

La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad

Modernity's Ambiguity according to R. Girard. Violence, religion and society

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ*

Resumen: Muchos pensadores han señalado las contradicciones de la modernidad. René Girard fundamenta su diagnóstico en el deseo mimético, que sería un elemento clave para el estudio de la violencia y de la religión. La importancia de estos temas no ha sido suficientemente tenida en cuenta por el proyecto moderno y tampoco por la concepción moderna del sujeto. La modernidad estaría fundada en una visión antropológica errónea, con ideas equivocadas acerca de la libertad, la autonomía y la igualdad, y el origen de la sociedad y de la cultura. El propósito de este artículo es clarificar la ambigüedad de la era moderna, desde la perspectiva de Girard.

Palabras clave: René Girard, modernidad, deseo mimético, violencia, religión, mecanismo del chivo expiatorio.

Abstract: Many thinkers have make remarks about modernity's contradictions. The René Girard's diagnostic is founded by the mimetic desire, one key element to study violence and religion. The importance of all these themes is not considered by the modern project and also neither by the modern self's conception. The modernity would be founded in a wrong anthropology with erroneous conceptions about freedom, autonomy and equality, and the culture's origin. This article's purpose is to clarify the ambiguity of the modern period, according to Girard.

Key words: René Girard, modernity, mimetic desire, violence, religion, scapegoat mechanism.

1. Mediación interna e indiferenciación en las sociedades modernas

Para hacernos cargo de los cambios acaecidos con la sociedad moderna nos centraremos en el contraste de dos modelos de sociedad: el premoderno y fuertemente jerarquizado, y el moderno e igualitario. Comenzaremos con una exhortación de René Girard: «Ya no podemos desconocer los efectos del envenenamiento metafísico, puesto que éstos se agravan sin cesar. Estos efectos se han hecho sentir, de manera escondida, pero reconocible, mucho antes del

Fecha de recepción: 22 de junio de 2010. Fecha de aceptación: 22 de marzo de 2011.

* Miembro del proyecto de investigación «Las pasiones y la naturaleza humana», del Dpto. de Filosofía II de la Universidad de Granada (FFI2010-16650). Facultad de Filosofía y Letras, Letras «B» (Edificio Psicología), Campus de Cartuja s/n, 18071, Granada; morenofdez@ugr.es. El autor ha publicado: «Crisis epocal: un reencuentro con Ortega», en: R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz (eds.): *Itinerarios del Nihilismo*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 119-138. El presente trabajo se gestó bajo el amparo de una Beca del Programa Nacional FPU del Ministerio de Educación (AP2006-03653).

siglo XX y del siglo XIX»¹. Para desvelar en qué consiste el «envenenamiento» moderno, debemos tener en cuenta algunas de las tesis antropológicas fundamentales de *La violencia y lo sagrado*, que repercuten en el estudio del funcionamiento de las sociedades en general, y de la sociedad moderna en particular. Girard² define el orden cultural como «un sistema organizado de diferencias [cuyas] distancias diferenciales [...] proporcionan a los individuos su «identidad», y les permite situarse a unos en relación con los otros»³. En las sociedades primitivas la pérdida de las diferencias provoca la rivalidad y puede llegar hasta la lucha a muerte entre parientes o miembros de un mismo grupo. Y es que es sobre éstas, sobre las que se fundamentarían el orden, la paz y la estabilidad. Por esto define Girard la «crisis sacrificial» como una «crisis de las diferencias», de todo el orden cultural mismo, amenazado ante la descomposición del orden religioso, que lleva consigo: pérdida de vitalidad institucional, disolución de la estructura social, crisis axiológica⁴... Suele verse en el surgimiento de las diferencias la causa y el pretexto de las rivalidades conflictivas. Así sucede, en especial, con la aspiración a la igualdad del mundo moderno, que ve en las diferencias, aun no vinculadas con el nivel económico o social, un obstáculo para la armonía en las relaciones humanas⁵. En cambio, su función habría desempeñado un papel totalmente distinto⁶. Tanto es así que en las sociedades premodernas habrían sido las diferencias bien establecidas, conforme a un orden jerárquico, las que procuraron la estabilidad y alejaron la conflictividad social.

Es el momento de introducir las categorías girardianas de mediación externa y mediación interna. El pensador francés concibe la naturaleza del deseo, principalmente, como mimética, metafísica y triangular. Esto quiere decir que, frente a la concepción moderna y romántica del deseo, que presupone una linealidad entre sujeto deseante y objeto deseado, tenemos un triángulo en el que el deseo es metafísico, más que objetual, porque lo que importa es nuestro deseo de ser como el modelo que nos hace atractivo el objeto y, por lo tanto, nuestra imitación. Queda deslegitimada así toda concepción del deseo que hablara de éste en términos de espontaneidad, originalidad o autonomía, aún en el caso infantil. Alcanzar el objeto solo será un medio de asemejarnos al modelo, de ser como él. Cuando la distancia espiritual entre el sujeto deseante y el modelo es lo suficientemente amplia, la mediación es externa (como en el caso de Don Quijote con respecto a Amadís de Gaula, que nunca competirán por Dulcinea o por ser los protagonistas de las aventuras). Cuando esta distancia es reducida,

1 R. Girard: *Critiques dans un souterrain*, Grasset, L'Âge de l'homme, Paris, 1976, p. 94.

2 Para situar a René Girard en el contexto filosófico: G. Vanheeswijck: «El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea», *Anthropos*, n° 213, octubre-diciembre, 2006, pp. 41-56.

