

VINOLO, Stéphane
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

@ svinolo@puce.edu.ec

■ Recibido / Received
13 de octubre de 2021

■ Aceptado / Accepted
16 de diciembre de 2022

Masoquismo y sadismo en Girard y Sartre

Masochism and Sadism in Girard and Sartre

Sartre no forma parte de los autores más utilizados por Girard. Aunque en varios textos cite sus obras, el impacto de Sartre sobre la teoría del deseo mimético no se compara con aquel de las obras de Cervantes, Stendhal o Dostoievski. Sin embargo, al analizar el masoquismo y el sadismo, es posible mostrar que existe una conexión subterránea entre ambos autores al nivel más profundo del deseo, dado que tanto Girard como Sartre lo desplazan de la psicología a la ontología.

PALABRAS CLAVE: deseo, René Girard, masoquismo, sadismo, Jean-Paul Sartre

Sartre is not among Girard's most frequently used authors. Although in several texts he cites his works, Sartre's impact on the theory of mimetic desire does not compare with that of the works of Cervantes, Stendhal or Dostoevsky. However, by analyzing masochism and sadism, it is possible to show that there is a subterranean connection between the two authors at the deepest level of desire, since both Girard and Sartre shift it from psychology to ontology.

KEY WORDS: desire, René Girard, masochism, sadism, Jean-Paul Sartre.

1. INTRODUCCIÓN

Las referencias a las obras de Sartre en Girard son escasas. Bien es cierto que, a lo largo de su carrera, Girard redactó varios textos sobre Sartre (Girard, 1956, 1965, 1967, 1970), pero este no ocupa en su obra el papel que puede ocupar Stendhal, Cervantes o Dostoievski. Las relaciones entre Sartre y Girard son múltiples y complejas (Vinolo, 2010), puesto que cada vez que Girard critica a Sartre no es sin haber reconocido primero la importancia y la genialidad de muchos de sus análisis, sobre todo en sus descripciones fenomenológicas más concretas^[1]. Pero el juicio global de Girard sobre Sartre es tajante y probablemente injusto: «Sartre, en el fondo, era un pequeño burgués bien tranquilo, amante del turismo, demasiado equili-



brado para acceder realmente a la genialidad»^[2]. Sin embargo, es notable que, a pesar de esta valoración negativa de la obra de Sartre, en el primer libro de Girard, publicado en 1961, *Mentira romántica y verdad novelesca*, encontramos una referencia explícita a Sartre, y esta no solo es una referencia positiva, sino que, además, en ella, Girard reconoce que Sartre percibió y entendió uno de los procesos más importantes y finos de la teoría mimética. Aunque Girard presente su análisis de Sartre como un simple *paréntesis* en su argumentación general^[3], lo que podría parecer secundarizar la referencia a su obra, Sartre habría identificado claramente que el deseo mimético, en cuanto que triángulo, no necesita de la presencia explícita de dos personas, ya que una sola persona puede desempeñar, en este, a la vez el papel de sujeto y de objeto: «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 sujeto bajo la mirada del amante. Sartre ha observado este fenómeno» (Girard, 1985, p. 98). Entonces, Sartre no solo percibió el triángulo mimético, sino una modalidad particular y muy fina del deseo mimético que no se juega dentro de un triángulo con tres polos, sino únicamente con dos, de los cuales uno se subdivide en sujeto y objeto.

Ahora bien, tal como señala Girard, es en el masoquismo y el sadismo donde se cristaliza esta intuición sartreana: «Sartre ha observado este fenómeno y sobre él sustenta, en *El ser y la nada*, su análisis del amor, del sadismo y del masoquismo» (Girard, 1985, p. 98). Más allá del deseo mimético en cuanto que proceso escondido detrás de todo deseo, es posible pensar, con Sartre, el deseo mimético en cuanto que estrategia, tal como se ve en el caso de la coqueta, del masoquismo y del sadismo. Sartre hubiera llegado entonces al nivel más alto de consciencia del deseo mimético, revelándolo como estrategia del individuo, lo que no debe sorprendernos, ya que, como enfatiza Girard, «solo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo» (1985, p. 20), y Sartre, además de ser un filósofo, fue también un gran novelista. En fin, no es de sorprender la presencia de Sartre en los análisis girardianos del deseo mimético, puesto que Girard hace un llamado explícito a una «fenomenología de las obras novelescas»^[4].

