su retraimiento de la vida gregaria. Allí está -en todo caso- la filosofía y la literatura para develar la definitiva estructura de nuestra ontología antropológica, como la ve Girard. En ella, no solo nuestra conflictividad interior y relaciones interpersonales son muestra fehaciente y directa de nuestros inherentes deseos, sino que también lo es el fenómeno de la mimesis misma. Esto lo hace al mostrar la necesidad del humano de apegarse a algo o alguien externo a su ser, tal vez para así, finalmente, dar sentido a su absurda y contingente existencia, tal como la revela Sartre, donde una falta de ser -la nada- nos empuja a buscar suplir constantemente ciertas añoranzas y a generar de ahí las actitudes de la cotidianidad que relatamos en el capítulo 1.

Dentro de este hilo conductor, observaremos cómo la obra poeiana, no solo se encuentra fundada en lo más agudo de nuestro albedrío-autonomía (sartrismo), sino también en eventos en que nuestra condición interindividual no nos da tregua (girardismo): de tal modo, presenciaremos cómo en el literato convergen irreprochablemente y paralelamente los ímpetus del soliloquio y la monomanía, junto con las neurosis y paranoias emanadas del fenómeno de la alteridad. Poe es fundamentalmente, uno de los primeros especialistas de la insondable mente, quien -mucho antes que Nietzsche y Sartre (1981, p.30)- ya hablaba de la mirada (como se alude en nuestro primer relato acá analizado, *The Tell-tale heart* (Poe, 1843, p.29)) del otro y de la náusea (Poe, 1849), categorías sobre las que Sartre fue obstinado en su indagación fenomenológica de la realidad subjetiva frente al mundo. En esto Poe fue un maestro fundador. Al mismo tiempo, su intelecto se refleja en su obra, y hace visible la dinámica humana -en su más encubierta significación-, como una contundente verdad novelesca, cumpliendo con la revelación girardiana: en este caso como en otros, la literatura anticipa comprensiones de la condición humana que la filosofía alcanza tardíamente. Así tenemos en Poe, un prototipo tanto de la manifestación de la experiencia existencialista sartreana, como de la demostración de los efectos de los triángulos miméticos a los que estamos sometidos, como expone el filósofo recientemente fallecido. No podía encajar más con su altiva narrativa nuestro estudio-de-caso, con la filosofía de los decisivos académicos que soportan nuestra disquisición.

Desde el previo horizonte, sabemos que el deseo no es solo una experiencia introspectiva, también es un fenómeno imitativo, y esto lo veremos cristalizado en tres señeras invenciones de Poe: *El Corazón delator* (1843), *El Gato negro* (1843) y *Ligeia* (1838). El criterio de selección aquí es en parte arbitrario y azaroso. Sin embargo, dado el conocimiento que tengo de la obra de Poe, considero son tres elementos representativos de su producción. Nos reflejan tres características extensiones de sus historias, una corta, otra mediana y otra larga. También nos muestran dos tipos de tramas y dos épocas de este autor: una de tipo más romántico e ilusorio, otra de una índole más realista y dramática. Cada una de ellas representa un estadio diferente -y tal vez sucesivo- del movimiento del

deseo: la primera nos muestra un trato entre dos personajes donde no solo hay amor sino también odio, no solo las pasiones desbordan al protagonista y afectan a un tercero, sino que éstas se hallan sujetas a su discernimiento de la relación-con-el-otro. La segunda nos modela una dinámica un poco más social, donde el individuo demuestra las dificultades de su adaptación a un medio que lo presiona en diversas formas, frente al que busca escabullirse de uno u otro modo, pero, al parecer, al final -paradójicamente- no logra escapar ni de si-mismo. La última nos indica tanto el fenómeno de la mimesis, como la lucha interna del sujeto sensible entre lo fidedigno y lo fantasioso y entre la vida y el fallecimiento, temas recurrentes en Poe. Vemos en esa lógica una concreción escrita y sucinta, donde podemos distinguir las ideas sartreanas y girardianas. A través de estas tres narrativas, interceptaremos las contribuciones de nuestros primeros capítulos, a la comprensión del atrayente canon que concedió Poe. En este el deseo se hizo presente sin límites, lo cual no es solo consecuencia de su genialidad, sino también de un ser que dio rienda suelta a sus pasiones como pocos: tal vez solo un *drop-out* podría ser tan brillante a nivel artístico y literario, pues si no fuese así, me pregunto de donde procedería su excepcional inspiración.

3.2. Dos reveladores relatos donde plasmamos nuestra teoría del deseo

En este punto, con el antepuesto boceto introductorio, que vincula la visión del deseo sartreana-girardiana y la producción poeiana, pasemos a revisar la primera de las narraciones acá contempladas, para ver cómo la podemos dilucidar desde nuestra averiguación: *El Corazón delator*. En esta urdimbre, tenemos un personaje³⁹ que describe cómo intenta finiquitar su dependencia con un ser horripilante con el que convive. Se trata de un intento fallido -así termine asesinándolo-, lo cual vemos con el culmen de la historia, pues recordemos cómo nuestros franceses nos enunciaban que el odio -forma extrema del deseo cercana a la indiferencia y el sadismo- siempre fracasa en su acometida de eliminar

³⁹ Sova (2001) pone en duda si se trata de una mujer, pero dadas las tendencias poeianas, el carácter autobiográfico de su obra y la época, me inclino a pensar que no se trata de una fémina, como tampoco será el caso es nuestros dos otros episodios observados -*El Gato negro* y *Ligeia*-.

al otro, y que ni con la expiración de ese individuo logramos deshacernos de su influencia, pues habiendo estado en nuestra cotidianidad de forma significativa, su presencia permanecerá fija en nuestra existencia. Así mismo, rememoremos cómo detrás de esa animadversión se esconde un amor o una admiración secreta.

De tal manera le ocurre a este narrador que -pese a sus esfuerzos- termina siendo derrotado por la representación inmaterial del anciano al que tanto -físicamente- quería eliminar (interesante contrasentido del deseo en la existencialidad). Como nos plantea Halliburton, en este escenario el supuesto victimario termina revelándose como víctima (Halliburton, 1973, p.334), fenómeno propio del deseo humano en que las teorías sartreana y girardiana confluyen en su estudio del sadomasoquismo en las relaciones interpersonales. Esto se puede desglosar en dos sentidos: 1) volviendo a Sartre y a su estudio del fenómeno de la angustia, podemos divisar cómo este personaje de mente hiperactiva, es mártir de su propia percepción, la cual raya en bordes patológicos como los del comportamiento obsesivo-compulsivo, la neurastenia o psicosis. 2) Tal vez este sujeto fue un damnificado de un maltrato externo previo; puede que el interlocutor fuese un sirviente del señor de la alcoba y el crimen en sí mismo o la policía actúan como mediadores para poder obtener el deseo de liberarse de esa situación engorrosa que ya no tolera. También, desde el sartrismo-girardismo que hemos configurado, es claramente demostrado en este complot, un irremediable centro de la condición humana: el carácter conflictivo de la alteridad y la ambición del individuo de hacerse dueño de su sino a pesar de todo y sin importar lo que sea; en esta lucha se dan cita la voluntad y las estructuras sociales y el deseo las cruza justo por la mitad. Desde la óptica de la mimesis triangular, y dentro del contubernio de este cuento, también podríamos tomar al longevo como modelo del joven, siendo el objeto del deseo la casa o simplemente la libertad; otro ejemplo de tránsito de la dinámica girardiana entre el deseo primario y el deseo metafísico. Análogamente, Sartre nos hablaba -comparativamente- de un deseo primitivo como el hambre y de un deseo psíquico, como lo es la posesión de la consciencia del otro en las relaciones de pareja, dos elementos que el primero poseía y el segundo no: el relator podría estar buscando obtener el mando que el abuelo ha detentado sobre el aposento y su vida misma, algo que el sujeto deseante por

imitación también ha llegado a codiciar (recordemos como esto sucedía entre Alonso Quijano y Amadís de Gaula, o entre los personajes d(*el*) *Eterno marido* de Dostoievski.). Al parecer, el doncel quería emanciparse de la subordinación o reprensión que le proveía dicho acontecer; invoquemos acá la relevancia de la dinámica entre libertad y condena en la fenomenología sartreana del deseo. Tal vez el veterano estaba enfermo y el efebo decide cuidarlo o algo similar a cambio de alguna componenda, pero al sujetarse así perdía lo máspreciado: su ser. Se muestra en esta anómala situación, el carácter ambiguo de las relaciones interpersonales cuando no son espontáneas o mutuas, pues vemos que el cronista mantiene un artificial afecto por su lacerado, mientras que en el fondo quiere deshacerse de él a como dé lugar o que muera: aquella es una característica medular de muchas conexiones en la sociedad burguesa, que describen críticamente tanto Sartre como Girard, donde la hipocresía, la farsa, la humillación, el protocolo, el sadomasoquismo y la violencia son tendencias claras. Sobre esto nos enuncia el afectado una perturbadora pero certera anotación que describe tanto su estado, como el de muchos en los patéticos ciclos de la relación-con-el-otro sartreana y los cuadros miméticos girardianos: “era consciente de lo que el abuelo sentía y tal situación me producía lástima, aunque, al mismo tiempo -en el fondo- lo que me daba era risa⁴⁰” (Poe, 1843, p.30). Esto demuestra la revelación novelesca de la doble moral, mala fe, ambigüedad e hipocresía de la relación de la gran mayoría de los individuos con los demás en la cotidianidad social, donde los otros son el infierno, como diría Sartre e insistiría a su modo Girard.