3 R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983, p. 56.

4 «No se puede tocar el sacrificio, en suma, sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio». De una cita hecha por Radcliffe-Brown, recogida por R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 159.

5 R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 57.

6 Girard cita el discurso de Ulises de la obra shakesperiana *Troilo y Cresida*. Este discurso, sobre la crisis de las diferencias, es una reflexión sobre el papel de la Diferencia en la empresa humana, «principio de todo orden natural y cultural», condición de posibilidad de una jerarquía de sentido en un todo organizado: «Al igual, pues, que en la tragedia griega, o que en la religión primitiva, no es la diferencia, sino más bien su pérdida lo que ocasiona la confusión violenta». R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 58. Dicho de un modo más explícito: «allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia», lo que explica el temor suscitado por los gemelos en las sociedades primitivas (Ibíd., 64).

estamos ante la concurrencia competitiva entre sujeto y modelo, que desean lo mismo⁷ y están demasiado cerca para no rivalizar. Se trata de la mediación interna.

En sociedades como la medieval, la mediación externa era la predominante y la rigidez en la estructura social posibilitaba que hubiera unos modelos que fueran objeto de imitación, sin llegar a la rivalidad violenta, ya que las distancias y las diferencias eran abismales. En sociedades como la moderna, la mediación interna sería la preponderante. El paso de la monarquía absoluta a la democracia burguesa supone el paso de la preeminencia de la mediación externa al predominio de la mediación interna. Tocqueville, citado por Girard, sería un testigo excepcional de este acontecimiento: «la mediación externa del cortesano ha sido sustituida por un sistema de mediación interna del que hasta el pseudo-monarca forma parte. Los revolucionarios creían destruir toda la vanidad destruyendo el privilegio noble [pero] se copian entonces los unos a los otros. La idolatría de uno solo es sustituida por el odio de cien mil rivales»⁸. Si antes fueron los cortesanos los que se dirigían a Versalles, ahora los jóvenes nobles y los burgueses van a buscar fortuna a París, amontonándose en el Barrio Latino. Tocqueville también habla del «espíritu de corte» que se vive en Estados Unidos y en las democracias: «la democracia es una vasta corte burguesa en la que los cortesanos están por todas partes y la monarquía en ninguna»⁹. Llama especialmente la atención la imitación recíproca y disimulada de burgueses y nobles que se seducen y se odian al mismo tiempo; así como el hecho de que la Revolución, al tiempo que ha multiplicado las ambiciones plebeyas, también aumenta los obstáculos a su consecución, ya que las clases emergentes no quieren renunciar a su puesto de nuevos señores¹⁰. Se pone fin a los «modelos serenos» y todos pasamos a ser jueces los unos de los otros¹¹. El mal ontológico hace su aparición de manera despiadada. A menor distancia del mediador, la competencia acarrea sufrimientos espirituales y la exasperación de un deseo que no se satisface en lo material. La disminución de las diferencias entre las personas hace que la oposición sea cada vez mayor en la existencia individual y social: «al subrayar el círculo vicioso en el que se encierra esta pasión de la igualdad, Tocqueville desvela un aspecto esencial del deseo triangular»¹². Así, la verdad profunda de lo moderno residiría en la mediación interna¹³ y, a nivel individual, llevaría a la atomización de la personalidad, a que el hombre ya no sea «de una pieza», y a conse-

7 Pueden consultarse, entre otras fuentes, R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985, pp. 109 y ss. También los respectivos conceptos en: Ch. Ramond: *Le vocabulaire de Girard*, París, Ed. Ellipses, 2005.

8 R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 110. Es interesante en este sentido el análisis de P. Bruckner quien nos habla del paso de la interioridad agustiniana a la intimidad rousseauiana, describiendo el tránsito de una interioridad en la que Dios era el juez, pero nos conocía y cabía la misericordia, a otra interioridad en la que el tribunal será la multitud de iguales que nos rodea. Y éstos no son tan benévolos y tampoco nos conocen. P. Bruckner: *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 21-34.

9 R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 111.

10 Esta «inquietud» que Tocqueville considera inherente a las democracias «aparece también en Stendhal. La vanidad del *Ancien Régime* era alegre, despreocupada y frívola; [en] el siglo XIX es triste y suspicaz; teme espantosamente el ridículo. Ha aparecido la mediación interna que aporta consigo «la envidia, los celos y el odio impotente». ». R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 112.

11 R. Girard: *Achever Clausewitz*, París, Carnets Nord, 2007, pp. 221-222.

12 R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 126.

13 *Ibidem*, p. 87.

cuencias que Girard tilda de «totalitarias»¹⁴: «Cuanto más inestable se hace la mediación, más pesado resulta el yugo. La mediación de Don Quijote es una monarquía feudal, a veces más simbólica que real. La del hombre del subterráneo es una serie de dictaduras. [...]Las consecuencias de este estado convulsivo [...] son propiamente *totalitarias*»¹⁵. Dentro de los posibles «bienes» objeto de disputa y de imitación entre los hombres, hay un modelo de ser que es muy preciado; una exigencia, una promesa que se hace al hombre moderno y que Dostoievski ya habría desvelado: la promesa de la autonomía metafísica. Girard concibe el mismo principio detrás de todas las doctrinas occidentales desde hace varios siglos: «Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar». Aunque la tentación del orgullo sea intemporal ésta se agudizaría en la época moderna. Pero, mientras más se graba en todos la «buena nueva moderna», más violento es el choque con la realidad de la experiencia: «todos los individuos descubren en la soledad de su conciencia que la promesa es falaz. [...] Cada cual se siente el único excluido de la herencia divina y se esfuerza en ocultar esta maldición. [...] Cada cual se cree solo en el infierno, y el infierno es exactamente eso»¹⁶. En la modernidad, la necesidad de trascendencia que Girard adscribe al ser humano, sigue sin estar resuelta y es una trascendencia desviada: «la negación de Dios no suprime la trascendencia pero la desvía del más allá al más acá. La imitación de Jesucristo se convierte en la imitación del prójimo. El impulso del orgullo se rompe sobre la humanidad del mediador; el odio es el resultado de este conflicto»¹⁷. El Otro opera como trascendencia desviada, «como obstáculo insuperable [que] deviene una sumisión a un imperativo puramente metafísico [...] el modelo mimético omnipresente y anónimo»¹⁸. Es el Otro kafkiano, dice Girard, que está en todas y en ninguna parte.