Tal vez, entonces, la influencia de Sartre sobre Girard sea mucho más importante que lo que confiesa el pensador del deseo mimético^[5], y es gracias a un análisis comparado del masoquismo y del sadismo en Sartre y Girard como podremos no solo llegar al corazón de la teoría del deseo mimético, sino también precisar sus fundamentos filosóficos.

2. EL DESEO COMO DESEO DE SER

Con el fin de precisar este punto, es necesario, en un primer momento, remontar al origen del deseo para entender la raíz común de este en Sartre y Girard. Conocemos la forma triangular del deseo en Girard y la idea según la cual todo deseo es un deseo: «Según el Otro que se opone a un deseo según Uno Mismo» (Girard, 1985, p. 11)^[6]. El punto fundamental de la teoría del deseo mimético es que el deseo no es una línea entre un sujeto deseante y un objeto deseado, sino que entre estos se interpone un modelo que designa el objeto en cuanto que deseable al desearlo. Más aún, por el intercambio entre sujeto del deseo y modelo del deseo, cada uno se convierte en el modelo del otro, lo que lleva al triángulo a convertirse en una espiral en la cual el deseo de cada uno de los sujetos nutre la deseabilidad del objeto y, por consiguiente, el deseo del otro. A la neutralidad estructural triangular la sustituye la dinámica de la espiral.

Pero el punto más importante de la teoría del deseo mimético, que nos permite establecer un puente con Sartre, es la idea según la cual el objeto del deseo siempre es una máscara del verdadero objetivo del deseo. Lo que el deseo busca en realidad no es tanto la posesión del objeto como el *ser* del modelo: «El objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al ser de este mediador» (Girard, 1985, p. 53). Al ignorar el mecanismo mimético del deseo, todos pensamos que nuestros modelos desean de manera autónoma, que no imitan a absolutamente nadie. Nos son superiores porque, cuando nosotros imitamos, ellos desean de manera autónoma, son la única fuente de sus deseos. El modelo, dentro de su distancia, parece gozar de una autonomía en su capacidad de desear, y esta es la característica suya que deseamos realmente a través del objeto.

Coexisten, así, dos niveles diferentes de interpretación ontológica del deseo en Girard. Por un lado, todos los individuos desean ciertos objetos que han sido designados como deseables por un modelo y, dado que el modelo es variable, los objetos deseados también pueden serlo. Dependiendo de la cultura, del momento histórico, de la sociedad o de la clase social en la cual vivimos, los modelos nos van a presentar ciertos objetos como deseables; de ahí que los objetos de deseo no sean exactamente los mismos a lo largo de la historia de la humanidad. Pero detrás de este deseo del objeto existe un horizonte común a todo deseo, el ser del modelo que deseamos: «El deseo según el *Otro* siempre es el deseo de ser *Otro*» (Girard, 1985, p. 79). Más precisamente, en su ser, es su autonomía la que deseamos, la aparente capacidad que tiene el modelo de no imitar a nadie. A diferencia de nosotros, creemos que el modelo goza de una autonomía que le permite desear sin tener la necesidad de copiar otro deseo, y esta autonomía del modelo se asemeja a un carácter divino pensado en cuanto que *causa sui*. Al no estar influenciado por nadie, el modelo desea de manera divina, libre, es el origen de sus deseos: «El héroe se vuelve apasionadamente hacia ese Otro que parece disfrutar de la herencia divina» (Girard, 1985, p. 57).

