

LAS TRES VERSIONES RIVALES DE LA FILOSOFÍA EN RENÉ GIRARD: TRADICIÓN, GENEALOGÍA, ENCICLOPEDIA

DESIDERIO PARRILLA

René Girard's work unites modernity and postmodernism from the perspective of the realist tradition. His theory of mimetic desire achieves a synthesis that overcomes the nihilism and fundamentalism present in modernity and postmodernism, to the benefit of classical realism.

Keywords: philosophical realism, metaphysics, postmodernism.

La obra de René Girard logra aunar, desde la tradición realista, las corrientes moderna y postmoderna. Su teoría del deseo mimético da lugar a una síntesis que supera el nihilismo y el fundamentalismo propio de estas tradiciones en favor de la tradición clásica.

Palabras clave: realismo filosófico, metafísica, postmodernismo.

Recepción: 26 febrero 2008. Aceptación: 22 abril 2008

Alasdair MacIntyre en las *Conferencias Gifford* de 1988 lanzaba un desafío a la Tradición cristiana¹: la exhortaba a la tarea histórica de asumir y, por tanto, cristianizar las dos tradiciones académicamente más potentes, a saber, las narrativas rivales de la genealogía y la enciclopedia.

Para el filósofo escocés la universidad actual tiene ante sí una tarea similar a la que emprendió la universidad medieval en general y Santo Tomás de Aquino en concreto: la síntesis armoniosa desde la tradición de corrientes opuestas entre sí, tales como entonces eran la patrística y la gentilidad, y hoy son el nihilismo frente al

1. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 244-291.

cristianismo y la modernidad. Si la escolástica obtuvo casi una cuadratura del círculo, parece que MacIntyre viene a reclamar para la actual comunidad universitaria el “más difícil todavía”: una auténtica esferización del cubo.

René Girard, sin ser Santo Tomás, ha tomado el guante y asume este reto para la búsqueda de la verdad. La escuela que trabaja en torno a su contribución investigadora, de hecho, está en plena faena.

1. LAS DOS TRADICIONES RIVALES

Más allá de la imagen especular que forman la modernidad y su alterego posmoderno, Girard asume ambas tradiciones y las integra en un todo de rango superior, explotando lo mejor de sus respectivas aportaciones. Su escuela va más allá de la polémica que hace incomunicables ambas tradiciones, y las redimensiona desde la tradición cristiana, sin que el resultado final sea una cultura clausurada y acabada, caracterizada por la cerrazón teórica, incapaz por tanto de ser corregida y completada en una apertura absoluta, aunque progresiva, hacia el misterio de lo real. En este hecho se manifiestan las características propias de una tradición realista en plena acción, descritas por el propio MacIntyre², donde Girard y sus discípulos quedarían incluidos.

Girard indaga en las raíces del nihilismo actual por el cual el hombre renuncia a la pregunta por el sentido de la existencia, y que tiene una importancia capital para desbrozar el acceso a la metafísica y al misterio de Dios. Pretende ofrecer un diagnóstico completo de este nihilismo que caracteriza la situación de nuestro tiempo, y describe su génesis histórica, que lleva al problema de la secularización de la modernidad³.

2. Cfr. A. MACINTYRE, *Primeros principios, fines últimos y cuestiones contemporáneas*, Eiuinsa, Madrid, 2003.

3. Cfr. R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa, 2006.

La raíz de la debilidad actual podemos buscarla en el carácter “absoluto” con que se reivindican la razón y la libertad en la época moderna⁴. En la modernidad se absolutiza el sujeto: se acentuó la reflexividad de la razón frente a su transitividad y su dominio sobre el mundo, de modo que conocerlo fuera conquistarlo. Para alcanzar certeza en el saber había que poner en marcha un proceso que se controlaba por completo gracias a su origen absoluto en el sujeto, fundamento de todo otro fundamento. Según Heidegger, la modernidad caracteriza al mundo ya no como cosmos (orden) sino precisamente como “imagen” y al hombre como “sujeto” de tal representación. El principio de inmanencia deja de entenderse en sentido perfectivo (realista) y comienza a considerarse de manera constitutiva (idealista)⁵.

En la posmodernidad la pretensión absoluta de la razón y con ella el “gnoseologismo” se ha radicalizado bajo la forma de una crítica de la crítica moderna, aunque coherente con su matriz cultural⁶. Para la posmodernidad el problema de la crítica moderna es que resulta poco crítica, pues no critica su propia crítica. El pensamiento posmoderno no tiene nada de débil en cuanto que considera como su única tarea legítima el “problematicismo”, en virtud del cual se actualiza el acto de pensar como permanente y universal “disolución” de toda determinación objetiva. A diferencia del intento moderno de construir la realidad mediante la representación, para la crítica posmoderna el “pensamiento fuerte” subsiste pero dedicado a “diseminar” al ejercicio del propio acto de razón, sin hipostatizarlo en el conocimiento objetivo de los conceptos, y frente a toda pretensión discursiva.

Consecuentemente se rechaza la metafísica como expresión por antonomasia de los grandes relatos unificadores de la modernidad que es cosificadora del ser, pero se la recupera de otra manera. La modernidad invalidó la metafísica, la posmodernidad la reflota des-

4. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990.

5. M. HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 103-108. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 28-30.

6. D. INNERARITY, *op.cit.*, pp. 64-72.

de otra perspectiva: una metafísica posmoderna, una metafísica postmetafísica pero no propiamente antimetafísica. Ya no recurre al logicismo y a la lógica de la identidad proveniente del racionalismo y del idealismo, que se erigen en discurso totalizante y acaban por justificar la pretensión totalitaria⁷. La fundamentación explicativa, al modo del fundacionalismo moderno, es descartada de la esfera ontológica del ser. La modernidad ha perdido el ser, reemplazado por su sustituto mental. La diferencia ontológica entre ente y ser ha quedado desvanecida. El realismo coincide con la posmodernidad en que la reducción moderna de los conceptos a representaciones es una causa capital de la pérdida histórica de la metafísica realista.