Hasta ahora vamos viendo que la balanza girardiana en la evaluación de la modernidad se inclina del lado de las consecuencias negativas, en lo que se refiere a la predominancia de la mediación interna en las relaciones interpersonales y sociales. No obstante, esto no quiere decir que Girard no tome nota de los efectos positivos de este cambio sustancial. Es más, nos dice en primera persona: «en absoluto lamento estos cambios. La desaparición de las diferencias también tiene su lado positivo. Al fin y al cabo, el ser humano no está hecho para vivir en estratificaciones y jerarquías. Cuando el cristianismo habla de amor, se refiere

14 Ésta es la definición girardiana del totalitarismo, que está en línea con el fenómeno de «doble mediación», (producido cuando, en la mediación interna, la poca distancia que separa al sujeto y al mediador provoca que éste se convierta a su vez en imitador de aquel, intensificándose la rivalidad recíprocamente, de modo que el objeto en disputa llegue a no significar ya nada). «Todas las fuerzas del ser se organizan poco a poco en unas estructuras gemelas cada vez más exactamente confrontables entre sí [...] afianzadas en una lucha tan implacable como estéril, ya que no ponen en juego ninguna diferencia concreta. [...] Los aspectos políticos y sociales de este temible fenómeno no se distinguen de sus aspectos personales y privados. Existe totalitarismo cuando se llega, de deseo en deseo, a la movilización general y permanente del ser al servicio de la nada». R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., pp. 126-127.

15 *Ibidem*, pp. 89, 88.

16 *Ibidem*, p. 56. Esto, que está aquí expresado al hilo de Dostoievski, tiene su correlato en autores como Tocqueville o Stendhal que, si bien no consideran como aquel la promesa moderna como «intrínsecamente falsa o diabólica», sí asumen la antigua idea de que es más fácil vivir como esclavo que como hombre libre, de que «sólo el ser fuerte puede vivir sin vanidad. En un universo de iguales, los débiles son la presa del deseo metafísico». *Ibidem*, p. 64.

17 *Ibidem*, pp. 58-59.

18 R. Girard: *Anorexia et désir mimétique*, Paris, Éditions de l'Herne, 2008, p. 108.

precisamente al amor hacia todas las personas»¹⁹, proyecto que, como veremos, Girard dará por fracasado por ser harto difícil. No es fácil renunciar a la estabilidad proporcionada por los mecanismos sacrificiales y por la rigidez social, pero ésta sería la «paz del mundo». Ante esto cabrían dos errores: la postura integrista, conservadora o reaccionaria, que quisiera defender un orden, volver a los antiguos sacrificios, a jerarquías desfasadas, lo cual le parece al pensador francés absurdo²⁰; y la postura progresista o de izquierdas, que piensa que todo tendrá solución cuando todo el mundo sea bueno, que querría fabricar un mundo nuevo, y que ignora el papel de los ritos en la historia humana. En este último caso, además, no se tendría en cuenta la conflictividad mimética existente, se olvida la realidad del conflicto que surge muchas veces por el amor²¹. El pensador francés advierte que «al perder de vista estos conflictos, surge la necesidad de crear chivos expiatorios, pues cuando las cosas no ocurren como se habían planeado, se busca la causa del fracaso en la mala voluntad de algunos individuos o grupos. El gran ejemplo es, por supuesto, la Unión Soviética, que sólo pudo funcionar gracias a sus chivos expiatorios sociales, políticos, individuales y colectivos, y no sin ellos»²². Pero también habría ejemplos más recientes, como la guerra de Irak. Bush necesitaba un enemigo pero se habría revelado tan poco creíble que, en lugar de soldar los vínculos de la población americana, la guerra acentuó las divisiones internas²³.

A pesar de todo habría que pensar el mimetismo, en sus distintas concreciones y mediaciones, como bueno y malo a la vez: «una sociedad sin crisis, enteramente estabilizada por la ausencia de violencia, no tiene posibilidad de historia»²⁴. En particular, nuestras sociedades modernas, en continua crisis y transformación, contrastan con todas las culturas de la historia en que se sitúan, por primera vez, «del lado de la reciprocidad y de la identidad contra todas las diferencias. Frente a las jerarquías de las religiones arcaicas y tradicionales, percibidas como injusticias, el modernismo imperante defiende audazmente la igualdad y la buena reciprocidad»²⁵. Girard apuesta por ver la contrapartida positiva, frente al continuo lamento por nuestra propensión a la violencia y en contraste con las sociedades arcaicas, incapaces de tolerar tan altas dosis de dificultades, tensiones y conflictos: «La fragilidad y la movilidad de nuestras relaciones son el fundamento indispensable, no solamente de lo peor de nuestra humanidad sino también de lo mejor. Si nuestras relaciones no pudieran desajustarse, tampoco podrían recomponerse. Para que el amor verdadero sea posible es necesario que el odio lo sea también»²⁶. A Girard le parece justo añadir que, aunque las violencias recientes son las más terribles de la historia, no podemos apuntarlas todas en la cuenta de la modernidad. Reconoce que define «de manera negativa y pesimista» la mediación interna en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, en el que la precisa de manera

19 R. Girard: «Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard», en: G. Groot: *Adelante, ¡contradítgame! Filosofía en conversación*, Madrid, Ed. Sequitur, 2008, p. 68.