Es entonces la divinidad la que deseamos realmente o, como mínimo, la divinidad tal como ha sido pensada en la larga historia de la metafísica constituida como ontoteología (Courtine, 2005), que piensa Dios, en última instancia, mediante el concepto de *causa sui* y de ser^[7]. Este fenómeno se manifiesta de manera evidente en el caso de la coqueta, tal como la analiza Girard a la luz de Sartre y de Molière. Cuanto más indiferente sea a sus pretendientes, más parecen desearla estos. Al mostrar cierta indiferencia, la coqueta afirma su aparente autonomía, su posición divina dentro de la cual no necesita a nadie, no necesita ser deseada por nadie para valorarse positivamente a ella misma, vive en la plena autonomía divina: «El indiferente siempre parece poseer este radiante dominio cuyo secreto todos buscamos. Parece vivir en un circuito cerrado, gozando de su ser, en una beatitud que nada puede turbar. Es Dios» (Girard, 1985, p. 100). No obstante, sabemos, gracias a Girard, que esta posición es una pura ilusión, ya que la coqueta también se encuentra atrapada dentro de las redes del deseo mimético y el amor que se tiene no es más que el reflejo del amor que le tienen sus pretendientes. La coqueta y sus pretendientes tienen el mismo objeto de deseo, ella se ama *tal como* lo hacen sus pretendientes, y bastaría con que estos dejen de amarla para que ella también deje de amarse. De ahí que la autonomía de la coqueta sea una pura ilusión^[8], pero una ilusión eficiente. Todo deseo, en Girard, esconde entonces un deseo de acceder a la libertad ontológica radical, aquella de la figura de la *causa sui*, y detrás de todo deseo humano yace el deseo de ser Dios: «Solo hay un único deseo metafísico, pero los deseos concretos que concretan este deseo varían al infinito» (Girard, 1985, p. 79).





Por su lado, Sartre no presenta el deseo como deseo según el otro, tal como aparece en Girard, y nunca precisa de manera explícita la forma triangular de este, aunque esta estructura aparezca en muchos de sus teatros^[9]. Sin embargo, antes que Girard, había arrancado el deseo del campo de la psicología para ubicarlo en el de la ontología. Efectivamente, en la ontología de Sartre, el sujeto se caracteriza por ser para-sí, que, a diferencia del en-sí, que es lo que es, es lo que no es y no es lo que es. Por la misma estructura intencional de la consciencia, el sujeto, al nivel ontológico, se define como distancia, fractura. El simple hecho de hablar de un *sí* implica la no-coincidencia del yo con él mismo, abriendo la reflexividad necesaria a todo pensamiento de un sí: «El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia* [...]. Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí» (Sartre, 2013, p. 133).

Ahora bien, la estructura abierta y fracturada del sujeto, con la nada que habita esta fractura, permite entender la inmensa mayoría de las conductas humanas. De la misma manera que lo que hemos visto en Girard, toda conducta humana se va a explicar en Sartre de manera ontológica, como una búsqueda de ser para colmar la nada que nos habita: «El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo» (Sartre, 2013, p. 147). De ahí que toda conducta humana también se deba leer según la articulación de dos niveles hermenéuticos diferentes. Por un lado, cada ser humano tiene (o es) un proyecto individual singular. Por otro lado, todo proyecto individual esconde un proyecto ontológico más fundamental que es aquel de la negación de la contingencia de la existencia del sujeto gracias al proyecto de fundar su ser, razón por la cual todo sujeto tiene como proyecto fundamental una búsqueda de ser que le permitiría coincidir con él mismo y fundamentarse: «La ontología nos enseña: [...] que la consciencia es *de hecho* proyecto de fundarse a sí misma, es decir, proyecto de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí-causa-de-sí» (Sartre, 2013, p. 883). Es notable que el vocabulario utilizado por Sartre sea el mismo que encontramos posteriormente en el texto de Girard. En Sartre, también todo deseo es un deseo de ser, y este deseo de ser se evidencia en última instancia en el deseo de constituirse en cuanto que Dios pensado como *causa sui*: «El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser que es para sí mismo su propia falta de ser» (Sartre, 2013, pp. 762-763).

Así, por diferentes que sean las concepciones del deseo en Girard y Sartre, existen tres puntos que permiten acercarlas. Primero, el deseo sale del campo de la psicología para entrar en el de la ontología. Segundo, en esta ontología, el deseo se define como deseo de ser. Tercero, este deseo de ser apunta hacia la plena autonomía *ontológica* en Sartre o *metafísica* en Girard, es decir, hacia la constitución de sí mismo en cuanto que Dios autosuficiente, en cuanto que *causa sui*^[10].