El pensamiento posmoderno rechaza, por tanto, la pretensión moderna de totalidad y de unificación (megarelatos) para lograr pensar sin oposiciones ni puntos de partida ni puntos finales absolutos. Por ejemplo, la tan atacada “deconstrucción” de Jacques Derrida, que permite problematizar las polaridades normativas en cuanto polaridades, invita a repensar toda estructura de oposición precisamente para salvaguardar la capacidad judicial.

Todo juicio se emite como tal en una situación exclusivamente óptica, es decir, ligada al ente, aunque trate de apuntar al ser en el despliegue de su razonamiento. Es lo que Hölderlin⁸ llamó la “escisión originaria”, es decir, la separación del sujeto y del objeto, donde se produce el espacio para el pensar, admitiendo que la razón se origina ya en esa escisión. El problema es que si la razón tiene una naturaleza óptica difícilmente puede ayudarnos a comprender aquello que es previo a la escisión que la ha originado, lo que algunos llaman Ser y otros Absoluto. Esa previedad ontológica es con lo que tratan de conectar filósofos como los idealistas alemanes (Hegel, Fichte, Schelling) o los más modernos Heidegger o Derrida.

7. G. VATTIMO (ed.), “Metafísica, violencia, secularización”, en *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 63-88.

8. F. HÖLDERLIN, “Juicio y ser”, *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1983, pp. 23ss.

En su texto de 1943, *De la esencia de la verdad*, Heidegger se refiere a una verdad, la del ser, que escapa a la esfera crematística y a nuestra vocación instrumentalizadora. No es posible darle a la verdad una productividad que tienda al dominio de lo ente, porque eso sería contradictorio con su esencia. La verdad no puede pertenecer exclusivamente ni al sujeto ni al objeto, los dos elementos de la principal oposición metafísica moderna, porque en su previdencia ontológica los supera a ambos.

Etimológicamente, el 'Absoluto' es lo 'ab-suelto', es decir, lo separado, lo puramente escindido. Más profundamente, sería lo desligado de todo lo que es cosa, es decir, de cualquier ente. Lo absoluto (o el absoluto) es lo independiente y lo incondicionado, pero sin oponerse a lo dependiente y condicionado, ya que la esfera de la oposición es característica sólo de los entes. Es decir, no es lo separado en el sentido de lo que se opone a otra cosa; su separación es ontológica, y tiene que ver con algo más esencial, algo que escapa a toda representación. La esencia de lo absoluto, esa separación señalada, tiene un carácter total, es decir, que es lo radicalmente irreductible, lo que siempre quedará del otro lado. En toda estructura de oposición cada uno de los dos elementos de la misma es siempre dependiente del otro elemento: la derecha y la izquierda, lo sagrado y lo profano, lo apolíneo y lo dionisiaco, etc., se necesitan mutuamente y uno no es nada sin el otro. Pero lo Absoluto es lo que no depende de nada para poder ser aquello que ya es, por tanto, nada se le opone ni a nada se enfrenta: esa nada es el misterio acategorial del "Ser", que posibilita el juicio mismo: "*sujeto es predicado*".

Frente a la filosofía moderna de la representación que tiende a la identidad racional se trata de pensar la diferencia en sí misma, aquello que no se puede ordenar, jerarquizar, re-presentar: el Ser, lo Mismo, el Misterio y su punctum, lo Otro, lo Absoluto⁹.

9. Cfr. J. DERRIDA, "Identidad y diferencia": AA.VV., *Teoría de conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

La posmodernidad considera irracional la posibilidad de un fundamento entendido éste como un ente entre entes, un fundamento sin misterio y desvinculado de la experiencia¹⁰. Rechaza, por tanto, toda metafísica del ser donde el ser se degrada en un megaconcepto o una cosa majestuosa pero a fin de cuentas una presencia que se presenta sin trascender el ámbito categorial: la grandeza o inmensidad de un ente universalísimo o generalísimo. Reprueba de esta manera la metafísica esencialista como mera conceptología.

Cabe quizás hablar de la posmodernidad más seria como una corriente filosófica contemporánea que evita una metafísica nocional, basada en la representación, y ansía la vuelta a una metafísica existencial, que combate la cosificación del ser, que deja abierto el problema del ser como ser sin anular la pregunta que sostiene al ser humano como ser y no meramente como ente humano. Sería una corrección, por tanto, de la perversión iniciada en el medioevo por el logicismo escotista; y en este sentido merece la consideración de la tradición metafísica realista. Sería la resurrección de la metafísica después de la muerte de la metafísica decretada por la modernidad. Es así como J. D. Caputo, y toda la llamada “ortodoxia radical”¹¹, entiende la deconstrucción de Derrida, que es una kenosis del ser que espera su glorificación, más que una liquidación definitiva del viejo Dios exento de misterio, mero concepto entre conceptos¹².

10. A. SCOLA, “¿Qué fundamento? Notas introductorias”, *Revista Católica Internacional Communio*, 22 (2002), pp. 98-112.

11. L. P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot, UK, 2000; W. J. HANKEY, D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric, Truth*, Ashgate, Aldershot, 2006; J. MILBANK, C. PICKSTOCK, G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy. A new Theology*, London/New York, Routledge, 1999; J. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, “Mas allá de la razón secular”, *Humanitas* 41 (2006), 15.

12. Cfr. J. D. CAPUTO, M. J. SCANLON, *God, the gift and Posmodernism*, Bloomington-Indianapolis, IUP, 1999; J. DERRIDA, “Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210; J. DERRIDA, *Dar (el) tiempo. La falsa moneda*, Buenos Aires, Paidós, 1995; ID., *Dar (la) muerte*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Ahora bien: esta rectificación, esta versión posmoderna de la verdad entendida como rectitud, desemboca en la negación del sujeto como fundamento del saber, no a favor de una nueva antropología, una antropología trascendental¹³, por ejemplo, sino a favor del espíritu objetivado de la historia. Como la garantía de unificación procedía de la subjetividad el estructuralismo destruye ese fundamento absoluto: los productos del espíritu humano (lenguaje, comunicación, ética, derecho...) no se explican desde el hombre sino al revés. Para entender al hombre hay que disolverlo en sus estructuras (naturales, sociales, históricas), como cosa entre las cosas: hay que deconstruir al yo para que el saber siga siendo posible. Se radicaliza la crítica incluso a la línea pragmática, por ser todavía demasiado metafísica y se cancela cualquier pregunta sobre la verdad antropológica.