20 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 244.

21 R. Girard: *Emociones de segunda mano...*, op. cit., p. 69.

22 *Ibidem*, p. 68.

23 R. Girard: «Préface», en: J.M. Oughourlian: *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p. 11.

24 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 244.

25 Girard señala que toda la filosofía de la diferencia «no es más que una reacción reciente y parcial al dinamismo fundamental de la cultura occidental, muy anterior a las revoluciones francesa y americana». R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós, 2006, p. 29.

26 *Idem*.

histórica, aunque habría que «volver a hacer estos análisis en la dirección de una historicidad más radical»²⁷. En un ensayo anterior, *Critiques dans un souterrain*, también acentuaba la degradación de las relaciones humanas que tendrían curso en la sociedad moderna²⁸, donde la envidia, los celos y el odio triunfarían como los sentimientos típicamente modernos²⁹.

2. Violencia y religión: de la filogénesis al cristianismo y al Occidente moderno

Girard sostiene que la expansión de la rivalidad y de la mediación interna es proporcional a la influencia del cristianismo³⁰ y está en línea con el fin de las prohibiciones en la sociedad moderna y el dismantelamiento de los sistemas religiosos sacrificiales cuyo origen primigenio común sería el mecanismo del chivo expiatorio³¹. Antes de continuar se hace necesario aclarar qué entiende Girard por «chivo expiatorio». No se refiere con esta expresión al sentido expresado en el Levítico, a un ritual cuya pretensión manifiesta es transferir al animal los pecados para su expulsión y expiación, sino a un mecanismo espontáneo que estaría en el origen de todas las culturas y en la misma emergencia de lo humano, lo cultural, lo sagrado, lo simbólico, el lenguaje... En el reino animal, los *dominance patterns* (patrones de dominación) garantizan la resolución de las crisis colectivas, con la aceptación, por ejemplo, de un macho alfa, líder de una manada. En cambio, en el caso de los humanos estos patrones ya no funcionan. La violencia interna se va exacerbando sin límites pudiendo llevar a la propia aniquilación del grupo. Éste es el reverso de la no total dependencia de los homínidos de los instintos. Pero es, al mismo tiempo, la condición posibilitante para la emergencia de un producto cultural que venga a paliar el déficit instintivo. En eso consiste el mecanismo del chivo expiatorio, que sería el hallazgo, no consciente, de un modo de frenar la lucha de todos contra todos.

Si una mimesis «negativa», constituida por envidias, deseos de venganza y escaladas de violencias recíprocas, tensa la comunidad hasta el punto de poner en riesgo su supervivencia, llega un momento en que hay una polarización inversa de los flujos miméticos. A partir de entonces la imitación que va a ir cobrando cada vez más entidad, será la de tener los mismos enemigos, hasta llegar a concentrarse en un individuo que focalizará toda la violencia grupal y que será asesinado. Si antes eran la indiferenciación, la alucinación colectiva, el caos y el desorden violento, ahora, en torno a la víctima y al sacrificio se producen el orden y la diferenciación. Con el crimen victimario la comunidad se descubre liberada de sus males gracias a una catarsis colectiva y, perpleja ante la nueva situación, ve unánimemente en la víctima, no sólo al culpable de la violencia desatada, sino también al responsable del restablecimiento del orden y la estabilidad. Esta sacralización inconsciente de la víctima supondría el nacimiento de lo sagrado y daría cuenta de su ambivalencia

27 *Ibidem*, p. 127.

28 R. Girard: *Critiques dans un souterrain*, op. cit., p. 60. La conciencia romántica y moderna se niega orgullosa a reconocer abiertamente la fascinación que los otros ejercen sobre ella. Se dan a la vez, tanto la necesidad de negar al otro, como la necesidad inconfesada del otro.

29 R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 64.

30 El autor se declara interesado por los estudios de Claude Tresmontant, en la relación de lo biológico y lo cultural y el papel del cristianismo en la evolución cultural. R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p. 127.

31 *Ibidem*, pp. 126-127.

maléfica y benéfica. Girard, a partir de un gran corpus etnográfico de culturas de todo el mundo, establece unos estereotipos de rasgos victimarios, además de apuntar a lo común de todos los mitos y ritos, aún en su cuasi-infinita diversidad, y a pesar de su propia evolución en el tiempo, que no siempre permitiría remontarse a su sentido originario. Los mitos serían la narración de las crisis y de su resolución, aunque su punto de vista es de la colectividad verduga y no el de la víctima y, por tanto, serían relatos tergiversados. Los ritos consistirían en la conmemoración simbólica de los crímenes fundadores de cada cultura. Aún sin saberlo, mitos y ritos legitimarían y ampararían la violencia colectiva, escamoteando así la responsabilidad de todo el grupo en las crisis sociales y justificando la culpabilidad de las víctimas³². Girard sitúa el mecanismo del chivo expiatorio en el marco de la evolución humana repetido incesantemente. El mimetismo habría sido crucial para la autonomización de nuestra especie, tanto asociado a una mayor capacidad cerebral rompiendo nuestra sujeción a los patrones de dominio, poniendo a las primeras poblaciones humanas en riesgo de perecer por su propia violencia incontrolada, como para la emergencia del mecanismo victimario que la habría aplacado.

