

SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto, Ph.D
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

@ rsolarte@javeriana.edu.co

■ Recibido / Received
3 de mayo de 2022

■ Aceptado / Accepted
16 de diciembre de 2022

El deseo metafísico en los libros de Girard y Lévinas de 1961

Metaphysical Desire in the Books of Girard and Lévinas of 1961

En este texto se compara el uso del término *deseo metafísico* en dos obras publicadas en 1961: *Mentira romántica y verdad novelesca*, de René Girard, y *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Lévinas. Estos dos filósofos precisaron y modificaron el uso de este término en sus libros posteriores, como se puede apreciar en las obras de los años setenta *La violencia y lo sagrado* (1972) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), que no serán examinados en este artículo.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, logos, subjetividad, deseo metafísico, otro.

This text compares the use of the concept of *metaphysical desire* in two works published in 1961: *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literacy Structure*, by René Girard, and *Totality and Infinity*, by Emmanuel Lévinas. These two philosophers specified and modified the use of this concept in their later books, as can be seen in the works of the 70s *Violence and the Sacred* (1972), and *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974). However, they will not be discussed here.

KEY WORDS: phenomenology, logos, subjectivity, metaphysical desire, other.

1. PRESENTACIÓN

Girard emplea la expresión *deseo metafísico* ciento veintiún veces en su primer libro y lo hace a lo largo de toda la obra, por lo que es un elemento que la constituye, mientras que en el texto de Lévinas la expresión solo aparece doce veces, al comienzo del libro. Pero el asunto no es cuantitativo, sino del significado de la expresión. Hay que advertir, además, que este no puede ser un análisis completo de estos términos en el conjunto de la obra de estos autores, ya que nuestros dos filósofos hicieron cambios en el sentido y uso de sus categorías, como

se puede apreciar en las obras de los años setenta *La violencia y lo sagrado* (1972) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).

Para ponernos en contexto sobre el problema del deseo, conviene recordar que en castellano hablamos del deseo como un movimiento afectivo hacia algo que se quiere. Se suele representar el deseo como un vector que sale de un sujeto hacia un objeto. Así se suele representar en la filosofía, como bien señala Hegel en la introducción a la *Filosofía del derecho*: los deseos, instintos e inclinaciones son solo la «simple dirección de su determinidad» (2010, p. 37, §17), una posibilidad para la decisión del sujeto.

2. EL DESEO METAFÍSICO EN *MENTIRA ROMÁNTICA Y VERDAD NOVELESCA*

Mentira romántica y verdad novelesca es un libro que ofrece una fenomenología de la novela para establecer una topología del *deseo según el otro* o deseo mimético. En este libro, Girard aborda principalmente las novelas de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust y Dostoyevski. En ellas, se narran las vicisitudes que sufren los protagonistas, todos movidos por sus deseos. Lo notable es que cada narración cuenta que esos deseos no son propiamente personales ni autónomos. Su estructura es triangular, porque todos los personajes de las novelas desean según otro, un modelo. Una relación entre dos sujetos y un objeto deseado constituye una triangularidad. Esta implica que los deseos no brotan espontáneamente de la subjetividad, sino que solo se nos presentan mediados por otros. La mentira romántica es la creencia íntima de que uno mismo es poseedor de una subjetividad con algún tipo de entidad más o menos consistente de la que brotan los deseos, es decir, a partir de la cual el sujeto actúa y, por tanto, es quien es. Pero la verdad novelesca muestra que solo existimos como interdividualidades: unos individuos que solo somos en cuanto emergencias de interacciones complejas. La clave del asunto, según Girard, no será dejar de ser miméticos, porque es imposible, sino quién nos sirve de modelo.

La fenomenología de la narración literaria nos permite leer y escuchar a unos personajes que luchan con este deseo según los otros. Desde la perspectiva de una antropología filosófica de raigambre fenomenológica, podemos comprender que los deseos humanos son copias de los deseos de mediadores, de otros que creemos que nos los presentan o que también los desean. Con el tiempo, este proceso llegó a llamarse *deseo mimético*, pero en esta primera gran obra de Girard el término *mimetismo* solo aparece una vez: «En *En busca del tiempo perdido*, el mimetismo del deseo es tal que los personajes serán denominados celosos o snobs según que su mediador sea amoroso o mundano» (Girard, 1985, p. 28), junto con otras tres referencias que imitar.^[1]