Merece referencia aparte, por su influencia no sólo en la filosofía sino en la teología, la crítica a la constitución “onto-teológica” de la metafísica¹⁴. Como es sabido, Heidegger rechaza la historia de la metafísica occidental porque, para explicar el ente común ha recurrido a Dios como fundamento y ha olvidado la diferencia ontológica y con ello el misterio del ser. Esta crítica, pese a todas sus deficiencias, advierte del peligro de poner en una misma línea de estudio a la realidad y a Dios como su fundamento, que se convierte así en un ente más, objeto material de una ciencia positiva. Por otro lado, según Heidegger, la metafísica ontoteológica es una metafísica esencialista, porque al no pensar la diferencia ontológica entre el ente y el ser, racionaliza el ser en una esencia lógica, que pone el horizonte del pensamiento filosófico en lo predicamental, poniendo en fuga el misterio. Dios será entonces un

13. Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, 2 vols., Pamplona, EUNSA, 1999.

14. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 99-157; G. VATTIMO, “La metafísica como historia del ser”, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 59-92; J. D. CAPUTO, “Heidegger’s difference and theological distinction between *Esse* and *Ens* in St. Thomas”, *International Philosophical Quarterly*, 20 (1980), pp. 161-181.

Ente supremo o una Causa que el sujeto cree poder pensar de modo adecuado, como objeto de su representación conceptual.

Esta crítica radical al pensamiento de Dios, entendido como fundamento en clave ontoteológica, es retomado por Girard y abre para la tradición nuevas vías de investigación tanto teológicas como metafísicas. Girard es un posible puente entre la crítica posmoderna y la tradición cristiana, pero a partir de la posmodernidad misma y agotando todos los recursos narrativos de esta corriente. Girard no realiza un *Deus ex machina*: no mete la reflexión posmoderna como con calzador en la tradición, sino que llega a ésta siendo totalmente fiel y extrayendo todas sus consecuencias de aquélla.

Tampoco la aportación girardiana desemboca en un sincretismo ecléctico. Asume desde el principio las aportaciones de todas estas tradiciones, sin falsificarlas ni simplificarlas: no crea un falso maniqueo para así mejor criticar el maniqueísmo, pero tampoco violenta ni merma ninguna de sus propuestas. El cristianismo no puede, desde luego, renunciar a ningún contenido doctrinal o moral de la tradición y expondrá los indicios racionales e históricos a favor de la relevancia de tales contenidos. Pero tal intento, si permanece en sí mismo, equivaldría a la pretensión de poseer intelectualmente la verdad de Dios, sin testimoniarla amorosamente, y con ello estará abocado al fracaso.

“Examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Apartaos de todo tipo de mal”¹⁵. Girard supera el gnosticismo tanto moderno como posmoderno y se manifiesta netamente inserto en la tradición católica: una propuesta para todos y para siempre, capaz de recapacitar a partir de lo que el otro, diferente a mí, ha descubierto desde su propia tradición¹⁶.

15. 1 Tes. 5, 16-22.

16. M. BORGHESE, “Cristianismo y filosofía entre la modernidad y la posmodernidad”, *Revista Internacional Communio*, 20 (1999), pp. 311-324. Cfr. G. WARD (ed.), *The postmodern God: a theological reader*, Boston, Blackwell, 1997; P. BLOND (ed.), *Post-Secular Philosophy: between Philosophy and Theology*, New York, Routledge, 1998.

2. LA POSMODERNIDAD, NUESTRO PRÓJIMO

En estos últimos años se ha convertido en una moda arremeter contra el pensamiento posmoderno, convirtiendo a los Derrida, Foucault y Deleuze en auténticos chivos expiatorios de todos los males de nuestros días. Este ataque parte en el ejercicio de sus críticas de una serie de malentendidos que tienen que ver con la obra de los citados autores. Dicha corriente se pone en marcha aprovechando la polémica del libro *Imposturas intelectuales* de Alan Sokal y Jean Bricmont¹⁷.

El equívoco principal de esta polémica está minuciosamente explicado en la obra de François Cusset, *French Theory*¹⁸, y consiste en la reelaboración que de las obras de estos autores franceses se hizo en su momento en las universidades americanas. Como señala Cusset, se ha leído a la llamada *French Theory* de forma prescriptiva, convirtiendo en doctrina y tesis absolutas lo que en sus obras eran análisis que no se limitaban a una única línea interpretativa. Por ello nos ha llegado de los autores posmodernos una imagen que no se corresponde, en lo esencial, con la realidad. Discípulos y detractores de la posmodernidad coinciden en este punto tan importante: una deficiente lectura de los autores que unos defienden y otros atacan.

La obra de Girard, que peca de muchos defectos, pero no de éste, presenta en su evolución los diversos movimientos de esta tradición genealógica: a) una etapa deconstructiva, b) una etapa arqueológica, y c) una etapa ontoteológica.

A) Etapa deconstructiva. Los más de cuarenta años de investigación muestran una continuidad que se encuentra guiada por lo

17. Cfr. A. SOKAL, J. BRICMONT, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999; C. NORRIS, *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

18. Cfr. F. CUSSET, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005; J.-P. MATHY, "The resistance to French Theory in United State: A Cross-Cultural Inquiry", *French Historical Studies*, vol. 19/2, pp. 331-347.

que Girard denomina su intuición primaria, que no es otra cosa sino su concepción de mimesis.

En el pensamiento de René Girard esta coherencia teórica se mantiene firme a pesar de que cruza las fronteras de diversas disciplinas. En los inicios de sus investigaciones, su terreno preferido es la literatura, y a partir de allí obtiene su noción de deseo mimético. La crítica textual es tomada como excusa para conocer el funcionamiento de la mimesis en las relaciones interindividuales.