3. EL MASOQUISMO Y EL SER DEL OBJETO

La mecánica del deseo de ser se evidencia de manera paradigmática en el masoquismo. Para Girard, el masoquismo surge de una decepción metafísica que aparece cuando el sujeto se da cuenta de que la posesión del objeto señalado por el mediador no le dio la autonomía

divina con la cual soñaba. Bien pudo apoderarse del objeto del mediador, pero la posesión del objeto no lo llevó al ser. Por este motivo, el masoquista no presenta ningún tipo de enfermedad del deseo, menos aún una enfermedad mental. En Girard, el deseo siempre se debe analizar a la luz de la ontología, y no de la psicología: «Este sentido metafísico es lo que escapa a la mayoría de psicólogos y psiquiatras» (1985, p. 165). Así, el masoquista entendió mejor que todos la mecánica del deseo y sabe que, para que el modelo siga gozando de su aparente autonomía divina, es necesario que nunca se alce a su nivel^[11]. El masoquista fracasa *para* que el modelo siga gozando de su estatuto ontológico superior.

En esta revelación del proceso del deseo mimético, el masoquista invierte la lógica de la imitación. Hasta ahora, Girard había mostrado que la imitación de los deseos acercaba a los sujetos los unos a los otros y generaba rivalidad y violencia. En el masoquismo, la relación entre obstáculo e imitación se invierte. Ya no es la imitación la que genera el obstáculo, sino lo contrario: «En el deseo “ordinario”, la imitación engendraba el obstáculo; ahora, es el obstáculo quien engendra la imitación» (Girard, 1985, p. 161). La inversión es fácilmente entendible y se fundamenta en la ontología. Recordemos que el deseo apunta hacia el ser del mediador porque piensa que este goza de una autonomía divina. Sin embargo, apenas revelada la mentira romántica y el hecho de que la aparente autonomía del modelo se nutre también del deseo de los otros, podría caer de su posición privilegiada y perder su divinidad. Si sabemos que el amor hacia ella misma de la coqueta se nutre de nuestros deseos y que no goza de ninguna autonomía ontológica, podríamos dejar de desearla, por lo que el masoquismo se fundamenta en dos vertientes de la lógica del deseo mimético. Por un lado, es necesario fracasar para que el modelo no pierda el ser al cual aspiramos: «Todas las víctimas del deseo metafísico, incluidos los masoquistas, ambicionan la divinidad del mediador y debido a esa divinidad aceptarán, si es preciso —y siempre es preciso—, o incluso buscarán, la vergüenza, la humillación y el dolor» (Girard, 1985, p. 165). Fracasar no tiene, entonces, nada que ver con la dificultad de acceder a ciertos objetos, sino con la voluntad de no deshacer la mentira de la autonomía del modelo. Por otro lado, para maximizar las chances de fracaso, el sujeto escoge de manera prioritaria los obstáculos más importantes: «El obstáculo más grave [...] denota la presencia del mediador más divino posible» (Girard, 1985, p. 163). Así, el masoquista no desea el dolor en este sentido, pues el dolor no es el objetivo ni el objeto de su deseo. Su deseo fundamental sigue siendo el ser del modelo^[12], pero, para conservar la ilusión de este ser, debe ir de fracaso en humillación. Su fracaso es la marca y, sobre todo, la garantía de la posición divina del mediador.

Por caminos diferentes, encontramos una lógica similar en la fenomenología de Sartre. En su búsqueda de ser y de fundamento ontológico, el sujeto nota que, por la estructura intencional de la consciencia, le será imposible fundarse a él mismo, ya que, por mucho que un sujeto trascendental pueda fundar a un yo empírico, no puede fundar un sujeto trascendental que está siempre delante de sí mismo, razón por la cual el sujeto busca este fundamento en el ser capaz de proveerlo con esta estabilidad del ser. El ser para el cual podemos llegar a ser es el otro: «Proyectaré hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía» (Sartre, 2013, p. 516). Efectivamente, es imposible que, en cuanto que sujeto, se alcance el estatuto de ser pleno, ya que la misma estructura de la subjetividad implica la no-coincidencia con uno mismo. Sin embargo, es posible acceder a la plenitud de ser en cuanto que objeto, y esta objetualidad que no nos podemos dar a nosotros mismos se