La referencia a los *objetos de deseo* puede resultar confusa, particularmente si se la saca del contexto literario y se la reduce a una exposición epistemológica. Que el deseo sea mimético quiere decir que no es intencional y no puede ser abordado según la lógica de la fenomenología que examina el darse de las cosas a la significación. Si el deseo es triangular o mimético, entonces no trata de una relación de un sujeto y un objeto, sino de una subjetividad que brota por completo del otro. La mimesis hace desvanecer esta objetualidad. El deseo no se refiere a objetos de ningún tipo, sino que es pura mimesis: «El deseo metafísico jamás se dirige, por definición, hacia el objeto» (ibíd., p. 189). En las novelas, se puede apreciar que los objetos de



deseo no son algo deseable en sí, como si nos movieran a actuar, sino que solo son deseables por cuanto nos aparecen como *designados* como deseables por otros; por eso mismo, los objetos, en realidad, no tienen importancia ni consistencia, sino que se transforman, al no ser más que signos maleables nombrados en este intercambio entre los sujetos (Vinolo, 2018, p. 221); de ahí su caracterización como hiperreales o metafísicos (Palaver, 2013, p. 125).

Las novelas nos narran las historias de personajes que desean desesperadamente los objetos que otros desean. Rápidamente, Girard muestra que detrás del objeto solo hay una oscura aspiración metafísica: «El sujeto deseante quiere convertirse en su mediador; quiere robarle su ser de caballero perfecto o de seductor irresistible» (Girard, 1985, p. 53); «sueña con absorber, con asimilar el ser del mediador» (ibíd., p. 54). Esta búsqueda incesante del ser de otro es el giro metafísico del deseo, su «enfermedad ontológica» (ibíd., p. 53).

La razón de esta avidez es que todos los héroes de las novelas se odian a sí mismos; en palabras del narrador proustiano: «Todo lo que no era yo, la tierra y los seres, me parecía más precioso, más importante, dotado de una existencia más real» (ibíd., p. 55). Por el deseo metafísico, no solo deseamos lo que desea ese otro, sino su propio ser, su subjetividad, que hemos llenado de manera casi alucinatoria de un prestigio absoluto, sacral, que hemos divinizado (Oughourlian, 2010, p. 23). Este es un acontecimiento epocal: «Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar» (Girard, 1985, p. 56). Pero ocurre que cada individuo descubre que esta es una promesa falaz, una «mentira universal» (ibíd., p. 57), una promesa de la que carece, pero que ha sido concedida a los otros:

Y la mentira es lo que mantiene el deseo triangular. El héroe se vuelve apasionadamente hacia ese Otro que parece disfrutar de la herencia divina. La fe del discípulo es tan grande que siempre se cree a punto de hurtar al mediador el secreto maravilloso. A partir de ese momento, disfruta de antemano de la herencia [...]. Nada lo separa de la divinidad; nada, a excepción del propio Mediador cuyo deseo competidor obstaculiza su propio deseo (ibíd., pp. 55-56).

El proceso mimético resulta fundamental para nuestra construcción subjetiva y para la transmisión y apropiación de la cultura. Es la intensidad y complejidad de nuestro deseo mimético lo que nos hace humanos y nos diferencia de los otros animales. Al hablar de deseo mimético, acentuamos que los deseos nos vienen a través de la cultura (Alison y Palaver, 2017, pp. 537-538). El deseo mimético tiene un contenido positivo, porque a través de él accedemos al lenguaje, que nos permite tener conciencia de nosotros mismos, entrar en relaciones de amistad y amor y mantenerlas (Hodge, 2011, p. 3). Pero también, como es posible que exista una tendencia a apropiarnos de los mismos supuestos objetos de deseo, por el deseo mimético entramos en relaciones de rivalidad que pueden llevar a la muerte. Estas relaciones conflictivas y luego violentas se desatan porque la mimesis no es unilateral, sino que genera un doble vínculo entre quienes están implicados, y cada cual es para el otro modelo y obstáculo (Girard, 1985, p. 43).

Las diversas formas que ha ido asumiendo la mimesis negativa en la historia pueden aparecer como muy diversas y heterogéneas. Pero Girard va a insistir en que se trata del





recorrido de la «unidad del genio novelesco» (ibíd., p. 221), pues todos estos personajes novelescos actúan dentro de un único arco mimético.

Hay que anotar que esta variación del método fenomenológico trabaja sobre las narraciones, lo que dicen y hacen los personajes de las novelas, cuya especificidad quiere desmontar nuestro filósofo exponiendo las relaciones entre la vida de los novelistas y la trama de sus obras, pues estos relatos «van evidentemente unidos a la experiencia del narrador» (ibíd., p. 218). Esta forma de la fenomenología se basaba tanto en Sartre como en Merleau-Ponty (Girard, 2007a, p. 25), de modo que Girard concebía al sujeto como un existente corpóreo que se relaciona con otros sujetos existentes corpóreos. Aunque en su libro sobre Dostoyevski, de 1963, seguirá hablando de fenomenología, en sus obras posteriores este método se integra dentro de la deconstrucción, gracias a su encuentro con Derrida (ibíd., p. 32).