René Girard, siendo director del departamento de Lenguas Romances en la Universidad John Hopkins entre 1965 y 1968, facilitó un Simposio que fue importante para el surgimiento de esta teoría crítica en Norteamérica. Junto con Eugenio Donato y Richard Macksey organizó la conferencia internacional “Los lenguajes de la crítica y las Ciencias del Hombre”¹⁹, en el que participaron Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Jean-Pierre Vernant, entre otros. Levi-Strauss, que estaba invitado, anuló su viaje y no asistió al Simposio. Girard consultó a Michel Deguy para realizar la sustitución y éste le sugirió que invitase a Jacques Derrida puesto que se disponía a publicar dos ensayos capitales sobre la escritura²⁰. La participación de Derrida con su ponencia: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*²¹, y su posterior ensayo *La pharmacie de Platon*, le mostró que debía contar con este crítico.

El concepto de desconstrucción participa a la vez de la filosofía y de la literatura y fue incoado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, es la obra de Derrida la que ha sistematizado su uso y teorizado su práctica. Como explicó el mismo Derrida en su *Carta a un amigo japonés*, la palabra “déconstruction” intenta traducir y asimilar para sus propios fines los términos heideggerianos *Des-*

19. R. MACKSEY, E. DONATO (eds.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 246-265.

20. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

21. J. DERRIDA, “Structure, sign, and play in the discourse of human sciences”, en R. MACKSEY, E. DONATO (eds.), *op. cit.*, pp. 246-265.

truktion y *Abbau* empleando una palabra francesa, cuyos variados usos parecían compatibles con su noción de “différance”.

La deconstrucción se relaciona en general con la tradición filosófica occidental, aunque está específicamente ligada a disciplinas académicas tales como la lingüística y la antropología, las llamadas “ciencias humanas” en Francia. El examen conceptual e histórico de las fundaciones filosóficas de la antropología es el centro de este pensamiento. La desconstrucción sería, por tanto, una generalización por parte de Jacques Derrida del método implícito en los análisis de Heidegger, fundamentalmente en sus análisis etimológicos de la historia de la filosofía. Consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas (de ahí el nombre de deconstrucción), mostrando que lo claro y evidente dista de serlo. Los instrumentos conceptuales utilizados por la conciencia en su trato con lo verdadero en-sí son históricos, relativos y sometidos a las paradojas de las figuras retóricas de la metáfora y la metonimia.

Derrida entiende que la significación de un texto dado (ensayo, novela o cualquier documento escrito) es el resultado de la diferencia entre las palabras empleadas, y no la referencia a las cosas que ellas representan; se trata de una diferencia activa, que trabaja en citas cruzadas el sentido de cada uno de los vocablos que ella opone, de una manera análoga a la significación diferencial saussuriana en lingüística. Para marcar el carácter activo, dinámico, de esta diferencia (en lugar del carácter estático y consistente de la diferencia relativa entre los conceptos de un juicio) Derrida sugiere el término de *différance*, “diferencia”, término que combina “diferenciar”, “diferencia” y el participio presente del verbo “diferir”. En otras palabras, las diferentes significaciones de un texto pueden ser descubiertas descomponiendo la estructura del lenguaje dentro del cual está redactado. Pero estas significaciones no remiten a la realidad sino sólo al texto en una infinidad de interpretaciones diferenciadas y nunca estables porque se desplazan las unas a partir de las otras, en un perpetuo devenir verbal que no se consolida bajo ninguna forma esencialmente fija.

La deconstrucción niega la posibilidad de la denotación pura, de la referencialidad del texto. Ante la dictadura del canon y la arquitectura plantea la anarquía de la polisemia, estableciendo que el acto de lectura genera infinitas diseminaciones. Frente a un texto será imposible determinar una lectura como buena o mejor que otra. Las lecturas posibles serán así infinitas porque jamás lectura alguna alcanzará el buen sentido o se adecuará a ninguna referencia. Por último la deconstrucción se aplica a todos los factores que pueden funcionar como centro estructural de un texto (significado trascendental, contexto, contenido, tema...) de manera que no puedan detener el libre juego de la escritura.

Con todo ello la deconstrucción va a plantear básicamente una disociación hiperanalítica del signo proponiendo un protagonismo disolvente del significante afirmando que cualquier tipo de texto (literario o no) se presenta no solamente como un fenómeno de comunicación, sino también de significación e interpretación infinita que se mueve entre la negación y la afirmación del signo. La "différance" posibilita este razonar sin principio ni término absoluto, porque lo único absoluto es la "différance" misma. La "différance" es lo otro que permite el acto de razonar sin que ninguna representación pueda detener esa "différance" perpetuamente activa. La "différance" es lo mismo que encuentra su intento de repetición en cada uno de nuestros razonamientos, sin llegar a aferrarla ni objetivarla. Cada determinación, cada uno, cada ente, lo múltiple del ámbito óntico, es el suplemento derivado de esta repetición que intenta inútilmente capturar lo mismo, abarcar el ser en el tiempo.

Girard, sin embargo, aplica esta deconstrucción a las obras literarias y encuentra la mimesis una y otra vez, de manera que ancla de nuevo la deconstrucción textual a un referente extratextual: el texto habla del autor, no de la realidad, pero el deseo mimético revelado por el proceso deconstructivo nos vincula a todos (autor, lector, texto) de nuevo a la realidad. La mimesis, por tanto, es un hallazgo del análisis deconstructivo realizado durante años con los textos de Proust, Stendhal, Dostoievsky, Cervantes, Joyce, Shakespeare, Dante. Como tal, la mimesis no se manifiesta como esencia ni como concepto sino como un fundamento no esencial y

extratextual del cual el texto sería su suplemento: determina al sujeto que lee, al sujeto que escribe, al sujeto que deconstruye y la relación que esos sujetos entablan entre sí con el objeto mismo del texto. La mimesis es el fundamento de todo sujeto pero ninguno la posee como propia ni puede dominarla. La mimesis, el deseo mimético o relación inter(in)dividual, guarda en sí todas las características de la “différance”.