Recordemos que Poe escribe cuando aún está en vigor una muy fuerte estructura histórica de la mentalidad estadounidense, el esclavismo, de modo que puede tratarse de un hacendado y su servidor: rememoremos también que esta dinámica es básica en el análisis de las relaciones entre sujetos, como lo ven Sartre y Girard desde la dialéctica amo-esclavo hegeliana. Desde el punto de vista sartreano, es muy vigente en esta intriga, la turbación que el deseo produce en el hombre que termina auto-delatándose, y así mismo, la presencia de la inspección del prójimo, que le fastidia al punto de querer eliminarlo. Busca

⁴⁰ Traducción mía: “I knew what the old man felt, and pitied him, although I chuckled at heart”.

deshacerse de ese ente que lo reprime y objetiviza, perdiendo así su autonomía, y esa consternación lo envuelve en una bruma, que se materializa en el decrepito que quiere destruir. Es igualmente apreciable la ansiedad que siente este sujeto ante la contingencia de sus decisiones, busca mantener la cordura que ya ha perdido y racionalizar su hado de la mejor forma posible, pero naufraga (característica clave de la lógica del deseo como exponía Sartre): todo esto se denota en las consecuencias de su “hiper-consciencia” (Halliburton, 1973, p.339). Así nos exponen Poe -con su relato- y Halliburton -con su apostilla- esta ejemplar coyuntura que converge la subjetividad, el deseo y la alteridad en una sola composición:

Quería mucho al viejo. Jamás me había hecho nada malo. Jamás me insultó. Su dinero no me interesaba. Me parece que fue su ojo. ¡Sí, eso fue! Tenía un ojo semejante al de un buitre... Un ojo celeste, y velado por una tela. Cada vez que lo clavaba en mí se me helaba la sangre. Y así, poco a poco, muy gradualmente, me fui decidiendo a matar al viejo y librarme de aquel ojo para siempre. Presten atención ahora. Ustedes me toman por loco. Pero los locos no saben nada. En cambio... ¡si hubieran podido verme! ¡Si hubieran podido ver con qué habilidad procedí! ¡Con qué cuidado... con qué previsión... con qué disimulo me puse a la obra! Jamás fui más amable con el viejo que la semana antes de matarlo. (Poe, 1956, p.69).

El sonido aflige al victimario tanto interior como exteriormente, en el ámbito privado de su propia consciencia y en el ámbito público de la realidad social-objetiva. Lo que le lleva finalmente a confesar su crimen y a ofrecerse a sí-mismo como víctima, es la ilusión de que el primero se ha cruzado con el segundo. A medida que avanza la narración, el sonido del ritmo cardiaco que escucha en su mente avanza (tal como él lo percibe) progresivamente desde el espacio interior al exterior. (...) A medida que el victimario contempla a su víctima, dicho ritmo reafirma su autonomía(...) En este proceso (...) el victimario se nutre del terror que le despierta el anciano, transformándose así el objeto de su tortura en el objeto con que este se tortura a si-mismo⁴¹(...) este circuito de terror termina donde empieza, en el victimario. El terror experimentado por la víctima, que también merece ser reconocido, es una respuesta natural a un peligro exterior, pero el victimario está reaccionando a un peligro auto-infligido, en el cual la víctima actúa como un mediador cuya misión es aumentar la consciencia del asesino de sus propias sensaciones. El victimario actúa sobre la víctima, con el fin último de convertirse/revelarse él mismo en-como una víctima⁴². (Halliburton,

⁴¹ Son visibles acá los elementos sadomasoquistas y de la dialéctica amo-esclavo que Sartre y Girard nos reseñan como vitales en las relaciones interpersonales vinculadas a la dinámica del deseo.

⁴²Traducción mía: “Sound afflicts the victimizer both inwardly and outwardly, in the realm of his consciousness and in the public realm of everyday reality. What causes him to speak out at last, declaring his crime and offering himself as a victim, is the illusion that the one has crossed over into the other. As the narrative progresses, the sound of the rhythm that the speaker hears inwardly advances (so he feels) from inner space to outer. This rhythm is introduced analogically: (...) As the victimizer contemplates his victim the rhythm begins to assert its autonomy(...) The process is a kind of one-sided reciprocity in which the victimizer feeds upon the terror he arouses, turning the object of his torture into the object with which he tortures himself (...) The circuit of terror thus ends where it begins, in the victimizer. The victim's terror, which also deserves to be recognized, is a natural response to a danger from the outside. But the victimizer is reacting to a danger in himself, the victim serving as a mediator whose duty it is to heighten the murderer's

1973, p.336) (Muy insinuante paradoja del comportamiento humano, de carácter ambiguo-contradictorio, sobre lo cual también hacían referencia Sartre y Girard, al develar los profundos y escondidos motivos de nuestra condición).

En cuanto al análisis que podemos obtener de esta historia, desde la perspectiva preliminar, reiteramos que ni siquiera el aislamiento o la muerte de un sujeto puede librarnos de la condena sartreana a la relación-con-el-otro como orco, o del destino mimético que en la visión girardiana se asienta en lo más profundo de la condición humana: el protagonista no puede librarse del señor y finalmente debe fundirse con él para revelar su victimización por parte de éste en el pasado. Esta historia nos señala los espectros del deseo que surgen de una correspondencia absurda entre un individuo y su entorno, tal como lo describe Halliburton al identificar en las mentes poeianas -en conexión con los demás- situaciones vivenciales propias de sociópatas, psicópatas y “asesinos en serie”. En ellos el deseo se hace una turbación nefasta y malsana que lleva al desdén y consecuentemente -en su radicalización- a la avidez de prescindir del prójimo, elemento que puede proceder de una imitación o vicio. Poe mantiene en sus relatos un movimiento inherente a la evolución de sus narradores, quienes luego de experimentar una fase de soliloquio con sus traumas, fantasmas y cotidianidad fenomenológica, pasan a una etapa socializante donde confrontan el mundo externo y se evalúa el nivel de su psiquis, cotejándose sus introspecciones con los parámetros colectivos. Allí la percepción personal se da cita con los condicionamientos grupales, factores determinantes del deseo. De esta dinámica entre sujeto y medio, surge una forma de dominación y concepción de verdad, donde es vigente la perversidad del poder de la que Poe fue -de modo pionero- conocedor. Tal como ocurría con la dialéctica hegeliana, en este escenario los elementos sartreanos y girardianos se complementan para entender la realidad del deseo, donde observamos las transformaciones de identidad del individuo en un contexto gregario y como éste afecta su comportamiento, viendo su evolución desde el solipsismo hasta el mimetismo.

Otro aspecto muy importante que nos deja ver este cuento, es la tendencia humana a denotar -consciente o inconscientemente- lo contrario de lo que se desea, cual es una idea

consciousness of his own sensations. The victimizer acts upon the victim, finally, so as to become himself a victim”.

presente en los aportes psicoanalíticos que tanto Sartre como Girard contemplan en sus teorías sobre el deseo⁴³: en este caso, el protagonista quiere sublimar su horror en el que supone se da en el octogenario en la colisión entre ambos, lo cual es solo un ejemplo de cómo quiere ver externamente lo que él tanto ambiciona o teme internamente. Así le ocurre cuando confronta a los policías y al testigo de su relato -sea éste el lector, un detective, un médico- o a él-mismo (a múltiples opciones interpretativas nos incita Poe en esta trama). Se presenta así una circunstancia en que lo “latente” se expresa como lo reverso de lo “manifiesto”: el hombre quiere mostrar como suyo lo que más adolece, lo cual finalmente termina descifrándose, como cuando acaba confesando que en realidad se refería categóricamente a su propio terror y no tanto al del otro:

Sostenía la linterna de modo que no se moviera, tratando de mantener con toda la firmeza posible el haz de luz sobre el ojo. Entretanto, el infernal latir del corazón iba en aumento. Se hacía cada vez más rápido, cada vez más fuerte, momento a momento. El espanto del viejo tenía que ser terrible. ¡Cada vez más fuerte, más fuerte! ¿Me siguen ustedes con atención? Les he dicho que soy nervioso. Sí, lo soy. Y ahora, a medianoche, en el terrible silencio de aquella antigua casa, un resonar tan extraño como aquél me llenó de un horror incontrolable. Sin embargo, me contuve todavía algunos minutos y permanecí inmóvil. ¡Pero el latido crecía cada vez más fuerte, más fuerte! Me pareció que aquel corazón iba a estallar. Y una nueva ansiedad se apoderó de mí... ¡Algún vecino podía escuchar aquel sonido! ¡La hora del viejo había sonado! (Poe, 1956, p. 71).

Al respecto del deseo poeiano -recordándonos el concepto sartreano del envasamiento, y la dialéctica en alteridad que señala Girard- plantea Halliburton:

Después de haber forzado un distanciamiento del abuelo, el narrador debe ahora, con el fin de convertirse en una víctima, retractarse. Esta es la función de la arremetida final del corazón delator. Poco a poco el victimario percibe que el sonido que le aflige emana de fuera de sí-mismo, sin ser consciente que éste exterioriza su verdadero deseo(...) El mundo mostrado aparentemente por el victimario, por la fuerza de las circunstancias, es revelado como inverso a lo que se pretendía señalar. En el silencio de un espacio acústico -acusado de retener sonidos-, el joven había sido amo temporal, la prueba de su dominio siendo su capacidad de extender el tiempo a su antojo. A medida que pierde el control de la situación, las emisiones sonoras retenidas explotan y se aceleran progresivamente (...) Al hablar, el asesino confiesa y en la confesión se percata de su objetivo secreto: revelar que el-mismo ha sido en realidad la víctima de toda esta situación, lo cual por alguna razón se había mantenido en secreto.⁴⁴ (Halliburton, 1973, p.337).

⁴³ Como cuando el primero nos decía que detrás de toda animadversión hay un amor, o el segundo nos manifestaba que los más mórbidos eran los obsesionados por la enfermedad de los demás.

⁴⁴ Traducción mía: “Having willed a separation between himself and his victim, the narrator must now, in order to become himself a victim, dissolve it. This is the function of the final emission of sound. Little by little the victimizer perceives that the sound which distresses him emanates from outside himself, unaware that it merely externalizes a desire in himself (...) The world of the victimizer-speaker has turned itself inside out. In the phase of temporary silence—of an acoustic space charged with withheld sound—he had been master, the proof of his mastery being his ability to extend time through his own slowness. As he loses

Desde la perspectiva sartreana y girardiana, vemos como este personaje no quiere en realidad tanto asesinar al anciano como liberarse de su opresión, o que en el fondo no aspiraba mostrarse como un sádico violento, sino como un ser que ha sido víctima él mismo y que solo tenía esa forma de demostrarlo. En un caso como este, se revela la verdad novelesca de la que nos hablaba Girard. Una evidente repuntada de lo fidedigno sobre lo ficticio. Para finiquitar este cuento y seguir con el segundo, vislumbramos cómo en Poe, la verdad novelesca del deseo fulgura paradójicamente como antípoda de lo que se muestra en el *plot*: del modo que ocurre en los *lapsus* del psicoanálisis, se muestra una cosa para manifestar su inverso o simplemente algo oculto. En *El Corazón delator*, el protagonista se refiere al supuesto tremendo pánico que asume estaría sintiendo el viejo al descubrir la presencia amenazante de la muerte, pero finalmente lo que irradia con esa actitud, es su propio pavor -como señala Halliburton (1973, p.335)-. Un fenómeno similar ocurre en *El Gato negro*, una narración sobre un degradado hombre en torno a su relación con un animal⁴⁵. Hacia el final, al despedirse de los investigadores, el informador hace alusión a “lo perfectamente edificada que está su residencia”: “estaban (...) satisfechos (...) Ardía en deseos de decirles, por lo menos, una palabra (...) dije, por fin: (...) me alegro (...) de haber disipado sus sospechas.(...) esta casa está muy bien construida (...) Estas paredes...-¿ya se marchan ustedes?- (...) tienen una gran solidez“ (Poe,1956,p.61).En última instancia, ésta ambigua metáfora, lo que quiere verdaderamente revelar es el caos psíquico del lugar, dado el fraccionamiento de su energía como hogar, a causa de los apuros entre el hombre, la mujer y los animales, que -en conjunto- son un efecto de su conflicto interno y con su entorno. Otra hipótesis explicativa, es aquella que muestra cómo el autor de este texto quiere auto-destruirse sin suicidarse, buscando una sanción social. Por ello no permite que los policías partan sin delatarse o sin ser descubierto, lo cual coincide con la visión que nos muestra Halliburton de los estudios de

control, the withheld sound releases itself and quickens (...) In speaking, the murderer confesses and in confessing realizes his secret aim: to reveal himself as the victim he has always secretly been”.