Esto es posible porque, ya en su primer libro, la forma de trabajar de Girard no se dirige a representaciones,^[2] sino a buscar una verdad^[3] humana en esas narrativas. Se trata de «la verdad de la identidad de todos los hombres» (Girard, 2010, p. 8); una verdad en sentido evangélico, joánico, que se levanta desde el abismo de la crucifixión, una verdad *otra*; no una verdad en el sentido de las tradiciones metafísicas de Occidente, cimentadas en el logos de Heráclito, sino una verdad apocalíptica (ibíd., p. 127).^[4] Esa verdad dice: «Hemos ingresado así en una era de hostilidad imprevisible, un ocaso de la guerra que hace de la violencia nuestro postrero y último Logos» (ibíd., p. 85). La verdad que busca Girard en este libro es una a la que solo se accede a través del arduo proceso de conversión de los novelistas, ya que exige renunciar a la mentira romántica de la autonomía individual. Por otro lado, esta verdad no se puede captar bajo una representación, dentro de una concepción estrecha de razón, sino que pide una comprensión ampliada de razón, que incluya al otro (ibíd., p. 294). No encontramos en esta fenomenología alguna descripción de lo que ocurre en la mente ni se llega a ninguna idea a través de una epojé; tampoco se concibe a un sujeto que se relaciona con el mundo y los otros a partir de representaciones o reducciones eidéticas.

Lo que se aprecia en esta obra es que Girard escarba entre las narraciones buscando las huellas de algo que no es evidente, con un método que sigue pistas (Girard, 2007a, p. 165), de algo que no está presente y que no se ve ni se puede reducir a una representación:

Estoy convencido de que hay un evento real que está oculto, encubierto, y su rastro fue borrado. Sin embargo, en un sentido freudiano, este borrado del rastro no carece a su vez de su propio rastro. Lo que hace rápidamente atractivo a Derrida es que dispone de su propio método detectivesco de rascar la superficie para llegar al punto donde aparecen cosas que el lector jamás habría sospechado que estuvieran allí (ibíd., p. 187).

En lugar de una exposición de ideas, encontramos una topología. Esta quiere proclamar con metáforas espaciales lo que inicialmente se dice bajo el símbolo del triángulo, como un complejo creciente de las interacciones humanas. Lo notable es que no lo hace como estas se representan en nuestras convicciones sobre nosotros mismos, pues nos vemos en situación de «abrogar nuestras más queridas ilusiones» (Girard, 1985, p. 270), porque esta fenomenología del deseo es una exploración desde el subsuelo. La inicial fenomenología girardiana sigue los rastros de las huellas de lo perdido y oculto para las convicciones de los

sujetos actuales que cuidan de sí en una egolatría solipsista y desenfrenada producida por el conjunto de la máquina social.^[5] Esta fenomenología escarba aquello desconocido de lo que no solemos tener idea alguna, pero que nos constituye.

Las grandes novelas nos muestran personas inmersas en procesos de imitación que primero aparecen como inocentes, aunque un tanto desquiciadas, como don Quijote y Sancho Panza. En la medida que avanzamos hacia nuestro tiempo, los personajes se van tornando cada vez más violentos, como en *Los demonios*. Girard va a mostrar este descenso a los infiernos como el proceso propio del deseo metafísico: «La nada infinitamente activa del deseo metafísico» (ibíd., p. 203).

Para exponer este proceso, Girard se ayuda de una distinción entre los tipos de mediación que aparecen en las novelas. Se ha dado un tipo de mediación externa, como la que se cuenta en el *Quijote*, donde hay una distancia infranqueable entre el sujeto y su mediador; por ejemplo, entre Alonso Quijano y Amadís de Gaula. Pero hemos venido llegando al universo de la mediación interna, donde hay una cercanía creciente entre los personajes, tanto que sus roles de sujeto y mediador, de esclavo y amo, se trastocan y, en la coincidencia de los deseos, se tornan en rivales.

En la lucha entre rivales, el objeto tiende a desaparecer por completo, dejando expuesta solo la violencia y la muerte. Por eso, Girard sostiene que «conviene releer a Proust a la luz de la reciente evolución histórica. En todas partes se enfrentan los bloques simétricos. Gog y Magog se imitan y se odian apasionadamente. La ideología ha pasado a ser un pretexto para unas oposiciones feroces y secretamente pactadas» (ibíd., p. 203).