Es posible leer con lucidez y acierto las tesis de Girard desde la clave interpretativa de la deconstrucción, que no es lo mismo que deconstruir a Girard con las herramientas del deconstructivismo. Es atinado, por tanto, considerar la obra de Girard como una obra deconstructiva, al modo en que lo entiende Andrew J. MacKenna. Según este autor, la obra de Girard sería una crítica de los orígenes porque postula que el origen y la “différance” originada son uno, que la representación es el subproducto de una “différance” originaria, de un deseo mimético, más que la representación de una presencia originaria, de un origen de cualquier tipo. Para Girard, en el comienzo es la imitación; porque la imitación es el origen. Para el mecanismo mimético la situación original es la mimesis universal, que es un sistema autónomo y recursivo, de modo que la mimesis no deja nada fuera de sí y la lógica del suplemento cesa de ser aplicable a este origen. Los objetos, relaciones, signos y asociaciones significativas de objetos, no son un origen sino un efecto, un suplemento del origen autónomo e independiente; en el origen sólo hay repetición, mimesis. Para Derrida en el comienzo es la imitación, no el origen. Para Girard, el origen es la imitación porque ésta es autosuficiente, y de ella deriva todo lo demás, todo otro suplemento²².

Por eso es tan importante la teoría mimética, puesto que gracias a su descubrimiento y desarrollo Girard asimila e incorpora la lógica del suplemento sin que esta lógica pueda aplicarse a su fundamentación de los orígenes. Nada de lo que propone Derrida por

22. J.-P. DUPUY, F. VARELA, “Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes”, en P. WATZLAWICK, P. KRIEG (eds.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 232-257.

medio de su crítica de los orígenes es una prueba contra la hipótesis antropológica de Girard sobre los orígenes humanos en la dinámica del deseo mimético²³. Gracias a esta mimesis se puede estudiar y criticar a Derrida desde Girard, pero no estudiar y criticar a Girard a la luz de Derrida.

El salto hacia lo extratextual desde la crítica textual supone el paso a la etapa arqueológica.

B) Etapa arqueológica. Posteriormente, Girard se encamina hacia el terreno de la antropología, la psiquiatría y la psicopatología. Es así como entran ahora en juego una diversidad de tratados de psicología social y etnografía (sobre: mitos, ritos, interdictos...), textos de trágicos griegos, crónicas de persecución y linchamiento, e incluso la Biblia. Estas nuevas investigaciones no pretenden ser una “ruptura” con sus inicios que parten de la literatura, sino más bien son complementarias, permitiéndole mirar sus investigaciones desde un horizonte más amplio. La mimesis vista a partir de la antropología, deja de ser un fenómeno exclusivamente “interindividual”, para cobrar una mayor amplitud al ser considerada como fenómeno cultural.

Desde la vertiente antropológica, deconstruye esa tradición de la enciclopedia que son los estudios etnológicos; en la perspectiva psiquiátrica, hace lo propio con Freud, Lacan, Deleuze y la psicología social o de sistemas (Bateson, Watzlawick, etc.).

El estudio del *Phármakos* en Derrida y Vernant le llevó a comenzar a estudiar las religiones primitivas a partir del deseo mimético, con lo que comprendió que la mimesis suele llevar a la violencia colectiva contra una víctima, en lo que Girard ha llamado

23. ANDREW J. MCKENNA, “Postmodernism: It's Future Perfect”, *Postmodernism and Continental Philosophy*, en H. J. SILVERMAN (ed.), Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 228-242. A. J. MCKENNA, “Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida”, en F. J. VARELA, J.-P. DUPUY (eds.), *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind, and Society*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 45-76; P. DUMOUCHEL, “A Morphogenetic Hypothesis on the Closure of Post-Structuralism”, en *Understanding Origins*, *op. cit.*, pp. 77-90; J.-P. DUPUY, F. J. VARELA, “Understanding Origins: An Introduction”, en *Understanding Origins*, pp. 1-25.

el mecanismo del “chivo expiatorio”. Eugenio Donato le aconseja entonces leer los antropólogos ingleses donde encontraría innumerables ejemplos del deseo mimético. Frazer supuso una iluminación, y fue su época de mayor intensidad creativa. Entre 1965 y 1968 desarrolla su investigación del mecanismo fundador aplicado a la etnología. Pasa de un antropólogo a otro sin interrupción (Frazer, Tyler, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, etc.). Conecta de esta manera con la labor enciclopédica de la etnología clásica y el esfuerzo de sistematización del Colegio de Sociología fundado por George Bataille, Michel Leiris y Roger Caillos en la década de 1930, y que influirá en autores como Levi-Strauss, Marcel Mauss, Karl Polanyi, etc²⁴. Hace acopio, por tanto, de la tradición que desembocará en la formulación de esas doctrinas seculares que son el estructuralismo y posestructuralismo. Antes de esta inmersión en la antropología Girard se interesa entre 1963 y 1964 por la tragedia griega, especialmente, en Edipo donde detecta el deseo mimético. El estudio comparativo de los mitos y las tragedias griegas, junto con las crónicas medievales y los textos de persecución, le permiten concretar cada vez más la hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio y su evolución histórica. Realiza una auténtica labor deconstructiva de los documentos históricos de persecución, con lo que la deconstrucción extratextual se transforma en una arqueología del saber histórico y sus instituciones, de manera similar, aunque de distinto cariz al que está emprendiendo Michel Foucault. Además, queda fascinado por la comprensión de Freud en *Tótem y Tabú*, según la cual todos los mitos tienen un origen violento, aunque Freud no llegó a captar el mecanismo fundador. Todo esto quedó plasmado en *La violencia y lo sagrado* (1972), que fue publicada al comienzo de su período como profesor distinguido de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo, donde permaneció hasta 1976.

24. R. GIRARD, “Disorder and order in mythology”, P. LIVINGSTON (ed.), *Disorder and order*, Stanford, Anima Libri, Stanford University Press, 1984, pp. 80ss.; R. GIRARD, *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 161-201. Cfr. L. SCUBLA, *Lire Lévi-Strauss: Le déploiement d'une intuition*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998.

Girard afirma que para comprender la problemática del deseo hay que tomar en cuenta la antropología y concretamente, hay que entender lo religioso. Por eso, finalmente, da un salto hacia la teología natural o teodicea e, incluso, hacia la apologética de la teología cristiana.