⁴⁵ Comenta Cortázar: “Colling ve en el trío central (el narrador, su esposa, el gato) un reverso infernal de Poe, Virginia y la gata Caterina (...) Baudelaire conoció a Poe a través de una traducción francesa de *El Gato negro* (...) Bonaparte ha demostrado psicoanalíticamente los elementos constitutivos de este cuento, uno de los más intensos de Poe” (1956, p.560).

casos psicopatológicos, donde los sujetos requieren ser exhibidos o reconocidos por un público para finiquitar su inicua hazaña (1973, p.346). Al respecto una fuente primaria que demuestra tal situación y un comentario del especialista que indica los paralelos entre las mentes de los protagonistas de nuestros dos primeros relatos:

Una mañana, obrando a sangre fría, le pasé un lazo por el pescuezo y lo ahorqué en la rama de un árbol; lo ahorqué mientras las lágrimas manaban de mis ojos y el más amargo remordimiento me apretaba el corazón; lo ahorqué porque recordaba que me había querido y porque estaba seguro de que no me había dado motivo para matarlo; lo ahorqué porque sabía que, al hacerlo, cometía un pecado, un pecado mortal que comprometería mi alma hasta llevarla -si ello fuera posible- más allá del alcance de la infinita misericordia del Dios (...) más terrible. (Poe, 1956, p. 57).

Donde otros asesinos almacenan sentimientos de culpa, el asesino del gato se siente orgulloso. Como nos recuerdan los psicólogos, el individuo que toma la vida de otro es a veces un exhibicionista cuyo acto no se completa hasta que es testigo del reconocimiento de los demás; lo cual explica su urgido deseo de confesar. Pero no hay nada exclusivamente suplementario -al menos para los victimizadores poeianos- en esa fase final. Estos van mucho más allá. Llenos de sí-mismos, liquidan todas las amenazas al aislamiento sagrado de su ser, y a continuación, requieren de un reconocimiento externo. Pero este (...) no es solamente confirmatorio; se trata de una mediación que conduce al asesino fuera de su rol de victimario y hacia el papel de víctima.⁴⁶ (Halliburton, 1973, p.346).

En este caso tenemos la historia de un sociópata que, al parecer, según nos cuenta, ha tenido durante su vida una mayor empatía con los animales que con los humanos, de quienes se ha desilusionado y por lo cual tiende a aislarse de la vida común. Esto se transmite en la trama que acá nos incumbe; sobre ello dice: “Hay algo en el generoso y abnegado amor de un animal que llega directamente al corazón de aquel que con frecuencia ha probado la falsa amistad y la frágil fidelidad del hombre” (Poe, 1956, p.56). Aquí tenemos una mayor información que en el relato anterior sobre la biografía del individuo, aunque no la suficiente para descifrar completamente sus antecedentes: un elemento característico de Poe de dejar al lector la peripecia de escrudiñar la posibilidad de los orígenes y desenvolvimiento de sus cuentos. En este, el hombre supuestamente sufre una transformación, donde sus deseos malignos se van incrementando a medida que se

⁴⁶Traducción mía: “Where other murderers have secret stores of guilt, the murderer of the cat has stores of pride. As psychologists remind us, the man who takes another's life is sometimes an exhibitionist whose act is not completed until he witnesses its acknowledgment by others; thus his urge to confess. But there is nothing merely supplementary—at least for Poe's victimizers—in this final phase. Poe's victimizers go further. Full of themselves, they liquidate every threat to the sacred isolation of their being, then ask for recognition. But this recognition is not merely confirmatory; it is a mediation that ushers the murderer out of his role of victimizer and into the role of victim”.

profundiza su relación con una mascota: sin embargo, interpreto que esto es solo un pretexto -una falsa excusa- para encubrir su efectiva intención. En realidad, este sujeto está tratando de justificar ante sí-mismo y terceros sus bizarros actos, dejando de reconocer sin mala fe -como instaría Sartre- que su enfermedad es de vieja data y que no ha sido causada por sucesos furtivos recientes como la presencia del animal, el alcohol u otros acontecimientos domésticos menores. La anterior propensión es privativa de los psicópatas -ocultar las genuinas circunstancias de su ser-, pero la verdad novelesca se revela -como exhorta Girard- a como dé lugar en todo caso al final. Esta tendencia también es clave en nuestro autor bostoniano y está presente en la consumación de sus narraciones. Este personaje quiere tapar, expiar y argumentar los líos que tiene frente a su conciencia y sus cercanos, a través de una entidad externa, un *scapegoat*, que en este caso es un animal. Sobre ello ilustra Halliburton: “No queriendo atacarla directamente, asalta a un mediador, el gato, que su esposa consiguió y supone él ama⁴⁷” (1973, p.344). A pesar de esto, dicha pretensión será solo una solución temporal. En última instancia, así sea a través del felino, este hombre termina arremetiendo directamente contra la mujer y la asesina brutalmente. Este tipo de téticas historias poeianas, nos dan acceso a lo más subrepticio de nuestra condición, y desde allí -sus extremos- podemos entenderla a cabalidad, observando sus más urgentes reacciones, las cuales son reflejo del deseo en su fidedigna manifestación. Como veíamos en los capítulos iniciales, éste se decanta -si no es consumado- a través del odio y el sadismo-masoquismo, y se configura como elemento mórbido de nuestra humanidad, del cual nuestro escritor fue un virtuoso registrador.

Aquí tenemos una narración, que nos señala cómo el deseo tiene un carácter envasado, cíclico y vicioso del modo que formulaba Sartre, donde el protagonista se deja envolver por sus pasiones al punto de perder toda racionalidad: sea con sus asedio de los animales, la violencia generalizada, su uso del alcohol, o cualquier otro subterfugio que demuestre su descompuesta personalidad, como cuando recae en sus instintos y le vacía un ojo al mamífero o mata a sangre fría a su camarada de la forma más perversa imaginable,

⁴⁷ Traducción mía: “Unwilling to attack her directly, he assaults a mediator, the cat, which his wife has procured and which she thinks he loves”.

con un hacha. Todas estas son aristas de la característica conducta de un lunático, que se constituye como un resultado radical de un cuadro malogrado del deseo, como lo describían los franceses al referenciar sus consecuencias negativas, algo habitual en la dinámica humana. Por otro lado, esta intriga demuestra cómo el fenómeno de la mimesis es central en nuestro comportamiento, y la manera en que constantemente buscamos modelos y mediadores para accionar los dispositivos de nuestra posición gregaria: en este caso, el protagonista no solo repite patrones de diligencia durante la historia, como cuando busca remplazar algo perdido con una muestra similar (ocurre con la mascota o la casa), sino que además requiere de los siguientes elementos: 1) de la mujer como prototipo de sanidad, quien le señala formas de actuar que no irrumpen, trastornan o trasgreden la convivencia grupal, de las cuales el narrador ya se siente alienado dada su creciente apatía frente a la otredad; 2) del gato como medio, no solo en el sentido de ser un paradigma a seguir que le designa un objeto de deseo particular -como mantendría Girard-, sino en el sentido de convertirse en un instrumento para llevar a cabo su deseo, que tal como lo descifra Halliburton, es el de la victimización; se trata de una forma de liberación de una condena. Así, el felino podría devenir un modelo que le indica dos objetos de deseo que este posee: la tranquilidad de una vida sosegada sin mucho esfuerzo en un aposento donde no le falta nada y la conexión con la mujer; elementos que están ausentes en el protagonista y que seguramente quisiera adquirir, aunque dada su condición es muy difícil y termina siendo imposible, por lo cual finaliza violentándolo como forma de venganza o manumisión de una frustración.