Para Girard, en 1984 George Orwell comprendió que la estructura totalitaria siempre es doble, aunque la concibió como impuesta desde el exterior a las multitudes; en cambio, Denis de Rougemont se aproximó a la perspectiva novelesca en *L'amour et l'Occident* cuando relacionó el orgullo individual con las místicas colectivas de la pasión totalitaria, al decir:

Está claro que unas voluntades de poder enfrentadas [...] no pueden hacer otra cosa que chocar apasionadamente. Cada una de ellas se convierte en el obstáculo para la otra. Por consiguiente, el final real, tácito, fatal, de estas exaltaciones totalitarias es la guerra, que significa la muerte (ibíd., p. 204).

Exponer la verdad metafísica del deseo es presentar en la narración su posible cierre catastrófico, que corresponde al tiempo apocalíptico:

Apocalipsis significa desarrollo. El apocalipsis dostoyevskiano es un desarrollo cuyo final es la destrucción de lo desarrollado. La estructura metafísica [...] siempre puede definirse como un apocalipsis. Así pues, todas las novelas anteriores son asimismo apocalípticas. Las limitadas catástrofes que concluyen estas obras prefiguran el horror dostoyevskiano (ibíd., p. 259).

Este proceso es descrito por Girard como un desarrollo en que se pasa de la mediación externa a la interna, con un incremento de la tendencia a la propia destrucción por parte de la





misma humanidad. Tiene la característica de que corresponde una comprensión que acontece en la historia, propia del genio novelesco, que en el sentido común llamamos *proceso de secularización*, entendido como la lenta pérdida de lo sagrado.

El cristianismo es la revelación de esta verdad sobre los seres humanos, el deseo metafísico (ibíd., p. 242), por el cual siempre podemos elegir entre un modelo humano, que sacralizamos, y el modelo divino, que nos narran los Evangelios. La revelación cristiana es el fin de todo lo sagrado. Sin este horizonte, los seres humanos llegamos en los últimos siglos a un repliegue orgulloso en nuestra propia soledad, «que nos es más exterior que el mundo exterior» (ibíd., p. 58), que nos aleja de nosotros mismos gracias al predominio del deseo metafísico, la trascendencia desviada hacia un más acá que es la nada y cuyo resultado es la muerte:

La verdad del deseo metafísico es la muerte. Se trata del término inevitable de la contradicción que sustenta este deseo [...]. En la experiencia que está en el origen de la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. De esta debilidad pretende escapar a través de la divinidad ilusoria del Otro. El sujeto está avergonzado de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser dios, busca lo sagrado en todo lo que amenace esta vida, en todo lo que se oponga a este espíritu (ibíd., pp. 252-253).

Esta paradoja de la muerte de Dios nos invita a buscar una trascendencia de otro modo, diferente a la del deseo metafísico. Cristo experimenta el silencio de Dios en su crucifixión; los discípulos se convierten en apóstoles al vivir la retirada del Hijo, su no presencia. Al crecer el silencio de Dios e incrementarse nuestra violencia, nos mantenemos en este trance, dudando entre exacerbar el deseo metafísico llenando nuestro vacío «con medios puramente humanos» (Girard, 2010, p. 184) o dejarnos ser acogidos en ese silencio salvífico de Dios, que ya no es un modelo con el cual podemos mantener una mediación interna o externa, sino solo una distancia más íntima (ibíd., p. 199) que nosotros mismos que nos transforma.

Este dejarse ser modelado en la distancia y el silencio es una memoria que revive el pasado, con lecturas «más amplias y más distantes» (Girard, 1985, p. 268); en ella, acontece una experiencia espiritual de «liberación del deseo metafísico» (ibíd., p. 268). Esta experiencia de memoria espiritual, que es renuncia a la falsa trascendencia del otro, «no se diferencia de la renuncia creadora» (ibíd., p. 276).

3. EL DESEO METAFÍSICO EN *TOTALIDAD E INFINITO*

El deseo es el núcleo de la concepción levinasiana de la subjetividad, de su ética, de su comprensión de la libertad y de nuestra relación con el mundo, así como de su comprensión de la filosofía (Lescourrent, 2006, p. 126). Vamos a mostrar la importancia del deseo metafísico en *Totalidad e infinito*. Ahora bien, el uso de esta expresión por Lévinas se concentra en el primer capítulo de la primera parte, que el mismo autor dice que es árida (Lévinas, 2006, p. 55), porque es preparatoria del horizonte de la investigación en que consiste este libro.