puede intentar alcanzar dentro de la mirada o del proyecto del otro. Es para el otro como podemos llegar a *ser*, a condición de serlo según la modalidad del objeto: «Puesto que el otro es el fundamento de mi ser-para-otro, si descargara en el otro el cuidado de hacerme existir, no sería yo más que un ser-en-sí fundado en su ser por una libertad» (Sartre, 2013, p. 516). Así, el masoquismo se manifiesta como abandono de la propia subjetividad a favor de una objetualidad que solo puede ser otorgada por el otro. El ser que no pudimos encontrar en cuanto que sujeto lo vamos a buscar dentro de un ser-objeto que solo puede llegar a ser mediante la mirada y el proyecto del otro.

Se entiende entonces la lógica ontológica del masoquismo. Aunque el masoquismo en Girard y Sartre no sea exactamente la misma cosa, encontramos en ambos la idea según la cual no se plantea como marginalidad psicológica, sino como una de las estrategias posibles del sujeto para cumplir con la verdad ontológica del deseo, que es siempre un deseo de ser. Mientras que el desprecio de sí en Girard permite mantener, en relieve, la superioridad metafísica del modelo y conservarle la ilusión del goce del ser, en Sartre, la depreciación de sí se explica por la voluntad de abandonar su subjetividad y su contingencia para encontrar el ser pleno dentro de una objetualidad: «Quiero y amo mi vergüenza como signo profundo de mi objetividad; y, como el otro me capta como objeto por el *deseo actual*, quiero ser deseado, me hago objeto de deseo en la vergüenza» (Sartre, 2013, pp. 516-517). Se entienden, de esta manera, todos los esfuerzos que hace el masoquista para renunciar a su subjetividad y hacerse objeto, esfuerzo que explica que el masoquismo no sea pura pasividad, sino una verdadera acción y un proyecto de desprecio de sí: «Así, cuando más transcendido me sienta hacia otros fines, más gozaré de la abdicación de mi transcendencia» (Sartre, 2013, p. 517). En ambos autores, el masoquismo se explica a partir del carácter ontológico del deseo.

4. SADISMO

El sadismo, por su parte, presenta para Girard una continuidad lógica con el masoquismo, y reprocha a todos sus predecesores no haberlo visto: «El sadismo es la inversión “dialéctica” del masoquismo. [...] Ninguna teoría del sadomasoquismo ha conseguido mostrar, hasta el momento, la necesidad de esta inversión» (Girard, 1985, p. 167). Esta afirmación no deja de sorprender, puesto que, precisamente, en *El ser y la nada*, que Girard conoce, puesto que lo cita, Sartre los articula a partir de una misma concepción del deseo.

El sadismo, en Girard, surge de una toma de conciencia del masoquista. Por mucho que se haya humillado, no ha podido alcanzar el ser autónomo del mediador, ya que esta autonomía era puramente ilusoria, puramente romántica, razón por la cual el sádico va a adoptar otra estrategia. Frente al fracaso del masoquismo, el sujeto se va a situar ahora inmediatamente en la misma posición del mediador, sin pasar por la realización de un deseo ni por la posesión de un objeto. Ya no se trata de imitar un deseo con el fin de alcanzar un ser, se trata de imitar directamente la función demoníaca del mediador para robarle su ser. Al posicionarse como maltratador de otra persona, el sádico imita directamente la posición que el mediador ocupaba con él en el caso del masoquismo: «El sádico se esfuerza en imitar al dios en su función esencial que es, a partir de ahora, la del perseguidor. [...] El sádico quiere disfrutar de la ilusión de que ya ha alcanzado su objetivo; se esfuerza por ocupar el lugar del mediador y ver

el mundo con sus ojos, con la esperanza de que, poco a poco, la comedia se convierta en realidad» (Girard, 1985, p. 168).