Este será el momento álgido de su etapa ontoteológica, que más que una fase es una constante presente en todas las fases de su producción. El tema del ser y su fundamento es una preocupación que atraviesa toda su investigación, que le irá progresivamente apartando de la tradición liberal, ilustrada o moderna, tanto como de su reverso antagonista de la posmodernidad. Este proceso de distanciamiento le lleva finalmente a distinguir entre lo sagrado (o el ser, lo divino) de Dios, rehabilitando este ser desde su fundamento extramimético, superando el ser anónimo, la divinidad sin Dios de la posmodernidad, deudora no obstante en este punto del pensamiento secular.

Girard supera así lo que el teólogo anglicano John Milbank denomina la “razón secular” que incluye lo que MacIntyre llamaría “liberalismo”²⁵, pero tiene un alcance más amplio que ambos: tiene la ventaja de dar el principio explicativo de esta evolución histórica, así como de las varias posiciones fragmentarias en las que el liberalismo y el proyecto de la Ilustración se han desintegrado.

Para Girard, la posmodernidad tiene razón: la razón secular, la modernidad, está a la vez intelectual y moralmente agotada. Su carácter mítico y su falta de fundamento están desenmascarados ya. Tiene todo el poder, pero el poder es todo lo que tiene; derrotada por ella misma, ha perdido ya de hecho la causa de la racionalidad. Sin embargo, decir que lo que viene después del liberalismo es el nihilismo es sólo una parte de la verdad, porque el término “nihilismo”, en su forma de “posmodernidad” o con alguna otra pose fi-

25. A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981, cap. IV-V; A. MACINTYRE, *Whose Justice? What Rationality?*, cap. XVII: “Liberalism Transformed into a Tradition”. Cfr. J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1990.

losófica, parece prestar algo así como un respetable halo profesoral al fenómeno.

Lo que viene tras el liberalismo, si es abandonado a su propia dinámica auto-destructiva, es la sustitución de la polis por la barbarie. El nihilismo no es para Girard una filosofía, es ante todo una praxis, y una praxis guiada por la mimesis. Es, por tanto, una praxis de la violencia. La sociedad secular vive en una violencia diaria, violencia contra la realidad. Esta violencia demuestra que el nihilismo no puede corresponderse y no se corresponde con nuestro ser. Pero también demuestra, en una forma muy concreta, cómo la sociedad secular se aniquila a sí misma engendrando los mismísimos monstruos que más la aterrorizan.

3. LA TRADICIÓN REALISTA Y SU RECEPCIÓN EN GIRARD

Como vemos, la metafísica realista en Girard asume, no sólo tolera o resiste, los embates de los actuales intentos de superación de la metafísica, originando una metafísica realista renovada. No desemboca en su eliminación, pero tampoco en la reacción contra una tradición que se transforma en enemigo irreconciliable. Sin embargo esta metafísica renovada o reformada no carece tampoco de unos aspectos de insuficiencia y vulnerabilidad, que reclaman el auxilio de la tradición metafísica realista (aristotélica, tomista, o desde otras instancias) a fin de completar y consolidar sus aportaciones.

Girard encuentra en la deconstrucción la recuperación de la conciencia de finitud. La herramienta más grande usada en la deconstrucción es lo que Derrida denomina la lógica del suplemento. Tal como ha señalado René Girard, esta lógica “refleja la ineptitud general humana para ubicarse en el centro, en la caída del narcisismo individual y colectivo y el temor y la fascinación por la alteridad”²⁶. Esta lógica es aquella a través de la cual todo texto filosófico se deconstruye a sí mismo. No cabe duda de que la evi-

26. R. GIRARD, “Origins as literature”, F. VARELA, J.-P. DUPUY (eds.), *Understanding Origins*, Dordrecht, Kluwer Associates, 1991, p. 33.

dencia innegable del límite, tanto del mundo como del hombre, demuestra la condición finita, y éste es el aspecto valioso de la crítica a las construcciones modernas que han absolutizado la finitud humana. Sin embargo, Girard estudia la nueva absolutización de la finitud en la radicalización de la crítica posmoderna, que desemboca en la negación misma de la realidad en la forma del nihilismo del referente. La superación de este nihilismo de la deconstrucción se resuelve desde la propia perspectiva deconstructiva, y no desde presupuestos ajenos a ella, de modo que la deconstrucción regresa a la tradición realista trayendo consigo todas sus ventajas y sin cargar con ninguno de sus inconvenientes.

Por esta fidelidad a la narrativa deconstruccionista, la obra de Girard no trata tan sólo de “completar” lo limitado con un suplemento ilimitado, sino hacer posible la comprensión de la experiencia humana en cuanto tal, según toda la profundidad con que aparece. Renovada queda la deconstrucción, renovada queda la metafísica realista; ambas renovaciones derivan del mutuo influjo que ejercen entre sí en el camino de experiencia abierto por la investigación girardiana.

Girard adquiere entre nosotros un particular valor por su reflexión sobre el hombre, el ser y Dios, como ya hicieron —desde otra perspectiva— otros autores como X. Zubiri, W. Pannenberg o P. Ricoeur. Estos últimos guardan una estrecha relación con la aportación girardiana, pues suponen unos de los esfuerzos más significativos para expresar el pensamiento de la diferencia partiendo del nivel original de la diferencia “yo-sí mismo” en la experiencia humana, para desde ahí remontar hasta la diferencia ontológica. Su contribución entronca perfectamente en la obra de H. U. Von Balthasar, quien de hecho le dedicó una crítica a sus tres primeras obras²⁷, interesado también en mostrar la estructura finito-Infinito en la subjetividad humana.

Girard muestra en su obra que la respuesta a la pregunta por el sentido pasa por contestar a la pregunta sobre el ser, y esto desde

27. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, volumen IV, Encuentro, Madrid, 1992, pp. 273-289.

sus primeras obras. Afronta expresamente la cuestión del fundamento ontológico del ser humano y de su salvación. La búsqueda de la salvación (pregunta religiosa) no dispensa de la pregunta radical por el fundamento de ese sentido último (pregunta filosófica). De la obra girardiana se deduce que no podemos identificar sin más la pregunta por el sentido y la pregunta por el ser, en cuanto que la cuestión de sentido no se puede afrontar radicalmente sin mostrar su fundamento. Hay que explicitar el modo en el que el hombre se relaciona con un fundamento trascendente y para ello hay que adentrarse en la ontología a partir de la experiencia humana.