De este modo, el secreto de la supervivencia de las sociedades humanas ante el riesgo de autodestrucción, y que la antropología no habría descubierto sería «la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el «chivo expiatorio» original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad»³³. Esta es la «casi-invariante» alrededor de la cual Girard organiza «una materia tan enorme, dispersa, diversa y, sin embargo, repetitiva como lo religioso»³⁴. Girard, con Durkheim, afirma que «lo social y lo religioso son la misma cosa», que la humanidad es hija de la religión y existe gracias a ella³⁵. La religión sería «el verdadero principio y la forma primitiva de todas las instituciones, [...] el fundamento universal de la cultura humana»³⁶. Las empresas humanas se habrían llevado a cabo gracias a la protección religiosa de los mecanismos victimarios, los ritos y los mitos. Las incomprensibles precauciones rituales, la prudencia excesiva, las absurdas prohibiciones y tabúes religiosos de todas las culturas se tornan comprensibles en un universo donde la amenaza de la descomposición social y la violencia incontrolada son riesgos reales, al contrario que en las sociedades occidentales modernas³⁷.

32 A éstas suelen atribuírsele los peores crímenes. Ver, p. ej., el caso de Edipo, a quien se le atribuye haber cometido parricidio e incesto. O, posteriormente, cuando el mecanismo del chivo expiatorio está atenuado, la acusación a judíos y a brujas de comer niños o de los peores sacrilegios (profanación de templos y hostias, mantener relaciones con Satanás bajo forma animal... asociados a epidemias y desgracias colectivas), pero tras cuya persecución y ejecución no hay transformación benéfica como en los viejos mitos.

33 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., pp. 45-46. Según Girard, Freud habría acertado respecto a que el origen de las civilizaciones está asociado a un crimen fundador. Se habría equivocado, en cambio, al concebirlo como un acontecimiento único y al derivar de él una culpa universal e inconsciente. Pueden verse aclaraciones a este respecto, por ejemplo en: R. Girard, W. Burkert (y otros): *Sanglantes orígenes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 263; R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid, Encuentro, 1996, pp. 34-35.

34 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., pp. 45-46.

35 R. Girard, A. Gounelle, A. Houiziaux: *Dieu, une invention?* Paris, Éditions de l'Atelier, 2007, p. 56.

36 R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 122.

37 R. Girard: *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 27.

2.1. El progresivo cuestionamiento de los sacrificios

Ya nos hemos metido de lleno en el tema de la violencia, que en el caso que nos ocupa, y siguiendo las tesis de Girard, supone abordar la dimensión de lo sagrado³⁸. Ambos elementos son co-sustanciales en los colectivos y expiatorios crímenes primitivos contra víctimas que después son sacralizadas, y en los ancestrales y posteriores sacrificios religiosos que los evocan y enmascaran. No obstante, el autor de *La violencia y lo sagrado* también sitúa en distintas tradiciones religiosas el progresivo cuestionamiento de los sacrificios³⁹. Girard se remite a la concreción y a la evolución histórica para valorar el progreso histórico de las civilizaciones. Tras los sacrificios humanos vendrán los de animales y después los simbólicos e, incluso, en algunas tradiciones se cuestionan los relatos míticos y se abandona la práctica sacrificial. Mucho antes de la modernidad ilustrada y del cristianismo Girard ve un «primer impulso» a nuestra civilización en Egipto, Grecia y, sobre todo por parte de los hebreos, con «la renuncia al horrible universo religioso de las prostituciones sagradas, del asesinato del rey y sobre todo [...] del infanticidio ritual»⁴⁰. En la cultura occidental los trágicos griegos habrían sido pioneros en criticar los mitos y las diferencias radicales que establecen entre sus protagonistas, para devolverles su naturaleza primera, la de la violencia recíproca y la rivalidad mimética. El sentido trágico de la indiferenciación entre rivales aclararía el proceso del chivo expiatorio y la crisis social que le antecede y al que las representaciones míticas deben su existencia al mismo tiempo que los ocultan⁴¹.

Otro caso de revisión crítica de los mitos y los sacrificios lo tendríamos en *Los Vedas*, libros sagrados primero del brahmanismo y después del hinduismo y otras escuelas. En sánscrito significan «ciencia» y son para Girard una ciencia del sacrificio que sería el principio unificador de esta religión. Los textos que le interesan son los Brahmanes, el segundo estrato, que son prolijas compilaciones de rituales y comentarios sobre los sacrificios⁴². El autor se detiene en los textos irónicos y satíricos que considera como «la más extraordinaria meditación sacrificial sobre el sacrificio»⁴³. Las partes más avanzadas de la tradición védica serían una inspiración antisacrificial que anuncia el misticismo indio de los Upanishads y, allende la India, el surgimiento del budismo⁴⁴. La crítica védica del sacrificio sería comparable a la de algunos profetas hebreos, como Miqueas, al denunciar que acaba favoreciendo más la violencia y la autodestructividad. A pesar de todo, estos esbozos de crítica serían insuficientes. Según Girard, en la evolución cultural y en la historia humana, marcada por los chivos expiatorios,

38 «La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado». *Ibidem*, p. 38.