En este relato, el interlocutor debe hallar un mecanismo para escapar de la vida que ya no soporta y con la cual está teniendo creciente galimatías. Como le falta carácter para solucionarla, aislarse del todo, deponer su contexto o inmolarse, inquiere que la norma grupal decida por él, exponiéndonos la debilidad de su carácter y mala fe -como sostendría Sartre-. Este sujeto se vale de los cuadrúpedos o del licor para justificar su desidia por la relación con la mujer -a quien ya no anhela o aguanta más y que no es capaz de dejar-: en esos agentes externos y no en sí-mismo culpabiliza el origen de la locura de llegar a liquidarla, y nos describe -desde la prisión aguardando su ejecución-, mostrando su

raquitismo, cómo no es capaz de enfrentar su propia realidad, ni de explicar lógicamente sus actos: “aún en esta celda de criminales me siento casi avergonzado de reconocer que el terror, el espanto que aquel animal me inspiraba, era intensificado por una de las más insensatas quimeras que sería dado concebir” (Poe,1956, p.59). Así como en el cuento anterior había un simbolismo del ojo con la mirada del otro -desde la postura sartreana-, en éste el gato representa -como indica Halliburton (1973, p.344)- el mundo de lo oscuro, lo depravado, lo macabro y del sentido siniestro de la existencia⁴⁸. Además, se trata de un módulo que funciona como recordatorio de su malevolencia, es decir, un espíritu justiciero que inclusive se materializa en su piel con la imagen de los *gallows* (Poe, 1843, p.1-2), no solo resonando al protagonista alegórica y paranormalmente el crimen que ha cometido, sino haciendo una predicción de su hado por haber actuado corrompidamente sin razón - cómo él mismo lo confiesa-: “Este espíritu de perversidad se presentó (...) en mi caída final.(...) el (...) anhelo que tenía mi alma de vejarse a sí misma,(...) de hacer mal por el mal mismo, me incitó a (...) consumir el suplicio que había infligido a la (...)bestia” (Poe,1956, p.57). Al respecto de esta lógica, donde vemos resaltados tanto los efectos nocivos-viciosos como los aspectos miméticos-mediadores del deseo, presento un diciente fragmento del epicentro de esta narración y el respectivo comentario de nuestro contribuyente:

Recordé que había ahorcado al gato en un jardín contiguo a la casa. Al producirse la alarma del incendio, la multitud había invadido (...) el jardín: alguien debió de cortar la soga y tirar al gato en mi habitación por la ventana abierta. Sin duda, habían tratado de despertarme en esa forma. (...) la caída de las paredes comprimió a la víctima de mi crueldad contra el enlucido recién aplicado, cuya cal, junto con (...) las llamas y el amoniaco del cadáver, produjo la imagen que acababa de ver. Si bien en esta forma quedó satisfecha mi razón, ya que no mi conciencia sobre el extraño episodio, lo ocurrido impresionó profundamente mi imaginación. Durante (...) meses no pude librarme del fantasma del gato, y (...) dominó mi espíritu un sentimiento (...) que se parecía (...) al remordimiento. Llegué al punto de lamentar la pérdida del animal y buscar, en los viles antros que (...) frecuentaba, (...) otro de la misma (...) apariencia que pudiera ocupar su lugar (Poe, 1956, p. 58).

la aparición de la horca en el pecho del segundo gato es igualmente fantasmal. El narrador ve, en este caso, de la misma manera auto-inducida y alucinatoria que oye el protagonista de *The Tell-tale heart*. Lo interesante es que reconoce al fantasma por lo que es (...) dicha quimérica aparición tiene tal impacto en él, tal como se lo explica a si-mismo, debido al estado de "terror y horror" que la

⁴⁸ A propósito de nuestra disciplin, Poe hace un aporte crítico durante el relato, al describir la mutación que el protagonista sufre -aparentemente por efecto del gato- (1956, p. 57).

criatura le produce (...) el maullido del gato desde la tumba se explica circunstancialmente: mientras el narrador estaba ocupado en la construcción del muro, el animal se deslizó por encima del cadáver para permanecer allí en silencio hasta que lo llevó a manifestarse cuando golpea fuertemente la pared con su bastón (Halliburton, 1973, p.341)⁴⁹.

Continuando con nuestra trama, describamos ahora la ventura de su intérprete desde la perspectiva de la dinámica del deseo que hemos configurado. Su relación estropeada con todo su entorno -sus mascotas, su compañera, su vivienda, la bebida, los bares, los vecinos, la policía-, perfila su desinterés por la vida social y al mismo tiempo una crisis subjetiva, por lo cual lo he considerado un desadaptado, que no logra solucionar su maraña, igual que pasa con el joven de nuestro primer relato: finalmente, éste busca clausurarse de manera estólida de su existencia⁵⁰. En su historia vemos reflejado el odio, el malestar y la decadencia como secuelas funestas de las pasiones. El personaje experimenta cierta impotencia y por ello actúa así, es claro que pudo haber sido más asertivo, pero tal vez no tenía consciencia de ello; es un ejemplo claro de alguien que se deja invadir-enceguecer por la avidez, cual es el patrón mayoritario del humano occidental moderno y postmoderno que no asume su autenticidad y se subsume al régimen. De tal modo, en esta ficción presenciamos un elemento básico de toda nuestra pesquisa: el deseo en su sentido recalitrante y contraproducente -como lo expreso Sartre con las “actitudes negativas” y Girard con la enfermedad ontológica-, se hace palpable en el sentimiento de culpa -consciente o inconsciente- que se refleja en la conducta del sujeto. Lo previo lo lleva a unos patrones inconsistentes y enclenques que -como en *El Corazón delator*- se revelan contundentemente en el fatídico desenlace de la historia. Esto lo conduce a un proceso de victimización sobre el que Halliburton es enfático: allí esta persona se rinde ante sus efusiones frustradas y termina autodestruyéndose o buscando la punición gregaria, aspecto

⁴⁹ Traducción mía: “the emergence of the gallows on the breast of the second cat, is equally phantasmal. The narrator sees, in this instance, in the same self-induced, hallucinatory way that the narrator of *Tell-Tale Heart* hears. The interesting thing, again, is that he recognizes the phantasm for what it is: `one of the merest chimaeras it would be possible to conceive`. The chimerical appearance of the gallows design has such impact on him, he explains with detachment, because of the state of `terror and horror` with which the creature habitually fills him. The last event in the series, the cry of the cat from the tomb, is also circumstantially accounted for: while the narrator was busy constructing the wall, the animal slipped past him into the presence of the corpse, there to remain until he caused it to vocalize by rapping loudly on the wall with his cane”.

⁵⁰ Tal como lo identificaría Sartre.

básico del apocalipsis dostoevskiano con el que Girard concluye su estudio del deseo metafísico (1985, p.251). También, y en conexión con lo anterior, se observa cómo el espectro de la demencia se encuentra estrechamente vinculado con la dinámica del deseo: a través del brete existencial, la conflictividad social y, en últimas, su inminente fracaso, lleva a los individuos a quebrantarse psicológicamente. Este es un punto conclusivo del deseo en Sartre y Girard, algo en lo que están muy de acuerdo, si bien plantean soluciones a ello, como se escrudiñó en nuestros primeros dos capítulos. Este es un tema en que nuestro escritor está muy interesado, y no es casualidad que sea la disquisición recurrente de su obra, lo cual se plasma en la gran pasionalidad problemática con la que vivió, como es visible en sus diversas producciones⁵¹. Finiquitemos nuestro acercamiento a este segundo escrito, con el siguiente relevante aspecto del círculo poeiano -respecto a la indagación que ha encaminado esta monografía-: en este confirmamos el muy sugestivo carácter provocador de las composiciones de Poe, un efecto de los niveles sinuosos del deseo humano, como cuando desafía -en el primer relato acá analizado- a los inspectores a “buscar bien”, retándolos con perfidia a superar su maquinal viveza respecto a la transgresión cometida (Poe, 1843, p.31). Lo mismo ocurre sobre el comienzo de *El Gato negro*, donde quiere probarnos en nuestro discernimiento de su aptitud y conjuración: “Mi propósito inmediato consiste en poner de manifiesto, simple, sucintamente y sin comentarios, una serie de episodios domésticos” (Poe, 1956, p.56); finalmente esto es todo lo contrario de lo que hace, pues ésta ficción es relativamente extensa, tiene muchas elucidaciones y claramente los sucesos rebasan los asuntos caseros. Esto nos lleva a concluir que Poe siempre va más allá de la letra y que hay que leerlo entre líneas, lo cual lo hace un sugestivo fruto literario, donde se nos revelan las hondonadas del deseo, por lo cual constituye un sobresaliente prototipo para nuestra disertación filosófica.

⁵¹ Como también ocurre en el relato con que concluiremos este capítulo de nuestro muestreo sobre el deseo.

3.3. Aspectos conclusivos sobre la relación entre Poe y nuestra disquisición sobre el deseo: *Ligeia*

En nuestro último escenario, tenemos la historia de un individuo que nos cuenta cómo vivió un armonioso amorío con una dama. Luego de un tiempo, ella muere precozmente, dejándolo en un estado entristecido frente al cual debe tomar decisiones radicales: la posibilidad de una relación de pareja de ese talante -espontánea, mutua, constructiva, permanente en el tiempo- es muy escasa en la condición humana. El hecho de que ésta sea interrumpida por un factor externo, la hace de un modo admirable -pues no expiró ante las tendencias al fracaso- y por otro lado bastante lamentable -ya que se ve estropeada por elementos ajenos a la voluntad de los partícipes-. Ahí tenemos un delicado ejemplo de una correlación humana provechosa, donde el deseo puede moldearse de forma benéfica, sin llevar a los estragos que hemos descrito en nuestro estudio. Tal como la identifico, esta historia, que excede en longitud a la anterior, asume cuatro partes relevantes. Primero el autor hace un tributo a ella elogiando su inigualable belleza, comparando tanto su divinidad física como su perfección erudita, con las más álgidas creaciones de la cultura universal, haciendo de esta fémina un caso tan único como exiguo: “Nunca advertía yo su aparición (...) de no ser por (...) su voz dulce (...) su mano marmórea (...) Ninguna mujer igualó (...) su rostro. Era (...) un sueño de opio, una visión aérea (...) más (...) divina que las fantasías que revoloteaban en las almas (...) de Delos” (Poe, 1956, p.162). Luego -segunda parte- se dedica a relatarnos cómo se desarrolla una rara enfermedad en ella, que la va llevando a una decadencia en la que finalmente fenece. Es como si esta fatídica situación constituyera -simbólicamente- la antítesis de la fracción inicial, donde todo era tan pulcro ahora se ve su contrario, la desgracia. Este cambio coyuntural de la trama, lo interpreto como una transición del plano de lo material y aparente a lo místico y eterno, cuestión sobre la cual es insistente Poe en su obra: “las adquisiciones de Ligeia eran gigantescas, eran asombrosas (...) tenía suficiente conciencia de su infinita superioridad para someterme con infantil confianza a su guía en el caótico mundo de la investigación metafísica, a la cual me entregué activamente durante (...) nuestro matrimonio” (Poe, 1956, p.164).