Totalidad e infinito busca pensar el infinito más allá o de otro modo que la totalidad. Es un esfuerzo bello pero difícil, porque Lévinas continúa preso de la ontología al intentar ir más allá

de la totalidad. Solo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* encontraremos este camino de salida del ser hacia el otro, que termina expresando, casi en una especie de susurro, la trascendencia del otro. Esto nos lleva a hacer algunas anotaciones antes de examinar el uso de la expresión *deseo metafísico* en esta obra, que nos permiten tejer cierta cercanía con el libro de Girard.

La primera es que, al igual que en *De otro modo que ser...* (Lévinas, 2011, p. 46-47), Lévinas comprende el ser como guerra, aunque en este caso el ser será totalidad. La primera frase de este libro, *Totalidad e infinito*, en su introducción, dice: «La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra?» (Lévinas, 2006, p. 47). Su preocupación es la oposición entre la guerra y la moral, porque la guerra «se impone [...] como el ejercicio mismo de la razón» (ibíd., p. 47). La siguiente frase, dependiente para nuestros dos filósofos de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger (2001), traducida al francés en 1957, coloca estas dos fenomenologías en un intento de fuga del logos de Heráclito, para tratar de escribir filosofía un tanto al margen de la herencia griega; vamos a leerla destacando algunos elementos de estas relaciones entre ser, guerra y totalidad:

No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no solo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real. [...] La guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro [...]. El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer [...]. La violencia [...] consiste [...] en interrumpir la continuidad de las personas [...]. La guerra [...] destruye la identidad del Mismo. La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas (Lévinas, 2006, pp. 47-48).

La segunda se refiere al horizonte de trabajo de la obra de Lévinas, que es una escatología mesiánica. Esta es una «certeza de la paz» (ibíd., p. 48), que no se funda en un juego mental ni es producto de vencer en una guerra. Se trata de un horizonte en que estos seres humanos alienados pueden recuperar «su identidad perdida» (íd.), lo que solo se logra en una «relación original y originaria con el ser» (íd.) en un sentido metafísico. La guerra es ontología, la paz mesiánica es escatología. Esta escatología no es fruto de las evidencias de la razón ni dice nada sobre «la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente» (ibíd., p. 49). Esto lo hace porque interpela a cada sujeto por su responsabilidad. De este modo, la escatología nos devuelve a la relacionalidad de los sujetos a partir de sí mismos (Mendoza-Álvarez, 2014, p. 395).

La tercera se refiere al infinito en su relación con el sujeto. Este libro se subtitula «ensayo sobre la exterioridad». Si bien Lévinas refinará su trabajo sobre la exterioridad en sus siguientes obras, hasta la magistral descomposición de nuestra corporeidad en su irrecusable pasividad de nacer de una madre (Lévinas, 2011, pp. 134-135), aquí se examina el ser de la



exterioridad a la totalidad. No estamos, entonces, ante «una subjetividad libre como el viento» (Lévinas, 2006, p. 49). En este libro, Lévinas nos dirá que la totalidad es excedida, trascendida, por una exterioridad infinita, que no puede ser reducida a esa totalidad. El carácter metafísico de este libro se refiere a más allá de la totalidad.

Nuestra última consideración se remite al prólogo a la edición castellana de 1976. Está escrito desde otra perspectiva, posterior a las críticas que recibió por *Totalidad e infinito*, de modo que puede sintetizar esta obra de manera muy concreta:

Totalidad e infinito describe la epifanía del rostro como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez —y el desnudamiento— «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero», y su expresión indica el «no matarás». Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. Ella rompe el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el englobable—: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo (Lévinas, 2006, pp. 9-10).

El extranjero, la viuda, los huérfanos, aquellos necesitados que nos llaman en busca de ayuda, ellos rompen nuestros horizontes y estructuras, desafían nuestras teorías. Cuando el otro viene golpeado, maltratado, roto y apaleado, su rostro es una demanda directa a cada uno de nosotros (Harding, 2005, p. 408).

Además, este pequeño prólogo en castellano trae una reflexión sobre don Quijote, como paradigma de la conciencia moderna, perdida en las ilusiones de su encantamiento:

El tema del hechizamiento de lo real o de una vasta mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer la atraviesa de una parte a otra. [...] *En el capítulo 48 de la primera parte, ¿no siente Don Quijote cómo su propia persona sufre el «encantamiento» cuando, hecho prisionero, es conducido a su casa en una jaula? Sancho Panza tiene a bien explicarle al caballero enjaulado que en esta «desgracia» hay «más malicia que encantamiento» y que el cura y el barbero de su pueblo natal lo acompañan en este retorno. Don Quijote le responderá: «Bien podrá ser que parezca que son ellos mismos; pero que lo sean realmente [...]. Eso no lo creas en ninguna manera... Los que me han encantado habrán tomado esa apariencia [...] porque es fácil a los encantadores tomar la figura que se les antoja [...]. ¿Qué quieres que diga [...], sino que la manera de mi encantamiento excede a cuantas yo he leído en todas las historias que tratan de caballeros andantes que han sido encantados?». ¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un laberinto de incerteza y su seguridad sin «gran escrúpulo» se asemeja al embrutecimiento? ¡Locura de Don Quijote! ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! [...] A menos que la voz de los afligidos sea*



el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del «ser en cuanto ser» (Lévinas, 2006, pp. 10-11).