39 Aquí ofrecemos un esbozo. Para una exposición completa y detallada véase: A. Moreno Fernández: «La violencia en las religiones según la teoría mimética de Girard», en: C. Castilla Vázquez (coord.): *El diálogo interreligioso*, Granada, Comares, 2011.

40 R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., pp. 101-102.

41 Girard defiende esta tesis analizando a tres grandes poetas trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. Un ejemplo ilustrativo del cuestionamiento trágico de los mitos sería el de Sófocles en *Edipo rey*. En lugar de cargar las culpas sobre Edipo, le sitúa a él y a su padre Layo en un intercambio recíproco de represalias, y a Creonte y a Tiresias en un universo de violencia y caos social que afecta a toda la ciudad, minimizando las acusaciones de parricidio e incesto, aunque al final se acabarán asumiendo. R. Girard: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 54.

42 R. Girard: *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 16.

43 R. Girard: *Shakespeare: les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1995, p. 265.

44 R. Girard: *Le Sacrifice*, op. cit., p. 64.

el cristianismo, precedido de la tradición bíblica judía, sería la culminación del reconocimiento de la inocencia de las víctimas y del desvelamiento del mecanismo victimario. La humanidad sería a su juicio deudora de un saber tan indispensable y tan asumido que, aunque no le confiáramos importancia y no se le conceda valor científico no podríamos comprendernos sin él: el saber del mecanismo del chivo expiatorio y los estereotipos de la violencia⁴⁵, gracias al cual podríamos haber ido renunciando a las muletas sacrificiales de las sociedades. Así, el pensador atribuye el gran éxito económico e intelectual de los judíos a su tradición, gracias al abandono de la causalidad mágica, vinculado a la privación de la búsqueda de culpables, en favor de la búsqueda de causas naturales⁴⁶. El relato del sacrificio de Isaac, que no se lleva a cabo, es un gran hito bíblico en el abandono de estas prácticas. Pero en la Biblia hallaríamos numerosos casos de víctimas rehabilitadas contra acusaciones colectivas: José, Job, y los profetas que muestran a un Dios de parte de los oprimidos⁴⁷. Mientras que Edipo es condenado culpable por la peste que asola Tebas, asociada a sus supuestos delitos de parricidio e incesto y el mito justifica su expulsión, el Siervo Sufriente, Juan el Bautista o Jesús son declarados inocentes y su muerte calificada como una gran injusticia⁴⁸.

El cristianismo, lejos de ser una mera tradición religiosa es, según Girard, el responsable de haber aportado «algo radicalmente nuevo: [...] un conocimiento definitivo de los mecanismos de la fundación violenta, una demistificación radical de lo sagrado, del orden propio a lo sagrado. Cristo nos sumerge en el conocimiento de los mecanismos miméticos. Introduce por tanto la guerra y no la paz, el desorden y no el orden»⁴⁹. Y es que el precio histórico de la privación sacrificial sería, justamente, quedarnos sin la única paz que teníamos⁵⁰. El mismo Jesús parece ser consciente de los conflictos que acarrea la privación de los mecanismos victimarios, hasta entre los más próximos: «No penséis que vine a traer paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada; pues vine a desunir: el hombre contra su padre, la hija contra su madre, la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre: los de su casa»⁵¹. Este mismo texto le sirve a Girard para descubrir «la verdadera génesis de lo que se conoce como psicología moderna»⁵². No podríamos desligar modernidad y cristianismo

45 «Antes de los Evangelios, nadie sabía que los linchadores míticos elegían a sus víctimas al azar. Hoy todo el mundo lo sabe, pero sin dudar que nuestro mundo debe este saber a lo bíblico y a lo evangélico. Si no hablamos de ciencia, para el saber del que yo hablo en este momento, no es porque la certeza es insuficiente, es al contrario porque es demasiado fuerte. Este género de saber es tan poderoso que los lógicos lo bautizan como «common knowledge» y ya no se le tiene por científico. Está tan bien establecido que una humanidad extranjera a él ha devenido en alguna suerte inimaginable. Esto no impide al susodicho saber permanecer tan científico como nunca». R. Girard: *Les origines de la culture*, Paris, Desclée de Brouwer/Hachette, 2004, p. 278.

46 R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., p. 93.

47 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., pp. 53-55.

48 *Ibidem*, p. 50.

49 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 245. Pero el cristianismo no se quedaría sólo en el desenmascaramiento mítico. Su sabiduría mimética, y la legada por la tradición bíblica, también alcanzan las regiones del deseo y configurarían una visión antropológica que asumiría, al contrario que los saberes modernos, la condición violenta y conflictiva del ser humano. Girard reconoce la intuición de Simon Weil cuando decía que más que una teoría sobre Dios, los Evangelios son una teoría sobre el hombre. En ellos habría una «antropología del deseo mimético» que abarcaría todas las fases del «ciclo mimético» que «comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario». R. Girard: *Veo a Satán...*, op. cit., p. 66 y pp. 59-60.

50 R. Girard: *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 240.

51 Mateo 10, 34-36. Citado por R. Girard: *Veo a Satán...*, op. cit., p. 205.

52 *Ídem*.

y, en este caso, la disolución jerárquica y diferencial, acaecida con el pensamiento moderno y revolucionario, de la crisis de los mecanismos victimarios y del reconocimiento cristiano de la inocencia de las víctimas. La privación de las protecciones sacrificiales llevaría a que disminuya la violencia manifiesta, que ahora se insinuará más en las relaciones íntimas, en línea con el fenómeno de la mediación interna. Esto es lo que explicaría el texto evangélico citado: «Las relaciones más íntimas se transforman en oposiciones simétricas, en relaciones de dobles, de mellizos enemigos»⁵³.