A fin de lograrlo, se exige un cambio de la orientación interrogadora, es decir, un giro de la pregunta por lo último —el objetivo último de la existencia humana, el “para qué vivo”—a la pregunta por lo primero y aparentemente evidéntísimo, ciertísimo, es decir, sobre el ser, en cuanto aquello que el espíritu humano encuentra en primer lugar. Podemos así alcanzar una ontología no intelectualista, que piensa la verdad del ser a partir de la experiencia original del hombre, y no desde un sistema nocional de representaciones. Este viraje supone una vuelta al fundamento evitando el fundamentalismo moderno y asumiendo la reflexión posmoderna sobre la fundamentación. Evitamos así caer en el fundamentalismo y el concepto moderno de certeza. Girard indica como camino del conocimiento una reflexión sobre el ser como misterio radical, inferrable, incontrolable, indecidible, y cuantos “in-” puedan pensarse en una nueva teología o metafísica negativa. Una de las claves de su pensamiento filosófico-teológico es el carácter libre y misterioso del ser, como hecho inmanente que ningún conocimiento puede eliminar, la verdadera “différance”.

La pregunta ontológica nace de los contrastes experimentados ante la diferencia entre cada ente singular y la totalidad del ser (*distinctio realis* de Tomás, diferencia ontológica de Heidegger), que para Girard se atestigua en la existencia dramática de la persona humana, donde la pregunta sobre la persona obtiene como respuesta la relación interpersonal. El ser es patente, se manifiesta, como primera calificación de la experiencia de la alteridad. Esta expe-

riencia del ser se dona desde los inicios en la experiencia de la alteridad y constituye la precomprensión necesaria que abre al reconocimiento del desvelarse de la profundidad del ser de las cosas, su fundamento.

Pero este ser se manifiesta, y permite decirse, de muchas maneras. Los diferentes avatares del ser son juzgados por Girard desde la propia comprensión hecha posible por el ser. Nos abrimos así de nuevo a la teoría de la analogía tan cara a la tradición metafísica realista. Evita el diferencialismo y la pura equivocidad, propia de la deconstrucción, así como el monismo unívoco propio del fundamentalismo moderno.

En este punto, Girard entronca con la tradición realista balthasariana que permite hablar de un conocimiento analógico del ser como “analogía estética”. La pregunta por el ser de lo otro o del otro no puede pretender fundar por sí misma aquello que permanece como indeducible incluso en su donación, percepción y posterior teorización. El ser trasciende las teorías acerca del ser, que el ser hace posibles.

Esta analogía del ser se obtiene a partir del encuentro interpersonal. Aunque la analogía “estética” girardiana reposa en una fenomenología del encuentro intersubjetivo mediante la mimesis está pensada directamente sobre una pura metafísica del ser. Así se abre a toda la profundidad metafísica pero corre el riesgo de la equivocidad. Él mismo rechaza esta posibilidad cuando explícitamente establece una jerarquía entre un cierto “Prius” y unos analogados secundarios, y la distinción entre el ser *ens commune* y su fundamento el *Ipsum esse subsistens* sobre todo en su etapa final. La obra girardiana deberá ser corregida y repensada ontológicamente a la luz de los trascendentales para evitar poner al mismo nivel todos los sentidos de ser. Habría que hacer explícito lo implícito y poner en primer plano lo que hasta ahora sólo era una convicción genérica de fondo.

Sin embargo, lo decisivo para nuestro recorrido es comprender que en el encuentro intersubjetivo, en la alteridad yo-tú, en la relación mimética, es donde el ser se dona o se oculta (a la vez que se retiene) y se hace concreto, de tal manera que todas las figuras de-

terminadas (las cosas) sean “testigos” a favor del ser. La descripción del intercambio “yo-tú” no es una mala solución *ad hoc* en clave de lírica personalista al problema del ser, tampoco posee un valor meramente ilustrativo sino que pone ante nosotros cómo acontece el libre manifestarse/comunicarse u ocultarse del ser que suscita la experiencia original metafísica. La analogía del ser no es por lo tanto el presupuesto de la “comunicación” sino propiamente su consecuencia, desde el inicio mismo de lo real revelado. Para acceder a la verdad de la ontología es necesario afirmar el primado de la comunicación libre del ser como don en el encuentro intersubjetivo: el Absoluto se encuentra por tanto desde dentro del mundo. El ser se dona en la mediación mimética, pero es precisamente el fundamento del ser el que asegura esa misma relación mimética como relación abierta al ser²⁸. En este paso del ser a su fundamento, desde el ser hacia Dios como Misterio del ser, se da el paso a la teodicea, pero ésta no es la última palabra sino la penúltima. Cristo, como el Misterio revelado del ser, fundamenta la relación mimética donde el ser se manifiesta como amor, donde advertimos el paso desde los “preámbulos de la fe” (Teología natural) a la experiencia misma de la fe (teología revelada).

Lo real no es, pues, un momento que se puede superar en dirección de una conciencia pura de sí mismo o de una pura visión de esencias, sino que el hombre está sumergido en lo real, en un mundo de fenómenos, de figuras, irreductible en su tensión entre develar y encubrir. Para Girard es en ese ámbito antropológico y ontológico donde se puede acoger la posible Revelación histórica. La Revelación sólo puede ser acogida, en efecto, a partir de un modo de percibir lo real abierto, a partir de la “diferencia ontológica” entre ser y cosa (ente), en el que el hombre experimenta la alteridad de lo que él no produce ni puede conservar, la experiencia de donación u ocultamiento del ser, ante lo que aparece y suscita en él un sentimiento de pertenencia al ser o de resentimiento por el de-

28. Cfr. J.-L. MARION, *God Without Being*, University of Chicago Press, 1991; ID., *Being Given*, 2002; ID., “De la mort de Dieu aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphisique”: en AA.VV., *L’Être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986.

seo de ese mismo ser. Ya la cuestión no es la posmodernidad que arranca del “ser y del tiempo” sino el realismo que descubre el “Ser en relación con el Otro”.