Estas dos perspectivas de la fenomenología no solo se encuentran en su huida del logos violento, sino que hallan una inspiración común en la obra que abre las grandes narrativas sobre los sujetos modernos. Don Quijote es referido en nuestros dos libros, que narran en un tono fenomenológico las desventuras de los seres humanos contemporáneos, con su tendencia a la destrucción y su encantamiento o embrutecimiento. Los dos apuestan por pensar de otro modo las relaciones con los otros. En los dos se evidencian las relaciones de la ontología con la violencia y la guerra. Los dos proponen una verdadera trascendencia que es otra, una capaz de transformar nuestras entrañas para salir de la rivalidad y escuchar con responsabilidad a los afligidos.

Pasemos ahora a examinar el deseo metafísico en *Totalidad e infinito*. El capítulo que concentra el uso de la expresión se llama «Metafísica y trascendencia», del apartado «El mismo y el otro». La metafísica se experimenta como excusa, pues estamos en el mundo, pero «la verdadera vida está ausente»; movimiento hacia «otra parte», de «otro modo» y hacia lo «otro». Este otro es el otro «en un sentido eminente», «lo *totalmente* otro, [...] lo *absolutamente* otro» (Lévinas, 2006, p. 57). Los análisis corrientes del deseo se remiten a la necesidad, la pérdida, la añoranza. Pero el deseo metafísico no responde a esos análisis, pues «desea el más allá de todo lo que puede simplemente ser colmado. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza. Generosidad alimentada por lo deseado» (ibíd., p. 58).

La relación con este absolutamente otro es positiva, es bondad y generosidad, porque «proviene del alejamiento, de la separación» (id.), ya que el otro no se puede anticipar. El otro no es visible ni presente, pues no se trata de una idea o de la adecuación a una representación que lo pueda englobar en una totalidad conceptual. Entonces, la relación a la que nos conduce el deseo metafísico no es del orden del conocimiento, aunque tiene un sentido: «es esperada como alteridad del otro» (id.). Esta metafísica del otro es una llamada al peligro de perder la libertad por la inhumanidad que siempre nos amenaza. El deseo metafísico es «este aplazamiento a la hora de la traición» (ibíd., p. 59), que supone la bondad sin interés.

El deseo metafísico designa una trascendencia que es exterioridad, la absoluta separación del ser-otro, que no puede ser reducido a una totalidad. Esta es el sistema donde cualquier término finaliza preso de un proceso de reducción a la identidad. Esta totalidad anula la exterioridad suprime la distancia. Esta exterioridad es la heterogeneidad radical del otro con relación a un yo, a un sujeto que se piensa como pensamiento identificante, reductor de todas las diferencias a su identidad. Incluso cuando este yo piensa al otro, no lo puede pensar en cuanto otro, sino como diferencia que no es en realidad diferencia.

Fuera de este yo abstracto, se puede pensar el deseo metafísico a partir de la relación del yo como mismo con el mundo: el yo se revela como mismo al morar en el mundo, al habitarlo para sostenerse en cuanto cuerpo sobre la tierra. La exterioridad, entonces, es propia de la tierra, donde este cuerpo sostiene su existencia y puede aprehender el mundo. El mundo como posibilidad de la posesión es la modalidad de lo mismo. Las diversas formas del habitar la casa que es el mundo son la articulación del mismo, «lo concreto del egoísmo» (Lévinas, 2006, p. 62). La metafísica no es simplemente lo opuesto a habitar este mundo. No es otro mundo. En realidad, «la alteridad del yo y del mundo habitado es solo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito» (id.).





El otro metafísico es una alteridad anterior a que el yo tenga alguna iniciativa, a que se haya constituido este egoísmo del yo como mismo. Con este absolutamente otro no tengo nada en común. El absolutamente otro es «el extranjero que perturba el “en nuestra casa”» (ibíd., p. 63). El extranjero es libre, pues no tengo poder sobre él. Mi relación con el otro:

Es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que [...] el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular único y autóctono— sale de sí (íd.).