El auténtico cambio de época, producido en la historia humana por esta revelación, sería «muy peligroso». Si durante miles de años las religiones habrían empleado el mecanismo victimario protegiendo a la humanidad de su propia violencia, el desvelamiento del cristianismo y su difusión planetaria «ha liberado tanto nuestras capacidades creativas como nuestras facultades de destrucción»⁵⁴. Los efectos de la revelación cristiana pueden ser benéficos o maléficos «en razón, no de los caprichos de lo sagrado, sino del uso que nosotros hacemos de la libertad. No podemos sino constatar lo que sucede, lo que la libertad humana hace de las posibilidades que se le ofrecen»⁵⁵. De hecho, según Girard, el cristianismo nunca dice que vaya a suprimir el pecado, sino que Dios nos ha hecho libres, capaces del mal (p. ej. de la violencia colonial) y del bien (p. ej. la protección de las víctimas). A la vez, el mensaje cristiano habría acelerado, con la supresión de los sacrificios, la escalada hacia la violencia extrema. La culpa de Occidente consistiría en no haber querido comprender el mensaje liberador y de educación anti-sacrificial del cristianismo: «De hecho los paganos mal cristianizados se habrían comportado desde el comienzo (desde Carlomagno convirtiendo a los sajones a golpes de hacha) como los soldados de Napoleón. No tener otra energía que la de saquear las naciones extranjeras, es lo que las Cruzadas empezaron...»⁵⁶. A pesar de todo, la influencia cristiana y su cuestionamiento del orden sacrificial nos introducen, en opinión de Girard, en una fase nueva de la historia humana, la fase que «podemos legítimamente llamar «moderna». [...] Todas las conquistas de la modernidad parten de aquí, de esta toma de conciencia interna al cristianismo»⁵⁷.

2.2. La ignorancia moderna de la violencia y lo sagrado

Si cuestionamos cierta visión moderna de la religión⁵⁸, que asocia ésta a la pura superchería y a la ausencia de razón alguna en su constitución, pronosticando su futura liquidación en paralelo a una racionalización mayor de las sociedades, podemos estar más receptivos a la hipótesis girardiana. Ésta asocia a las religiones y los rituales primitivos el papel, fundamental e indispensable, de ser el instrumento de las comunidades humanas para hacer frente a su amenaza más temida, mortífera y real: el advenimiento de una crisis violenta, que devenga lucha de todos contra todos y acabe en la propia destrucción del grupo. La asimilación de la

53 Ídem.

54 R. Girard: *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009, p. 144.

55 R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., p. 75.

56 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 244.

57 R. Girard: *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 31.

58 Girard es taxativo: «Los modernos desconocen el papel de lo religioso». R. Girard: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 82.

violencia y de la no-diferenciación sería una «evidencia inmediata» para el pensamiento primitivo, muy al contrario que para el pensamiento moderno⁵⁹ que, a pesar de ser el único que practica la investigación etnológica⁶⁰, permanecería miope, ya que en las sociedades modernas hay una mayor capacidad de asunción de la indiferenciación y el Estado tiene el monopolio de la violencia. Nos creemos, como todas las sociedades, que somos la única en haber escapado alguna vez de lo sagrado y de la violencia, pero esta ignorancia es tributaria de ella. Éste sería el «error» fundamental de la interpretación moderna en la pregunta por lo sagrado⁶¹ y lo veríamos plasmado, por ejemplo, cuando nos empeñamos en situar el origen de la sociedad en un «contrato social»⁶², vinculado a la razón, el sentido común, la benevolencia o el interés general. El pensamiento moderno «no reconoce su naturaleza ni su razón: ignora incluso su existencia»⁶³, se muestra incapaz de dilucidar la esencia de lo religioso y de asignarle una función real. Aunque el pensamiento religioso también desconoce los mecanismos de la violencia, al contrario que el pensamiento moderno, sí dispondría de elementos reales de conocimiento que a nosotros se nos escapan por completo⁶⁴. Para Girard, en el pensamiento y en los saberes modernos está enraizada una visión antropológica errónea, que no quiere ver la violencia constitutiva del ser humano, ni cómo lo sagrado está inscrito en su mismo seno, en el umbral de la humanización, asociado a su especial capacidad para la imitación y la violencia. De ahí que Girard desacredite: el racionalismo del siglo XVIII, que confía en la naturaleza humana sin tener en cuenta lo irracional en las relaciones entre los hombres⁶⁵; la filosofía y las ciencias sociales de la Ilustración, que sólo serían capaces de pensar el orden, incompetentes para pensar las crisis⁶⁶; y, en general, los saberes modernos, al acentuar el papel de los elementos diferenciales en los conflictos, frente a lo realmente importante a pensar: la pérdida de las diferencias, la indiferenciación⁶⁷. La negación de la violencia por parte del pensamiento moderno habría contribuido a perpetuar la ignorancia de lo sagrado y de la función desempeñada por lo religioso arcaico. A juicio del autor franco-americano el optimismo hegeliano, que aspiraba a la

59 R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 63.

60 *Ibidem*, p. 238.

61 *Ibidem*, p. 333.

62 «Conocemos mejor las sociedades arcaicas y sabemos [...] que en muchas de ellas, imposible negarlo, las instituciones que la Ilustración consideraba indispensables para la humanidad no existen: en su lugar no hay más que ritos sacrificiales». R. Girard: *Veo a Satán...*, op. cit., p. 270.