Posteriormente -tercera parte- el personaje detalla cómo resolvió actuar luego de la pérdida de este ser. Para superarla, después de un periodo de desolación, cambia su vida mudándose a otro lugar -se traslada de Europa continental a Inglaterra- y vinculándose con una nueva mujer. Se brinda entonces a referirnos cómo se dio esa etapa, y en especial nos pormenoriza su consagración al diseño de una mansión como forma de volver a una fantasía de su niñez, a modo de hacer catarsis a su sufrimiento, lo cual ahora cumple dada su situación emocional y pecuniaria. Allí nos provee una descripción fenomenológica del lugar que habita, como si ahora quisiera suplantar la presencia majestuosa de Ligeia con la del ataviado aposento donde mora. De esa manera, reivindica en ambos casos la transformación sublime de una estética convencional por una plutónica: inicialmente lo hace al comparar su amada con otras féminas, encontrando una distancia imponderable; en seguida se da a esta tarea al confrontar el estado inicial de la abadía, con el que logra tras su intervención, obteniendo un domicilio que inclusive destella imágenes fantasmagóricas tras la tapicería que cubría sus altas paredes, la cual se movía por efecto del viento, tal como lo ve -o cree ver- el anónimo narrador: "a medida que el visitante cambiaba de posición en el recinto, se veía rodeado por una infinita serie de formas (...) pertenecientes a la superstición de los normandos o nacidas en los sueños culpables de los monjes" (Poe, 1956, p.168). Esta fascinación por la belleza del lugar, parece ser un distractor-substituto de su vida anterior en que examinaba la preciosidad en Ligeia: allí divisamos el abismo entre la magnificencia de la divinidad de un ser vivo frente a uno inerte. Lo que ocurre después nos demuestra cómo hay amores que simplemente no pueden ser superados o remplazados, mucho menos por algo prosaico, mostrándonos el sentido trascendental de esta trama, que surge de las profundidades del deseo y la psiquis. Así mismo, en esta fracción, el narrador nos cuenta sobre su vínculo con Rowena, una señora de origen anglosajón, el cual se dio de una manera frívola, sin mucha pasión o halago: admite que más bien fue una unión por conveniencia. El minúsculo retrato que hace de esta coyuntura hace contraste con el desarrollo extenso sobre Ligeia en la primera parte, e incluso con la descripción que plasma de la residencia en esta tercera sección, lo cual figuradamente nos revela la poca monta que representa esta relación. Señala así cómo esta situación -donde

termina confesando que ella no lo buscaba y que esto lo hacía feliz, aunque termina odiándola (Poe, 1838, p.32)- lo lleva de nuevo a recordar con ímpetu a Ligeia, y a partir de ahí deviene la resolución de esta aventura poeiana. Todo este esfuerzo por huir de su situación, tanto de modo geográfico, como dedicándose a algo material y a otra persona, ocurrió para percatarse al final, que esta especie de válvula no era salida, que debía confrontar sólo y durante un debido tiempo al espectro de la fallecida antes de continuar su vida:

en esa cámara nupcial, pasé con Lady de Tremaine las impías horas del primer mes de (...) matrimonio (...) sin demasiada inquietud. Que mi esposa temiera (...) mi carácter, que me huyera y me amara muy poco, no podía yo pasarlo por alto; pero me causaba más placer que otra cosa (...) Mi memoria volaba (¡ah, con qué intensa nostalgia!) hacia Ligeia, la amada, la augusta, la hermosa, la enterrada. Me embriagaba con los recuerdos de su (...) naturaleza elevada, etérea, de su amor apasionado, idólatra. (...) mi espíritu ardía (...) libremente, con más intensidad que el suyo. En la excitación de mis sueños de opio (pues me hallaba (...) aherrojado por (...) la droga) gritaba su nombre en el silencio de la noche, o (...) en los sombreados retiros de los valles, como si con esa (...) vehemencia, con la solemne pasión, con el fuego devorador de mi deseo por la desaparecida, pudiera restituirla a la senda que había abandonado —ah, ¿era posible que fuese para siempre? — en la tierra (Poe, 1956, p. 168).

En una cuarta parte, el individuo se expone en explicarnos cómo se liquida esta historia: inicialmente nos relata cómo, dada la ausencia de fluidez de su relación con Rowena, empieza a añorar a Ligeia, lo cual combina con sesiones inmoderadas de opio, reiterando un escapismo de sus circunstancias. De repente nos revela que su segunda esposa se ve bruscamente postrada, lo cual causa curiosidad y asombro al lector, cuando recuerda que también a Ligeia le sobrevino una ocurrencia similar⁵² -lo que resuena el fenómeno de los “dobles miméticos” desde la perspectiva girardiana. Es allí cuando inesperadamente, en la convalecencia de Rowena, se da el retorno de Ligeia. Al parecer - sin descartar otras posibilidades- por medio de una posesión espiritual del cuerpo alicaído de la primera. Mientras la mujer de ojos azules está convaleciente en la cama y el sujeto la observa, tras varios insólitos sucesos, ella se levanta y se quita los velos, y es allí cuando por alguna extraña razón, éste la ve transformada en su primer y único amor: “aquel ser amortajado avanzó osadamente, palpablemente, hasta el centro del aposento. No temblé, no me moví, pues una multitud de ideas inexpresables vinculadas con el aire, la estatura, el

⁵² Esto me hace dudar sobre el origen de sus enfermedades, si bien el contexto decimonónico, donde no había antibióticos, posibilitaba fácilmente las pestes y padecimientos que refiere Poe en su obra.

porte de la figura, cruzaron velozmente por mi cerebro, paralizándome” (Poe, 1956, p.170). Nos deja así Poe con un final fragoso y abierto a la interpretación, donde nos insta a la posibilidad de especular qué pudo exactamente suceder luego de la terminación de esta narrativa. En ella vemos irradiados los estadios más supremos del deseo respecto al fenómeno del enamoramiento y encantamiento del otro en circunstancias románticas, los cuales hacen divergencia con las anteriores lúgubres historias que estudiamos, donde los acontecimientos tendían más bien a efectos negativos que eminentes. Observamos acá cómo el deseo puede darse también en sucesos favorables, como los de la admiración, el embeleso y la entrega, sin dejar sin embargo de tener eventualmente ciertas características perjudiciales cuando efectivamente fracasa el desarrollo de las pasiones, así sea con la irrupción de la muerte (Poe, 1838, p.29): es lo único que está garantizado en nuestra vida, a lo cual debemos enfrentarnos eventualmente, para finiquitar nuestra existencia terrena, tal como nos lo indica el autor en el epitafio atribuido al filósofo inglés Joseph Glanvill (Poe, 1838, p.25).

Así tenemos que esta prosa, como es propio en Poe, no nos da mucha información sobre los incidentes de la confabulación, y más bien reta al lector a completar la historia: un muy sagaz, sugestivo y original mecanismo en la evolución de la literatura que el polémico crítico encaja al mundo de la ficción. Quien se aproxima a este relato principiantemente, no tiene claro si se trata de una ilusión o de una situación verídica, tal como la describe el autor, y solo a través de lecturas sucesivas se hace más consciente de lo que realmente ocurre. Aspectos confusos allí son los siguientes: 1) si es una misma mujer o dos. 2) Si es algo que ocurre físicamente o si es una alucinación o un fenómeno paranormal: si es una visión subjetiva producida por el láudano, si realmente resucita Rowena, o si no ha muerto, si se produce una fantasmogénesis de Ligeia -independiente o no del cuerpo de Rowena- o si presenciamos una posesión preternatural de la primera esposa sobre la segunda; son muchas las posibilidades que puede uno generar de esta historia y eso la hace muy particular en el corpus de Poe. 3) También se hacen indeterminadas las circunstancias exactas de este caso, porque simultáneamente el narrador hace repetitivas referencias al trauma de la muerte, al sueño-onirismo, la depresión, a los

efectos de la casa donde se instala, a las consecuencias de sus estudios metafísicos, así como a los resultados del opio en su conducta. De tal modo, no estamos del todo seguros de la autenticidad de los hechos: si se deben a uno de esos componentes o a todos en conjugación; si se hace alusión a un fenómeno físico, psicológico, parasicológico o a una mezcla entre estos, lo cual hace de esta historia una de las más llamativas de Poe.

De cualquier modo, en función de nuestro presente acometido, constituye un plot muy relevante desde el punto de vista del deseo, pues nos muestra las diferentes manifestaciones de esta peculiar condición del humano, que puede conllevar a una serie infinita de situaciones: en este caso en particular respecto al “amor” o desamor -al que aludimos en nuestro primer capítulo-, a una relación de pareja y a una idealización romántica e idílica de una escena concreta. En esta trama tenemos que el sujeto se topa con una extraña vivencia, en que su segunda pareja también sucumbe de forma similar a Ligeia, lanzándolo de nuevo a la reclusión y a tener que enfrentarse consigo-mismo y con el entorno, dándose cuenta que no la ha podido superar. Esto nos señala, desde la perspectiva Sartre-girardiana, cómo si un individuo no se sobrepone a un dispositivo de la compleja estructura del deseo, éste se tornará recurrente en su biografía, pidiendo más y más al sujeto, hasta que lo satisfaga o lo trascienda de alguna forma. Como lo interpreto, el detallista protagonista no estaba preparado -por más que lo intenta- para esta situación: debe vivir el duelo completo, lo cual constituye una lección para nuestra vida desde la perspectiva del deseo, tal como la hemos venido ilustrando. En esta potente narración, observamos lo afanosa que puede llegar a ser la turbación engendrada por el deseo del ser amado -como recalca Sartre-, la cual puede forjar inclusive estados alterados de consciencia: ensoñaciones, delirios, apariciones, espejismos, ilusiones, etcétera, como es perfectamente posible en otras situaciones de nuestra vivencia, que pueden dejar severos traumas en nuestro ser a posteridad. Este es un elemento característico de este magistral cuento, como nos revela Halliburton, donde la fantasía y lo verídico se mezclan, tanto como el sueño con la vigilia y los disparates psíquicos con la racionalidad. Al mismo tiempo, percibimos en tal situación la aparición de los mediadores a los que nuestro filósofo guía ha hecho alusión en sus análisis. Sobre ello hace referencia a la vivienda a la

que el narrador dedica tanto detalle hacia la mitad del relato, justo después de la muerte de Ligeia:

La habitación (...) es el complemento espacial de la consciencia del narrador, quien (...) se encuentra en un constante estado de ensoñación. Encarna sus sueños en dicho aposento: este se convierte, al igual que la consciencia misma, en el medio a través del cual ve la realidad. (...) es una atmósfera que es a la vez física y mental, una (...) película a través de la cual percibe (...) su experiencia (...) es el escenario de un doble conflicto: la lucha del sueño contra la realidad, y (...) de la muerte contra la vida. El efecto de (...) variabilidad que el narrador crea allí, hace que (...) no sólo sea el sitio donde la actividad se da, sino (...) el mediador de ella. Con sus "influencias fantasmagóricas" y su "atmósfera", la habitación se hace en sí-misma partícipe del "horrible drama de revivificación". El ritmo de dicha lucha, análogo a los ritmos de *El Corazón delator* (...) es un intento de aumentar el terror, en la teoría de que si el primer ataque horroriza, el segundo, espeluzna aún más ⁵³ (Halliburton, 1973, p.211).