Una relación que no se vea reducida a una totalidad solo se produce como «tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*» (íd.). El cara a cara compone una distancia profunda, «la del discurso de la bondad» (íd.). Pero esta no es una relación comprensible a través de juegos de ideas, sino que solo la podemos conocer «en la medida en que la efectuamos» (íd.). El discurso tiende a reconstituir la totalidad, marcado como está por el egoísmo del yo y su apología de sí mismo; pero «el hecho mismo de encontrarse en el discurso consiste en reconocer al Otro un derecho sobre ese egoísmo y, así, justificarse» (ibíd., p. 64). Pensar sin reducir al otro a una totalidad consiste en hablar: «Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad» (íd.).

La relación preferida por la metafísica es teórica: una relación con un ser que se puede conocer; pero teoría significa también «inteligencia —logos del ser—, es decir, un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece» (ibíd., p. 66). Aquí el conocimiento es un estadio de la libertad subjetiva que elimina al ser conocido de su alteridad. Los entes solo se hacen inteligibles perdiendo su espesor de entes. Una teoría general de los seres es la ontología, la reducción del otro al mismo.

Pero la teoría tiene también una perspectiva crítica, por la cual «cuestiona la libertad del ejercicio ontológico» (ibíd., p. 67). Así, va más allá de la teoría y de la ontología, cuestionando la libertad del mismo. Este cuestionamiento no proviene del mismo, sino del otro: «Este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— (...) se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética» (ibíd., p. 68).

Hasta aquí la sección inicial, donde se concentra el uso de la expresión *deseo metafísico*. Las siguientes menciones de la expresión añaden lo siguiente: que el deseo metafísico está sobre la vida (ibíd., p. 133), para criticar las analogías de este deseo con el alimento y que el deseo metafísico «no proviene del gozo» (ibíd., p. 166), como los deseos corrientes. Para Lévinas, el deseo metafísico es diferente de un deseo que se puede aliviar con algo que se pueda conseguir, como saciar el hambre con comida. Este deseo es metafísico en el sentido de que conduce al sujeto hacia fuera, hacia la completa exterioridad, en un arco cuya trayectoria no termina en un destino, como el regresar a Ítaca, de Ulises, o el sentirse en la propia casa, de Hegel (Podolsky, 2016, p. 67).

Finalmente, el deseo metafísico permite decir que «la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su “jerarquía” de infinito» (Lévinas, 2006, p. 209). Este ser desbordado es la posición moral de cara al mismo, que es un movimiento del otro. Este

desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al mismo, como epifanía del rostro:

La idea de lo Infinito [...] se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y solo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo [...]. El deseo metafísico de lo absolutamente Otro [...] despliega su en-ergía en la visión del rostro o en la idea de lo infinito. La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes [...] y, por ello es la experiencia por excelencia (id.).

Los seres humanos esclavizados por la impersonalidad masiva y contagiosa del *hay* (ibíd., p. 27) indeterminado de la existencia cotidiana, «surcado en todo momento por los dioses *sin* rostro y contra los cuales se ejerce el trabajo para afirmar la seguridad en la que lo “otro” de los elementos se revelaría como Mismo» (ibíd., p. 211). El deseo metafísico nos mueve hacia el absolutamente otro, que «instaura y justifica» (id.) la libertad del mismo. «La relación con el otro en tanto que rostro [...] es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso» (Lévinas, 2006, p. 211). La idea de infinito, separada y anterior al pensamiento finito, es «la situación que denominamos recibimiento del rostro. La idea de lo infinito se produce en la *oposición* del discurso, en la socialidad. La relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podría contener [...] se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. [...] Tiene una estructura positiva: ética» (ibíd., pp. 211-212).

4. CONCLUSIÓN

Girard se presenta como un filósofo de la identidad en el horizonte de una antropología fundamental, mientras que Lévinas lleva la diferencia más allá de los límites del discurso, a la ética de la responsabilidad. Nuestros dos filósofos emplean una expresión común, *deseo metafísico*, que mantiene en una tensión permanente estas dos formas de hacer fenomenología.

El deseo metafísico girardiano cuestiona la falsa búsqueda que realizamos los individuos modernos de un supuesto ser en otro, en clara huida del propio vacío: «Cada uno de nosotros es para sí mismo su propio tonel de las Danaides que se esfuerza inútilmente por llenar. Los existencialistas nos aseguran que han renunciado a este juego inútil. Pero no han renunciado al tonel. Les parece admirable que esté vacío» (Girard, 1985, p. 235).