Aquí se ve la gran coherencia de Girard y de su epistemología, que consiste en nunca introducir rupturas cualitativas entre los comportamientos humanos. De la misma manera que es mediante la sola violencia mimética como explica el surgimiento del caos, así como la aparición del orden (en contra de las rupturas cualitativas inexplicables que introducen las teorías contractualistas), es también mediante el solo deseo metafísico como explica el salto inevitable del masoquismo al sadismo en continuidad con el deseo de ser: «La violencia del sádico constituye un nuevo esfuerzo por alcanzar la divinidad» (Girard, 1985, p. 168). Así se entiende la lógica del puente entre masoquismo y sadismo en Girard y en qué medida se basa en el deseo de ser. El sádico redobla la posición que ocupaba en el masoquismo, poniéndose en la posición del maltratador, pero sin deshacerse completamente de su antigua posición. El perseguidor sádico comenzó por creerse perseguido por un ser divino^[13]. La lógica del sádico surge, entonces, una vez más, del deseo como deseo de ser y deseo de ser Dios. Frente al fracaso de la estrategia masoquista, que se basaba en la ilusión romántica, el sádico toma un camino más corto y directo, que se explica con la lógica mimética. En vez de correr detrás de los objetos que señala el mediador en su posición divina, el sádico intenta ocupar inmediatamente su posición, persiguiendo y maltratando ahora a sus propias víctimas. Por todas partes, el deseo en cuanto que deseo de ser explica, en Girard, el masoquismo, el sadismo y el paso necesario del uno al otro.

El sadismo está también articulado de manera dialéctica en Sartre, a partir de la teoría del deseo: «A causa de tal inconsistencia del deseo y de su perpetua oscilación entre ambos escollos suele darse a la sexualidad “normal” el nombre de “sádico-masoquista”» (Sartre, 2013, p. 551). Habíamos visto que el masoquismo en Sartre consistía en buscar el ser que nos hacía falta en la objetivación que podía hacer de nosotros el otro, el perseguidor. En el caso del sadismo, se trata, al contrario, de posicionarse como proveedor de ser. El sádico se pone en posición de dueño de la encarnación del otro; por lo tanto, en una posición divina. Es a raíz de su violencia como el otro se va a asumir en cuanto que encarnación: deviene sujeto al sufrir su cuerpo. De esta manera, el sádico se posiciona ya no como objeto, sino como trascendencia radical, en cuanto que sujeto absoluto: «El “momento” del sadismo en la sexualidad es, en efecto, aquel en que el para-sí encarnado trasciende su propia encarnación para apropiarse de la encarnación del Otro» (Sartre, 2013, p. 544).

Pero el sadismo va más allá de una simple objetivación del otro. Efectivamente, el sádico quiere apropiarse del cuerpo del otro porque el otro lo sufre de manera voluntaria, es decir, el sádico quiere apoderarse de una libertad en cuanto que libertad: «*Quiere* la no-reciprocidad de las relaciones sexuales; goza de ser potencia apropiadora y libre frente a una libertad cautivada por la carne» (Sartre, 2013, p. 545). No le basta con que el otro sea objeto de su violencia, quiere que el otro sea sujeto de su violencia. Así, mucho más que con el otro en cuanto que objeto, el sádico está en relación con el otro en cuanto que libertad, en cuanto que trascendencia, y es esta trascendencia del otro la que el sádico, en una posición casi divina, quiere fundamentar: «Así, el esfuerzo del sádico aspira a enviscar al Prójimo en su carne por la violencia y el dolor, apropiándose del cuerpo del Otro por el hecho de que lo trata como carne que hay de hacerse nacer de la carne; pero esa apropiación trasciende el cuerpo de que se apropia, pues no quiere poseerlo sino en tanto que ha enviscado en él la libertad del Otro» (Sartre, 2013, p. 549).