En este momento de nuestra meditación, podemos destacar dos relevantes aspectos que nos deja ver esta historia, frente al deseo y las relaciones interpersonales que hemos desdoblado en los capítulos anteriores. Por un lado, vemos ejemplificados los dos tipos de situaciones que pueden darse entre un par de individuos entrelazados, una sana y genuina, y una forzada y farsante. Esto recuerda la necesidad de autenticidad y conversión que Sartre y Girard señalan como ideal en las conexiones humanas, mostrándonos realmente que la predisposición es hacia al caos. Lo previo se denota precisamente por la ausencia de una fidedigna forma de desarrollar el deseo, y esto se identifica en actitudes y conductas nefastas que van desde el espectro del odio hasta el de la hipocresía, el esnobismo y el sadomasoquismo, donde los seres, en vez de superarse y contribuir a su entorno, lo que hacen es destruirse en niveles de dependencia patológicos. Esto lo vemos claramente en esta historia, donde choca la espontánea concordancia del protagonista y Ligeia, con la que sostiene con su segunda compañera: una sin efusión y sin renuncia, una de interés y

⁵³ Traducción mía: "The chamber, as in *Berenice*, is the spatial complement of the narrator's consciousness, which, as he repeatedly informs us, is in a dreaming state. In the chamber, the first person embodies his dreams. It becomes, like consciousness itself, the medium through which reality is seen. Here, as in *The Fall of the House of Usher*, the medium is an atmosphere that is at once mental and physical—a kind of film the narrator sees through, and the playing-out into space of his conscious experience. The chamber is the arena in which are staged both of the central, and finally indistinguishable, struggles: the struggle of dream and reality, and the struggle of death and life. The effect of motion and changeability that the narrator creates in the chamber makes it not only the site of the activity that takes place, but the very mediator of that activity. With its `phantasmagoric influences` and its `atmosphere`, the room is itself a participant in the `hideous drama of revivification` that ensues. The rhythm of the struggle, analogous to the rhythms of *The Tell-Tale Heart* and *The Pit and the Pendulum*, is an attempt to heighten terror, on the theory that if the first attack appalls, the second, having the first to build on, appalls more".

protocolo que está -infinitamente más que la primera- condenada al fracaso por su fatal falta de consistencia trascendente; sobre ello nos confiesa el narrador:” Hablaré (...) de ese aposento por siempre maldito, donde en un momento de enajenación conduje al altar - como sucesora de la inolvidable Ligeia- a Lady Rowena” (Poe,1956, p.167). Con esto hago alusión a los perfiles de dúos que no solo se entienden en términos químicos, sino también intelectuales, exponiendo un ideal de pareja y expresando la insuficiencia de ellas, sobre todo en los tiempos postmodernos, donde lo insulso y vano predomina notablemente sobre lo estético y lo sensitivo-metafísico, algo que Poe promulgó. El otro módulo que vemos aquí difundido, es la relevancia de que el deseo sea tratado como un dominio que permite una sublimidad de lo humano, más allá de las contingencias sociales y cotidianas, y que invita a no quedarse en lo animal o en lo ramplón, e ir más profundo en nuestra vinculación con nosotros-mismos y los demás, como aportan Sartre con sus categorías de libertad y autenticidad y Girard desde sus conceptos de trascendencia y conversión. Este panorama nos lo procura Poe en esta genial obra, al representar los aspectos sensibles de la vida como reflejo de lo divino, pues allí expone claramente su predilección por los temas álgidos frente a los banales (Poe, 1838, p.29), dando una jerarquía al sentido de lo omnipotente como tal vez no está presente en otra de sus historias.

Así, hemos visto como en este discurrir poeiano, se presentan ejemplos despejados de la dinámica del deseo en situaciones-límite de la vivencia humana: esto tal como lo advertimos desde nuestros autores de los primeros dos capítulos, más los aportes de Halliburton y mi óptica particular. Comprendemos así, cómo este fenómeno tiene lugar, y además cómo la ficción es un dispositivo que revela la verdad de su desenvolvimiento, del modo que plantea Girard, y así mismo, cómo requiere de la naturalidad humana a la que hacia llamado Sartre. En Poe vemos manifestado el deseo mimético girardiano en conjunto con el deseo existencial sartreano: no se trata de un deseo trivial e intrascendente de índole material, biológica o efímera, sino de uno que subyace en lo más recóndito de la realidad humana, uno que penetra simultáneamente lo más frágil y potente de nuestra condición. Con lo precedente conciliamos la disertación de nuestro tercer capítulo sobre esta temática enigmática, que constituye un elemento capital de nuestra existencia tanto personal como

gregaria, y del cual podemos aprender desde nuestra reflexión filosófica, para conllevar de forma más cadenciosa nuestra vida. Esta pretensión no solo es tendencia en Sartre y Girard desde las concepciones morales de sus críticas visiones sobre el devenir humano, también lo es en Poe con su intención de trascender la cotidianidad a planos excelsos. Esto es algo que podemos lograr desde la conjunción maravillosa entre filosofía y literatura, incorporándola a nuestra vivencia, para hacer de nuestro acontecer uno menos superfluo y al mismo tiempo perfeccionar nuestra experiencia en este mundo. Allí -como hemos verificado-, estas dos magnánimas disciplinas, tienen un aporte elocuente y revelador para discrepar y descifrar, como decía Nietzsche (2003, Aforismo 3), “todo lo problemático y extraño que hay en el existir”, a lo que agregaba: “la filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas” (p.4). Análogamente a esa digna consigna, nuestra intención acá, ha sido ver desde lo más elevado de la cima y lo más profundo del océano, los sentidos del deseo.

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha servido, más que en ninguna otra cosa, para confirmar el papel decisivo de la filosofía como herramienta de vida -no se limita a una abstrusa elucidación; como quería Marx, sirve para transformar nuestra realidad-. A esta agraciada constante inquietud, la defino como un eterno diálogo sobre el conocimiento, en que nos hemos disipado y engrandecido desde Platón a hoy sin pausa. Su fin último es develar -lo más posible- las fuentes primeras del gran enigma que somos, y seguir así revelando sin tapujos la verdad de nuestro ser, esa *aletheia* cósmica que nos identifica como entidades animadas en el tiempo, y sobre la cual tanto Sartre como Girard y el mismo Poe, hicieron un sustancial aporte. Vimos acá cómo si no es a través de ella, no podríamos dilucidar sobre un tema tan misterioso y escabullido como el deseo, una incógnita que nos ha inquietado desde la prehistoria hasta la actualidad, y que pese a nuestros bríos, no se ha deslizado de la consciencia colectiva sino minoritariamente: en místicos, esotéricos, anacoretas, ascetas, monjes, budistas, sadhus, faquires, gurús, estoicos, cínicos, ermitaños y demás seres espirituales “iluminados”, que han logrado desapegarse de este asunto. Por lo demás, se mantiene como centro de la cotidianidad humana convencional, multiplicada y mayoritaria. Una trama tan básica como evadida en nuestra ontología, no es prescindible en nuestra pesquisa como filósofos, por lo que nos atañó acá moldear -al menos- una contribución introductoria sobre ella, una que permita mejorar nuestra existencia: tal ha sido el objetivo de nuestra disquisición, que considero, dentro de la medida de las circunstancias, se ha cumplido.

En este sentido, hemos observado cómo fuimos fluyendo gradualmente desde una teoría psicológica-subjetiva a una gregaria-social, y desde su conjunción, descendimos - buscando la verdad novelesca y un sentido existencial- al ejemplo literario de Poe, quien nos confronta con la consciencia de una compleja red de variaciones y ambivalencias propia del deseo. Esto lo hace con historias tremendamente vívidas, donde la configuración de la percepción humana, se hace un testimonio directo sobre el deseo. Sobre todo, nos señala cómo se propaga en sus consecuencias un fracaso y el modo en que envuelve contagiosamente la consciencia, y no nos deja en paz hasta que se libera de alguna manera. Esto tal como lo vemos teorizado en nuestros franceses y condensado en el escritor estadounidense. Los primeros nos mostraron, desde sus perspectivas, cómo funciona la conducta humana desde la visión fenomenológica y antropo-filosófica. El tercero, más que norteamericano, fue un ser con una sensibilidad universal, tanto por la naturaleza en general, como por los micro-detalles de nuestra condición, por lo cual constituyó un ejemplo fascinante y eficiente sobre nuestro contenido.

Distinguimos por un lado al deseo como un fenómeno personal, anímico y espontáneo; también como uno de orden originario-biológico; así mismo, fue comprendido como una reproducción mimética. Estas posibilidades complementarias de su dinámica - fulguradas en Sartre y Girard- las vimos plasmadas en Poe: de ese modo, ultimamos la certeza de las interpretaciones de los primeros, en uno de los autores de todos los tiempos que más impregnado estuvo por el deseo y las pasiones, tanto en su biografía como en su obra ficcional. Podemos decir, entonces, que esta teoría en su conjunto, funciona para todo estudio sobre el deseo humano en cualquier dimensión y medio, bien que ya sirvió para entender al arcano e incisivo autor de *The Raven*. Conclusivamente logramos indicar que el deseo se arraiga en un carácter espiral y “enviscante” desde la perspectiva sartre-girardiana: es algo que claramente observamos tanto en las dinámicas que nos ilustran y ejemplifican los dos francos, como, intensamente, en Poe. Igualmente, advertimos el carácter imitativo e “intermediativo” de las circunstancias del deseo, en cuanto a la afectación que genera tanto a nivel subjetivo-existencial, como en las actitudes que adoptamos reactivamente frente a nuestra relación con el otro. Esto tal como lo vimos en el

amor, el odio, la indiferencia, el sadomasoquismo, y otras propensiones derivadas de estas, como los celos, el resentimiento, la envidia, la coquetería, la hipocresía, el esnobismo y la vanidad; disposiciones donde nuestros pensadores se complementan, para darnos una posición determinante y contundente. Por otro lado, vimos al deseo en Sartre y Girard, encauzado a su definición como falta de ser, una nada, un vacío, un desengaño, tal como lo reiteran Palaver (2013, p.77) y Tarditi (2004, p.4): “caracterizan la existencia (...) como vacío ontológico (...) en Sartre la falta de ser es una estructura del para-sí, en Girard es una ilusión (...) que (...) confina al sótano mimético”⁵⁴. Lo que venimos planteando denota el carácter empalagoso, “saturante”, adictivo, “enviciante” y seductor del deseo: esto se da en sus extremos, cuando logramos acceder a su maquinación, dejamos que éste nos envuelva y abusamos del placer que nos produce; o bien, en su ausencia repetida en nuestras vidas, sufrimos por el apego y la frustración de no poseerlo. Lo previo demuestra su característica básica de ser un elemento insaciable de la condición humana, un absurdo, el cual solo puede ser trascendido desde fuera de su esfera de acción mundana y no-deleitante, pues el deseo no se compensa con poco, siempre quiere más y más infinitamente, tanto en su consecución, como en la imposibilidad de su goce. Desde allí tenemos que este se configura como dispositivo fundamental de la inherente conflictividad humana en dos casos: sea porque nos quedamos en la confrontación típica de este, o porque la logramos superar, pero en ambos se manifiesta una lid. Esta puede darse en el sujeto consigo-mismo, con el objeto de su anhelo -bien sea una entidad física, abstracta u otro individuo-, o entre este y aquellos que devienen sus modelos o rivales. Lo previo, tal como lo han descifrado nuestros filósofos, se da de la manera en que lo desarrollamos en nuestros dos primeros capítulos.