Por su parte, el deseo metafísico de Lévinas se encamina a buscar un ser más allá de la totalidad, en una excedencia de sentido que emerge como el rostro del otro, como infinito. Los dos coinciden en su crítica a la violencia, que cuentan de manera diferente. No obstante, en estas dos fenomenologías hay un cuestionamiento a la razón moderna y la búsqueda de un sentido otro. Estas filosofías, con críticas semejantes y búsquedas comunes, terminan en el borde que separa y une al pensamiento de la identidad de los hombres con el de la absoluta diferencia.

5. BIBLIOGRAFÍA

Alison, J. y Palaver, W. (eds.), (2017), *The Palgrave handbook of mimetic theory and religion*. Nueva York: Palgrave Macmillan.





- Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Grasset.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset.
- Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Girard, R., Antonello, P. y De Castro, J. C. (2007a) *Evolution and conversion. Dialogues on the Origins of Culture*. Londres: Continuum .
- Girard, R., Antonello, P. y De Castro, J. C. (2007b). *Achever Clausewitz*. París: Carnets Nord.
- Girard, R., Antonello, P. y De Castro, J. C. (2010). *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz.
- Harding, B. (2007). «Dialectics of desire and the psychopathology of alterity: From Levinas to Kierkegaard via Lacan». *The Heythrop Journal*, 48(3), 406-422. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2007.00322.x>
- Hegel, G. W. F. (2010). *HEGEL II, Líneas fundamentales de la filosofía del derecho; Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Biblioteca de Grandes Pensadores.
- Heidegger, M. (2001) *Introducción a la Metafísica de Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Hodge, J. (2011). «Why do humans commit violence? Violence, war and rioting in the Modern Word and René Girard's mimetic theory». *Compass*, 3. Recuperado de: <http://compassreview.org/pdf/spring11.pdf>
- Lescourret, M. (2008). «Desire by Lévinas», *Journal of Chinese Philosophy*, 35(5), 123-132. doi: <https://doi.org/10.1163/15406253-03505010>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2011). *Otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Mendoza-Álvarez, C. (2014). «Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia». *Concilium*, 356, 75-86. Recuperado de: <https://www.revistaconcilium.com/index.php/numeros-gratuitos/https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/368919>
- Oughourlian, J-M. (2010). *The Genesis of Desire*. East Lansing-Michigan: Michigan State University Press.
- Palaver, W. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing-Michigan: Michigan State University Press.
- Podolsky, R. (2016). «L'aimé qui est l'aimée. Can Levinas' Beloved Be Queer?». *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 49(2), 50-70. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/44630871>
- Vinolo, S. (2018). «Raturer la théorie mimétique: Marion au-delà de Girard ». *Universitas Philosophica*, 71, año 35, 201-231. Recuperado de : <https://javeriana.academia.edu/UniversitasPhilosophica>

6. NOTAS

[1] Girard, 1961: *mime*, p. 14; *mimer*, pp. 130, 170.

[2] «Ainsi, touchons-nous le problème fondamental de la théorie mimétique. Elle ne peut sortir de la violence mimétique parce qu'elle ne peut sortir de l'idole. Non pas parce que Girard s'en tient à la transcendance déviée idolâtrique, mais parce que, tout étant pensé selon le

paradigme de l'image, le passage de l'objet à l'être se fait naturellement par le lien inextricable qui unit toute image à la présence» (Vinolo, 2018, p. 221-222).

- [3] «Une des critiques que nous pouvons adresser à Girard et à la théorie mimétique est d'en être resté, en un sens que nous allons préciser, à la grande tradition métaphysique. Cela est vrai du point de vue du champ sémantique, mais nous le retrouvons aussi dans toute la logique du système. De toutes parts, la théorie mimétique baigne dans la métaphysique. D'abord parce que Girard lui-même n'a de cesse d'insister sur la vérité proprement métaphysique du désir mimétique et sur la révélation exclusivement romanesque de cette vérité: "Le souci fondamental du romancier n'est pas la création de personnages, c'est la révélation du désir métaphysique"» (Girard, 1961, p. 169, cit. en Vinolo, 2018, p. 210).
- [4] Girard examina la diferencia entre el logos apacible de Juan y el logos bélico de Heráclito en *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (1978), y hace nuevas precisiones al respecto en *Acabar a Clausewitz* (2007). En esta última obra, se añade esta comprensión de la verdad de la identidad de todos los seres humanos en su carácter mimético, con las tremendas consecuencias que trae la escala a los extremos de la rivalidad mimética.
- [5] «Consumption Society, which was "invented" partially to cope with mimetic aggressive behaviour, has eventually created these socially indifferent human beings unable to communicate with each other and mainly concerned with what is strictly accountable in their life, in the sense of self-interest. This is a radical form of nihilism although this solipsism is self-defeating and self-exhausting: people would get tired with the pointlessness of this attitude» (Girard, 2007a, pp. 251-252).