Esta relación mimética posibilita el dinamismo analógico del conocimiento del ser, el cual está traspasado por una “mayor diferencia”, sin por ello acabar en el total diferencialismo²⁹. La experiencia mundana, es decir, mimética del ser, registra la misteriosa polaridad entre manifestación y fundamento, que no puede ser superada ni resuelta definitivamente por la razón ni por la libertad humana a partir de sí misma. Son las nociones girardianas de “méconnaissance” (ignorancia) y su comprensión del pecado original las responsables de este hiato insalvable. Si se permanece en el ámbito intramundano de la “diferencia ontológica” es imposible resolver las paradojas contenidas en la mutua remisión de entes y ser³⁰. El hecho de alcanzar esa diferencia ontológica no proporciona aún una respuesta exhaustiva a la pregunta fundamental del hombre ni detiene su preocupación metafísica original³¹. No basta con hacer oscilar heideggerianamente la diferencia entre ser y ente como un misterio último que queda mudo sobre sí mismo. Para Girard esta diferencia remite a una diferencia ulterior entre el mundo y un fundamento necesario tanto para el ser de los entes como para los entes en su forma concreta. Es un misterio último, que no tiene otro fundamento que él mismo como libertad última, al que sólo puede competir el nombre de Dios y al que la tradición llama *Ipsum Esse Subsistens*. A partir de esta diferencia, que Balthasar denomina “teológica”, se pueden abordar las cuestiones no resueltas en la diferencia ontológica, sin que ninguna de las dos se manifieste en Girard al margen de la mimesis, de modo que la diferen-

29. R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989, pp. 123-127; ID., *Veo a Satán caer como el relámpago*, pp. 10-17.

30. D. PARRILLA, *La paradoja del deseo en René Girard*, Tesis doctoral, Madrid, 2008.

31. E. GILSON, *Constantes filosóficas de l'Être*, Paris, Vrin, 1983, pp. 203-216; H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol. 2, Madrid, Encuentro, pp. 239-245; ID., *Gloria, una estética teológica*, pp. 77-80.

cia ontológica conserva su carácter de lugar de la libre manifestación/comunicación del Absoluto.

Esta libertad de Dios respecto de la oscilación entre el ser y el ente es el ámbito límite del pensamiento metafísico, puesto que se trata de mantener al mismo tiempo el vínculo entre el ser y el Ser absoluto y la libertad subsistente de Dios.

Al revelarse el sentido último del ser, inalcanzable a las fuerzas del hombre, la comprensión de la analogía se perfecciona, se transfigura. La relación entre los entes y el ser encuentra aquí su verdadera medida, cuyo culmen es la desproporción de la Cruz, contra la que se estrella toda certeza mundana y mimética. La teología en Girard supera a la filosofía en cuanto que la analogía de la fe no excluye sino que abarca la analogía del ser, y por otro le permite una nueva apertura. El Logos de la Cruz (Logos del amor) fuerza a los intentos intramundanos de sistematizar el Logos (Logos violento) a una *metanoia*, a una conversión³², que precisa de la imitación para poder realizarse en nosotros³³.

La explicación filosófico-teológica de Girard es un hito más de la antropología y la teología del siglo XX y contiene una riqueza irrenunciable para mostrar la relación interna entre el Acontecimiento singular de Jesucristo y la índole de la Verdad que se comunica libremente al hombre y que se encuentra también dispersa por el discurso posmoderno. Girard nos permite considerar la posmodernidad con un respeto que ni siquiera la posmodernidad muestra

32. R. GIRARD, "El Logos de Heráclito y el Logos de Juan", *Misterio de nuestro Mundo*, cap. 9, pp. 299-317. Cfr. E. GANS, "Le Logos de René Girard", en M. DEGUY y J.-P. DUPUY (eds.), *René Girard et le problème du Mal*, p. 179-213. P. D'IRIBARNE, "René Girard et l'amour évangélique", en P. DUMOUCHEL (ed.), *Violence et vérité*, pp. 227-235.

33. J. GROTE, "The Imitation of Christ as Double-Bind: Toward a Girardian Spirituality", *Cistercian studies*, 29/4 (1994), pp. 485ss.; W. J. ONG, "Mimesis and the Following of Christ", *Religion and Literature*, 26 (Summer 1994), pp. 73-77; R. GIRARD, "Automatismes et liberté", en J.-P. DUPUY, H. GRIVOIS (eds.), *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux: De la psychose à la panique*, Paris, Éditions La découverte, 1995, pp. 109-125. P. J. WATSON, "Girard and Integration: Desire, Violence, and the Mimesis of Christ as Foundation for Post-modernity", *Journal of Psychology and Theology*, 26/4 (1998), pp. 311-321.

DESIDERIO PARRILLA

hacia sí misma, la misma consideración que Cristo nos muestra como modelo de toda imitación.

El postestructuralismo (Foucault, Lacan, Lévi-Strauss), la deconstrucción (Heidegger, Vattimo, Derrida), el neoevangelismo posmoderno (Scanlon, Caputo, Zizek) y todos los antecedentes posmodernos (Bataille, Durkheim, Freud) son tradiciones que quedan injertadas como ramas al esqueje de la obra girardiana, pero este esqueje es adoptado por entero al patrón de la tradición, infundiéndose así, a los tallos recién incorporados, una sabia nueva y enriqueciendo con la ofrenda de sus propios frutos, únicos e irrepetibles, al conjunto del árbol. Las tradiciones que estaban llamadas al *non sequitur* en un conflicto letal de biocenos, suman juntas, recibiendo la vivificante aportación de ese árbol de la parábola evangélica que, aunque en sus inicios, apenas fuera mayor que un grano de mostaza ahora es la más alta de todas las plantas y puede, por eso, cobijar las aves del cielo.

Desiderio Parrilla Martínez
Universidad Francisco de Vitoria
lmc041003@yahoo.es