⁵⁴ Traducción mía. Al respecto complementa Tarditi confirmando la influencia de Sartre sobre Girard: “Girard (...) escribió (...): `fui influenciado por los análisis de *El Ser y la Nada* sobre la libertad y la mala fe ““(les deux caractérisent l’existence humaine comme manque ontologique, comme coïncidence manquée avec elle-même et projet de recouvrement de cette plénitude d’être qui éteindrait chaque désir. Cependant, si dans l’ontologie sartrienne le manque d’être est une structure immédiate du pour-soi, chez Girard elle n’est pas qu’une illusion, un mensonge qui relègue l’homme dans le “sous-sol mimétique” et le rend esclave du propre désir (...) Girard lui-même m’a écrit dans une lettre en mars 2001 : « J’ai été influencé par les analyses de L’être et le néant sur la liberté, la mauvaise foi, etc. »”).

Por otro lado, tenemos que, en cuanto a la conexión de nuestros intelectuales, hemos obtenido los siguientes aspectos: sin estudiar Sartre a Girard, pero si ocurriendo lo contrario, podríamos señalar que para el último el primero -en su panorama ficcional-, no sería considerado como un autor novelesco, sino aún un romántico, aunque de corte racionalista, tal como esboza Frédéric Worms (Association Recherches Mimétiques, 2014, *Sartre, Girard et la question de la relation*). Si bien el parisino fue precursor de ideas fundamentales sobre la dinámica del deseo que perfeccionaría el filósofo de Stanford, no conseguimos manifestar con certeza que *La Nausée* y las piezas teatrales del existencialista, reflejan la configuración del deseo mimético tal como la ve Girard en Proust o Dostoievski⁵⁵. Sobre esto plantea Palaver (2013, p.74): "El interés de Girard por Sartre (...) se encuentra en (...) muchas de sus observaciones que muestran (...) la naturaleza mimética del deseo (...) en especial (...) aquella que indica la (...) naturaleza religiosa del hombre (...) que es impulsada por el deseo de ser Dios"⁵⁶. Por otra parte, hay que decir que la angustia personal en Sartre frente a la contingencia existencial, la vemos reflejada en Girard en la enfermedad ontológica, la cual constituye una de las conclusivas y más terminantes consecuencias del deseo: esa irremediable urgencia por obtener lo ausente, nos lleva a un estado psíquico nebuloso, donde no logramos cumplir nuestras ansias, pues hay una escasez de esas entidades en la naturaleza y más aún en un contexto gregario como muestra el espectro mimético. Se trata de un nefasto efecto de la pretensión del ser por trascender su condición originaria o normal, siendo casi nunca viable lograrlo, dadas las limitantes de la vida humana.

Lo anterior confirma la consigna Sartre-girardiana de ver en el deseo un conspicuo desencanto de nuestra voluntad. Este fenómeno sucede del mismo modo condenatorio como en Platón el alma está encarcelada en el cuerpo. Nuestra consciencia está recluida en

⁵⁵Al respecto de esta reflexión, me queda la duda de cómo hubiese sido una obra ficcional girardiana, pues paradójicamente, habiéndose dedicado a este género, no nos dejó un legado de esa índole.

⁵⁶ Traducción mía: "His interest in Sartre's thought is not found in the philosophical system for which Sartre is so well known, but rather in the many observations that display a certain understanding of the mimetic nature of desire. Girard is especially impressed by Sartre's insight into man's fundamentally religious nature -convergent with that of the novelistic authors examined above- which the atheist philosopher claims is ultimately driven by a desire to be God".

el deseo, del que apenas nos podemos librar, si no es a través de la trascendencia. Esta no puede hallarse sino en lo más egregio de nuestra metafísica, como el mismo Poe siempre nos hace notar más allá de los dramas domésticos de sus personajes: detrás de sus transitorios contubernios, siempre subyace un mensaje ulterior y perpetuo. Esto lo podemos percibir en la forma en que en su obra, los actores se han involucrado en una serie de circunstancias, las cuales juegan con su psiquis personal y con sus intenciones sobre el otro: por ejemplo, el narrador de *Ligeia* nos relata, más que su trato con las mujeres -asunto relevante de la trama-, su deseo de controlar su propia ánima y de encontrar un posicionamiento sobre la existencia, lo cual persigue tanto en su relación con su primera esposa cómo con su segunda, y este embrollo alcanza tal nivel, que llega finalmente a confundirlas. Así, no sabemos bien al final si el centro de los acontecimientos constituye un fenómeno psicológico, parapsicológico, de estados alterados de consciencia, o una mezcla de los anteriores. Esta duda surge dada la polivalencia de la mente y las actitudes del protagonista, que, como lectores, nos hace trepidar y cavilar para descifrar el plot. Dentro de esta reflexión sobre el carácter adverso y borroso de la vida, también aplica el caso de nuestros filósofos: revelando los mecanismos vedados de nuestra inherencia antropológica más atesorada, nos conducen a ver la necesidad de una autenticidad-responsabilidad -Sartre- y espiritualidad-acción -Girard-, como formas de superar las típicas y constantes debacles humanas. Así, sabemos que estamos solos y constreñidos por nuestros límites, pero al mismo tiempo, condicionados por los demás y provistos de posibilidades de cambio, así sea en circunstancias abstractas y psíquicas, como nos relata Sartre en su estudio sobre el odio y la muerte del otro, o Girard en su deliberación sobre el mal ontológico y los modos de sortearlo. Descubrimos por otra parte -algo que sostiene Worms (Association Recherches Mimétiques, 2014, *Sartre, Girard et la question de la relation*)-, cómo el pensamiento del parisino es precursor de la teoría mimética, cuando, aludiendo al deseo sexual en su tratado, propone una dinámica de “desdoblamiento” del amado respecto a las ansias del amante por este: la persona añorada -como en el caso de la coqueta que Girard trae a colación (1985, p.98)- se divide en sujeto atrayente y objeto deseado, lo cual se sostiene en una perspectiva que hace semblanza de la estructura del

deseo triangular. De tal modo, nos percatamos que son varios los puntos en que confluyen los franceses en su estudio de la alteridad, tal como hemos insistido y confirma Palaver (2013): “Hay convergencias (...) entre los dos (...) como se puede ver en la (...) forma ontológica de Sartre, el `ser-para-otro`, que le permite hacer (...) observaciones (...) que tienen claros paralelos con la (...) teoría mimética de la constitución de las relaciones humanas⁵⁷”(p.77). Estos dos pensadores comparten una serie de percepciones sobre la forma en que el deseo se proyecta a partir de la mente; cada uno participa una representación específica al entendimiento del comportamiento de los individuos en sociedad, en particular en situaciones definidas por dos fuertes tendencias que marcan la forma cuasi-patológica en qué se dan las conexiones interpersonales: se trata del sadomasoquismo, una pulsión calculadora de nuestra conducta, que denota una inclinación actitudinal enfermiza hacia la apropiación o abandono de-a terceros.

A modo de término de nuestro cierre, vemos que nuestros dos intelectuales coinciden en considerar al deseo como una disposición a llenar un vacío existencial, que, a pesar de ello, tiende al escollo y al desatino, tal como afirma Tarditi (2004, p.9): "A través del fracaso de (...) `reconquista ontológica`, el sujeto no acogerá el absurdo del deseo mimético (...) se limitará a cambiar de objeto o (...) mediador. Este proceso (...) en que todos (...) son discípulos y modelos, constituye al deseo (...) como estructura (...) de la existencia⁵⁸". Su debacle tiene como consecuencia una pérdida de sentido vivencial, que lleva al sujeto en Sartre a la nada y en Girard al mal ontológico: en el primero escapar de esa realidad configura la mala fe, y en el segundo es el origen del apocalipsis dostoievskiano; formas pusilánimes de ser que no llevan sino a la decadencia. Esto va de la mano de otra determinante conclusión sobre el deseo, y es el de su eminente y tendencial carácter vicioso, como nos relata Sartre: la búsqueda de su consecución nos lleva de una

⁵⁷ Traducción mía: “There are direct convergences between the two thinkers (...) as one can see from Sartre’s third ontological form, “being-for-others”, which enables him to make a number of interesting observations (...) that show distinct parallels to the (...) theory (...) of (...) the mimetic constitution of human relations”.