Encontramos, entonces, en el sádico la misma lógica que aquella que hemos señalado en Girard. A diferencia del masoquista, el sádico se pone inmediatamente en la posición del proveedor de ser, en la posición divina. De ahí que, dentro de la violencia, también le pida a su víctima un sometimiento voluntario, libre: «Por eso el sádico querrá pruebas manifiestas de ese sometimiento de la libertad del Otro por la carne; aspirará a hacer pedir perdón, obligará al Otro, por la tortura y la amenaza, a humillarse, a renegar de lo que le es más caro» (Sartre, 2013, p. 549). Masoquismo y sadismo son, así, dos maneras de acceder al ser utilizando cada uno de los polos del deseo: el mediador y el objeto, y solo se pueden entender de manera ontológica, a la luz del deseo en cuanto que deseo de ser.

5. CONCLUSIÓN

Sartre y Girard tienen, entonces, la misma intuición acerca del deseo humano^[14], de ahí, probablemente, que ambos tengan una relación tan complicada con Freud (Vinolo, 2022), aunque la estructura triangular no aparezca de manera tan explícita en las obras filosóficas del fenomenólogo. En ambos autores, se rompe con cierta lectura del sujeto moderno^[15] en cuanto que cerrado sobre él mismo, en cuanto que autónomo, para revelar su profunda fractura. En Girard, el sujeto está fracturado por el mimetismo, cuando en Sartre lo está por la misma definición de la consciencia en cuanto que intención, por su mismo surgimiento a raíz de un «acaecimiento absoluto» (Sartre, 2013, p. 142). Esta fractura metafísica en Girard y ontológica en Sartre los lleva a pensar el deseo como deseo de ser y a establecer ambos una antropología en la cual la tensión fundamental que habita el ser humano es una voluntad de colmar esta brecha interior mediante la reapropiación de cierto ser. Por este motivo, tanto en la teoría del deseo mimético como en el existencialismo sartreano, todo deseo es un deseo de ser. Tal como señala Sartre, «el hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser que es para sí mismo su propia falta de ser» (Sartre, 2013, pp. 762-763), y, tal como dice Girard de manera explícita y casi simétrica a lo que encontramos en Sartre, «todo deseo es un deseo de ser»^[16]. Pero este deseo es vano, puesto que la reconciliación ontológica con uno mismo es una ilusión que se fundamenta sobre una mentira romántica; el deseo de ser está condenado a fracasar. La lucha para alcanzar la autonomía ontológica es una ilusión. Por este motivo, es posible resumir las antropologías sartreanas y girardianas con la última frase de *El ser y la nada*, la última frase que aparece antes de la conclusión: «Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil» (Sartre, 2013, p. 828).

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Courtine, J-F. (2005). *Inventio analogiæ, Métaphysique et ontothéologie*. París: Vrin.
 Girard, R. (1956). Existentialism and Criticism. *Yale French Studies*, 16, 45-52.
 Girard, R. (1965). L'anti-héros et les salauds. *Mercure de France*, marzo, 442-449.



- Girard, R. (1967). «À propos de Jean-Paul Sartre: Rupture et création littéraires». En G. Poulet (ed.), *Les chemins actuels de la critique* (pp. 393-411). París: Plon.
- Girard, R. (1970). «Explication de texte de Jean-Paul Sartre». En J. Sareil (ed.), *Explication de textes II* (pp. 175-191). Nueva York: Prentice-Hall.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1994). *Quand ces choses commenceront*. París: Arléa.
- Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta.
- Marion, J-L. (1996). «L'altérité originaire de l'ego. *Meditatio II*, AT VII, 24-25». En J-L. Marion (ed.), *Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur Dieu* (pp. 3-47). París: Presses Universitaires de France.
- Noudelmann, F. (2020). *Un tout autre Sartre*. París: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1964). «Les damnés de la terre». En J-P. Sartre (ed.), *Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme* (pp. 167-193). París: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1983). *La puta respetuosa. A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- Sartre, J-P. (2013). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- Vinolo, S. (2010). «Critique de la raison mimétique: René Girard lecteur de Sartre». En C. Ramond (ed.), *René Girard. La théorie mimétique de l'apprentissage à l'apocalypse* (pp. 59-104). París: Presses Universitaires de France.
- Vinolo, S. (2018). Raturer la théorie mimétique. Marion au-delà de Girard. *Universitas Philosophica*, 35(71), 201-231. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/23505>
- Vinolo, S. (2022). *La psychanalyse existentielle: 1927-1943, Sartre (tout) contre Freud*. París: L'Harmattan.