⁵⁸ Traducción mía: “à travers l’échec de son projet de “reconquête ontologique”, le sujet ne cueillera pas l’absurdité du désir mimétique, mais il se limitera à changer objet, ou, tout au plus, à changer de médiateur. Ce procès continu et incessant dans lequel tous -dans la plus totale réciprocité et indifférenciation- sont disciples et modèles, constitue le désir humain comme structure permanente de l’existence”.

actitud a otra, en un círculo que muestra nuestra constante insatisfacción como núcleo definitorio de la situación humana. Así nos encontramos ante un laberinto con casi imposible salida, donde sus dos extremos son problemáticos, sea o no consumado el deseo, en todo caso lleva la marca de la mancilla: conduce a una circunstancia caótica, que como dice el parisino, se trata de un “amor al fracaso” (1993, p.404). Lo dicho coincide con la predisposición a la crisis mimética que veíamos en Girard. Así, los dos nos confirman el permanente componente no-indulgente y negativo del deseo, que como hemos manifestado, podría ser descollado solo en instancias de la trascendencia humana, las cuales son tendencialmente escasas en nuestro devenir convencional, así que allí se haría la diferencia. Encontramos acá un punto de suma importancia en nuestros filósofos: los dos proponen sutilmente modos de superación de esa ruina, bien sea a través la decisión, elección y determinación vital del primero, o con la conversión del segundo. Esta es una sublime tentativa que encontramos presente en el mismo Poe, cuya vida y protagonistas muestran seres que, a pesar de los tropiezos, logran trascender sus límites, señalando que es posible sobrevivir de forma magnánima a los embates de nuestra cotidianidad. Lo previo dado que el sufrimiento no solo es una característica milenaria de nuestro ser que nos acongoja, sino así mismo, un mecanismo redentor, sanador, aleccionador y catártico de nuestra experiencia en el mundo. Como lo divisamos, la lógica del deseo es una analogía que refiere al sentido profundo de la existencia, dada como un recurrente rumbo -un viaje del ego- que nos saca temporalmente de nuestro ser genuino, para traernos -después de peripecias inefables-, como un espejo, de nuevo a nosotros mismos: es un fenómeno hábilmente esotérico -se presenta aparentemente como si fuera tan solo una burda contingencia- del cual convenimos un significado desde nuestra visión filosófica. De algo banal podemos sublimarnos en algo trascendental, como lo muestran Sartre, Girard y Poe. Se trata de un portento, que visto o bien en pequeño o transversalmente, indica el insondable y oculto núcleo de nuestra dinámica como ningún otro. Es un módulo elemental y casi irremediable de nuestro ser, que, sin embargo, una vez contemplado en perspectiva y superado, nos lleva a un adelanto de nuestra condición ordinaria: nada tan adherido a nuestra suerte (vital, inherente) puede, en su exaltación mística, llevarnos a un plano tan

álvido. Es allí donde radica su secreto, al cual acabamos querido aportar desde nuestra distintiva y triangular perspectiva filosófica-literaria.

Un paraje crucial de nuestra indagación, con el que podemos finiquitar nuestra reflexión, es el hallazgo por parte de nuestros franceses -a propósito del estudio del deseo-, de la existencia de una estructura artificiosa de la realidad, que como el velo de maya, encubre con la apariencia la esencia de nuestra ontología: así como en Sartre la mala fe es la cobardía de mentirse a si-mismo, como mecanismo consciente para lidiar con una cotidianidad estresante típica de la “modernidad” occidental burguesa⁵⁹, en Girard hay un desconocimiento inconsciente del origen auténtico del deseo, dada nuestra ilusión romántica -remedada históricamente en el imaginario colectivo-, de que este procede de nosotros y solo de nosotros, cuando en realidad reside en el otro. Ahí confluyen sin duda sus interpretaciones, revelándonos de diferente forma, la verdad de nuestra condición -cual es desde Sócrates el rol primario del filósofo, que nuestros dos elegidos cumplen a cabalidad-: su nihilización, su falta de sentido, el vacío existencial que le persigue desde tiempos inmemoriales y donde se origina la confianza fundamental de nuestra disciplina como forma de hallar significación a la vida. En esto, como en otras dilucidaciones sobre la circunstancia humana, los dos armonizan⁶⁰. Al respecto es dicente lo que anotaba Girard sobre el parisino: “Los análisis (...) del otro en lo que Sartre llama `proyecto`-el camarero de *El Ser y la Nada*- (...) mala fe (...) coquetería, son, en mi concepto, maravillosos” (*Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Arléa.Paris.1994, p.162)⁶¹” (Association Recherches Mimétiques, 2014. Introducción a la presentación del *Colloque Girard-Sartre*). A fin de cuentas, tal como ultimamos con nuestra averiguación, estos dos grandes

⁵⁹ Algo que el parisino denominaba “excusas” (1984, p.8). Como vimos, no es el único término de este autor que tiene un significado diverso al convencional, ocurre también con “mala fe” y “libertad”.

⁶⁰ Sobre la relación entre los dos, es muy pertinente el recientemente publicado trabajo de Robert Doran (2017), *The Ethics of Theory*. Chapter 7: "Methaphysical desire in Girard and Sartre".

⁶¹ Traducción mía : “Les analyses (...) de l'autre dans ce que Sartre appelle `le projet`-le garçon de café dans *L'Être et le Néant*- (...) mauvaise foi (...) coquetterie, sont merveilleuses à mes yeux » (*Quand ces choses commenceront*. Arléa. Paris.1994, p.162.) “. Sobre esto añade Girard aludiendo a Sartre, recalcando contundentemente la influencia del parisino y marcando su propia innovación: “Está muy cerca del deseo mimético. Ha inventado incluso una categoría metafísica (...) ‘el para-otro’. Pero, curiosamente, el deseo, en él, pertenece a la categoría del ‘para-si’. No ve que el sujeto esta descuartizado entre el Yo y el otro” (1996,p.129).

pensadores confesaron sin tabú, lo que la mayoría de hombres y mujeres son en este mundo: un fracaso llamado mala fe y mimesis encubierto como supuesta naturalidad y libertad. De este modo, nuestro camino nos ha transportado hacia la salida de la caverna platónica para ver la realidad de nuestro deseo y devenir. De ahí nos queda la ardua tarea de redescubrirnos y luchar por una mejor instancia en nuestra experiencia, donde nuestra bella *Σοφία*, como siempre, tendrá mucho que declarar y por ello, un papel cardinal en el encuentro de ese hermético y vetusto entresijo que hemos sido, somos y seremos por toda la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abello, I. (2011). *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá : Uniandes.
- Association Recherches Mimétiques. (2014, diciembre 6). *Colloque Girard-Sartre: une relation méconnue*. Simposio realizado en la Bibliothèque nationale de France, Paris. Recuperado de:(www.renegirard.fr);(<https://calenda.org/302934>;http://www.bnf.fr/fr/evenements_et_culture/auditoriums/f.col_girard_sartre.html?seance=1223918977105;https://www.youtube.com/watch?v=5t0_AwKeLX8).
- Bjørnar, P. (2009). *Mimesis and Desire: an analysis of the religious nature of Mimesis and Desire in the work of René Girard*. Köln: LAP.
- Burbano, H. (2003). *Religión y violencia: Introducción a la filosofía de René Girard*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Cardozo, A. (2016). Deseo existencial. *Revista Huellas*, (99), 39-44.
- Catalano, J. (1974). *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago.
- Chancel, J. (1978). Entrevista con Girard. *Radioscopie*. Recuperado de: (<https://www.youtube.com/watch?v=GIwEs1RkiX4>).Paris.
- De Castro, J. (2014). *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana.
- Díaz, M. (2010). Elementos para la reconstrucción de una Filosofía de la Historia en René Girard. *Universitas Philosophica*, 27 (55),75-91.
- Doran, R. (2008). *Mimesis and Theory*. Stanford: Stanford University.

- Doran, R (2017), *The Ethics of Theory*. New York: Bloomsbury.
- Enthoven, R. (2004, agosto 30). Entrevista con Girard (*France-culture*). Recuperado de: (<https://www.youtube.com/watch?v=8XpIzVdPwmE>. Paris).
- Gardner, S. (2009). *Sartre's Being and Nothingness*. London: Continuum.
- Girard, R. (1955). Existentialism and Criticism. *Yale French Studies*, (16), 45-52.
- Girard, R. (1961). Memoirs of a Dutiful Existentialist. *Yale French Studies*, (27),41-46.
- Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- Girard, R. Bastards and the Antihero in Sartre (1965); Marivaudage, Hypocrisy and Bad faith (1963). En: Doran, R. (2008). *Mimesis and Theory*. (71-80,134-160). Stanford: Stanford University.
- Girard, R. (2015). Rupture and Literary Creation in Jean-Paul Sartre (1968). *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, (22),1-16.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1994). *Quand ces choses commenceront*. Paris:Arléa.
- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Madrid: Encuentro.
- Girard, R. (2007). *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets nord.
- Halliburton, D. (1973). *Edgar Allan Poe: A Phenomenological View*. Princeton: Princeton University Press.
- Igirio, J. (2014). *La felicidad como superación del deseo mimético violento en René Girard*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Natanson, M. (1951). *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Omaha: University of Nebraska.
- Nietzsche, F. (2003). *Ecce homo*. Recuperado de: (<https://www.elaleph.com>).

- Palaver, W. (2011). *Rene Girard's mimetische Theorie*. Berlin: Lit Verlag.
- Palaver, W. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan University.
- Poe, E. (1838). Ligeia. *American Museum*, I (1), 25-37.
- Poe, E. (1843). The Black Cat. *United States Saturday Post*, XIII (1151),1.
- Poe, E. (1843). The Tell-Tale Heart. *Pioneer*, I (1), 29-31.
- Poe, E. (1849). For Annie. *The Flag of our Union*, IV (17), 2.
- Poe, E. (1956). *Cuentos de Edgar Allan Poe*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Ribero, D. (2011). *Mímesis, mecanismo victimal y mito en la teoría de René Girard*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Ribero, D. (2014). Mímesis y voluntad de poder. *Universitas Philosophica*, 31 (62),241-254.
- Ruiz, P. (2014). Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard. *Pensamiento*, 70 (263). ,229-257.
- Ryba, T. (2014). *René Girard and Creative Mimesis*. Plymouth: Lexington.
- Salgado, S. (1998). La definición del deseo como imposibilidad ontológica del sujeto. Spinoza en Sartre. *Revista de Filosofía*, 11 (19),183-213.
- Sartre, J. (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, J. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. (1947). *Huis clos*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J. (1970). *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Nagel.
- Sartre, J. (1972). *El Ser y la Nada*. Buenos aires: Losada.
- Sartre, J. (1973). *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- Sartre, J. (1976). *A puerta cerrada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. (1984). *El Existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis.

- Sartre, J. (1981). *La Náusea*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J. (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.
- Sartre, J. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Solarte, R. (2012). Dobles especulares y dobles miméticos. *Universitas Philosophica*, 29 (59),99-120.
- Solomon, R. (2000). *No Excuses: Existentialism and the Meaning of Life*. Chantilly: The Teaching Company.
- Sova, D. (2001). *Edgar Allan Poe: A to Z*. New York City: Checkmark.
- Spade, V. (1995). *Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Recuperado de: (<http://pvspade.com/Sartre/pdf/sartre1.pdf>).
- Tarditi, C. (2004). Manque d'être, désir et liberté : pour une comparaison entre Jean-Paul Sartre et René Girard. *Le Philosophoire*, 2 (23), 238-251. Recuperado de: (<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-2-page-238.htm#no7>).
- Williams, J. (2000). *The Girard Reader*. New York: Herder.