7. NOTAS

- [1] «Les analyses du rôle de l'autre dans ce que Sartre appelle "le projet" —le garçon de café dans *L'être et le néant*— les analyses de la mauvaise foi, de la coquetterie, sont merveilleuses à mes yeux. C'est très proche du désir mimétique» (Girard, 1994, p. 162).
- [2] «Sartre, au fond, était un petit bourgeois bien tranquille, amateur de tourisme, trop équilibré pour accéder vraiment au génie» (Girard, 1994, p. 163).
- [3] «Antes de contestar a esta objeción, tenemos que abrir un breve paréntesis» (Girard, 1985, p. 98).
- [4] «La tarea de dilucidar estas relaciones corresponde a una "fenomenología" de la obra novelesca. Esta fenomenología no debe tomar en consideración las fronteras entre las diversas obras» (Girard, 1985, p. 89).
- [5] «Sartre no me interesó hasta mi llegada a Estados Unidos. Nunca me gustaron sus novelas, aparte de *Las palabras*. En revancha, la primera obra de filosofía que entendí realmente fue *El ser y la nada*, en especial los capítulos que tratan de la mala fe» (Girard, 2006, p. 29).
- [6] Salvo indicación contraria, siempre subrayan los mismos autores.
- [7] Tal como hemos intentado mostrar en otro trabajo, el no poder pensar a Dios de otra manera que como *causa sui* es una de las debilidades mayores tanto de Girard como de Sartre (Vinolo, 2018).



- [8] «La coqueta no quiere entregar su preciosa persona a los deseos que provoca, pero no sería preciosa si no los provocara. La preferencia que se concede la coqueta se basa exclusivamente en la preferencia que le otorgan los *Otros*» (Girard, 1985, p. 98).
- [9] Es notable que en *A puerta cerrada* (Sartre, 1983) la estructura triangular que forman los personajes sea explícitamente analizada en términos de *infierno*.
- [10] «Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *ens causa sui* que las religiones llaman Dios» (Sartre, 2013, p. 828).
- [11] «Es mucho mejor, claro está, desconocer que el masoquista desea exactamente lo mismo que deseamos nosotros; desea la autonomía y el deseo divino, su propia estimación y la estimación de los *Otros*, pero, por una intuición del deseo metafísico más profunda, aunque incompleta, que la de todos sus médicos, solo espera descubrir esos bienes inestimables junto a un amo del que será el humillado esclavo» (Girard, 1985, pp. 166-167).
- [12] «Incluso en el masoquismo, donde el obstáculo es lo único directamente buscado, este no puede ser prioritario. La búsqueda del mediador ha dejado de ser inmediata, pero lo que se persigue a través del obstáculo es esta búsqueda» (Girard, 1985, pp. 161-162).
- [13] «Se dice a menudo que el sádico persigue porque se cree perseguido. Es cierto, pero no el todo. Para desear perseguir hay que creerse perseguido por un ser que alcanza, en esta persecución misma, una región de existencia infinitamente superior a la nuestra» (Girard, 1985, p. 168).
- [14] Se podría pensar que una de las fracturas inquebrantables entre Girard y Sartre es su posición frente a la violencia. Mientras que Girard condena todo tipo de violencia, es posible encontrar en Sartre un elogio de ciertas violencias (Sartre, 1964). Sin embargo, gracias a la publicación reciente de un libro sobre Sartre basado en la lectura de correspondencia no publicada (Noudelmann, 2020), sabemos que las posturas políticas de Sartre fueron, en muchas ocasiones, imposturas. Aparece en este texto que incluso su prefacio al libro de Fanon fue influenciado por la violencia de Fanon, que Sartre no compartía (Noudelmann, 2020, pp. 45-51).
- [15] Decimos aquí «cierta lectura del sujeto moderno», puesto que Jean-Luc Marion mostró que el sujeto cartesiano es un sujeto fracturado, siempre ya abierto sobre la alteridad (Marion, 1996).
- [16] «Tout désir est désir d'être» (Girard, 1994, p. 28).