63 Puede verse: R. Girard: *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 285; *Veo a Satán...*, op. cit., p. 185.

64 R. Girard: *La Violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 269. Esto no quita para que Girard afirme la superioridad real de Occidente, ligada a su secular potencia desmitificadora. Habría que negar, sin embargo, que esto se deba a un mérito excepcional, ya que sería de origen cristiano: «el hombre occidental se ha convertido en presa de una vanidad cultural de la que cada vez se tiene más conciencia, pero de la que tiene pena de deshacerse». R. Girard: *Cuando empiecen a suceder...*, op. cit., p. 77.

65 R. Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*, op. cit., p. 117.

66 En este sentido Girard elogia las observaciones de Carl Smitt, según el cual «la única ciencia social posible para el mundo de la Ilustración era la ciencia del orden. Considera también que esta ciencia del orden no es el orden. Se trata de un discurso sobre el orden [...] puede perfectamente no reflejar la verdad. Lo que dice Carl Smitt es válido [...] tanto para la antropología como para la ciencia jurídica y la ciencia política. Esto se aplica a las ciencias del hombre que jamás han logrado pensar la crisis [...] Pensar la crisis es volver a una noción de circularidad pre-socrática. La filosofía ilustrada jamás lo enfoca desde este ángulo, [...] hace de la crisis una ruptura accidental del orden, algo puramente irracional que consiguientemente no es pensable». R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., pp 102-103.

67 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 97.

reconciliación y a la superación de los conflictos, precede a una progresiva escalada filosófica y espiritual de la violencia en el mundo moderno que se significará con Marx y Lenin, y la asunción de la violencia y la destrucción de las diferencias, como elementos indispensables para el advenimiento de la paz⁶⁸. Pero la escalada de la violencia irrefrenable, descubierta por Clausewitz, desmitifica la idea de reconciliación hegeliana⁶⁹.

En contra de los discursos políticamente correctos, Girard habla de la «tendencia universal» en todos los hombres a descargar su violencia acumulada sobre un sustituto, sobre una víctima de recambio⁷⁰. Y esto sería cierto, tanto para los «rudos salvajes» estigmatizados por el antropólogo británico Frazer, como para los súbditos de la reina Victoria, y para Frazer mismo. Lo que la alternancia de los dos puntos de vista oculta en cada ocasión es lo esencial, la universalidad de la violencia. Nuestra ceguera selectiva nos suele ocultar «la participación de todas las culturas y, por tanto, de todos los individuos sin excepción, en las formas de violencia que estructuran nuestras pertenencias colectivas y nuestra identidad individual»⁷¹. El creador de la hipótesis neomimética llama la atención en particular sobre el negacionismo de la violencia sacrificial de las religiones arcaicas por parte de algunos sectores de la etnología contemporánea. Denuncia que en Estados Unidos ciertos museos de etnología amerindia minimicen o borren toda violencia religiosa de los nativos americanos. Incluso algunos antropólogos niegan la existencia de sacrificios humanos o esgrimen que se trata de una invención imperialista occidental (como en el caso del profesor W. Arens de Oxford), cosa que contradicen los arqueólogos sobre el terreno ya sea en el caso de los mexicas o de los fenicios⁷². Para escapar de las ilusiones del hombre moderno y de los humanistas, habría que reconocer la radical dependencia de la humanidad de lo religioso⁷³. De esta manera Girard imputa lo mismo al humanismo clásico, al anti-etnocentrismo occidental y a otras ideologías: «en todas las etapas de la cultura recaemos siempre en el mismo tipo de fenómeno: la ocultación del homicidio fundador»⁷⁴. Pero la visión moderna acerca de la realidad antropológica también adolecería de un déficit en el reconocimiento de la génesis de la violencia surgida del mimetismo humano, una de las principales o la más importante fuente de conflictividad humana. Filósofos, sociólogos, psicoanalistas, incluso los polemólogos, no habrían tenido en cuenta entre sus conceptos la rivalidad y el conflicto entre los hombres radicado en la imitación, aún cuando Gabriel Tarde y otros teóricos de la imitación hayan reparado en su importancia⁷⁵. El pensador francés opina que quizás el humanismo triunfante y el racionalismo estrecho habrían ignorado el conflicto mimético que anida en los seres humanos para no cuestionar los planteamientos prometeicos de la modernidad y sus conquistas⁷⁶.

68 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 94.

69 Además certifica la transformación de «la guerra al servicio de la política», a «la política al servicio de la guerra». *Ibíd.*, p. 95.

70 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p. 45.

71 *Ibíd.*, p. 46. «En este sentido, esta teoría posee un fuerte componente moral, ya que reconoce que todos estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo». R. Girard: *Les origines de la culture*, op. cit., pp. 224-225.

72 *Ibíd.*, p. 195 y p. 224.

73 R. Girard: *Shakespeare: les feux de l'envie*, op. cit., p. 28.

74 R. Girard: *El chivo expiatorio*, op. cit., pp. 123-124.

75 R. Girard: *Shakespeare: les feux de l'envie*, op. cit., p. 29.

76 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p. 91.

3. Diagnóstico de las derivas de la modernidad: paradojas e interrogantes

3.1. Fracaso de los proyectos moderno y cristiano

Las críticas de Girard a la modernidad no implican una enmienda a la totalidad de ésta, entre otras cosas por su matriz cristiana que, paradójicamente, sería la que le concede su cariz desmitificador, aunque no lo reconozca. Más aún, para este autor, sería gracias al cristianismo, a pesar de sus concreciones históricas en persecuciones, crímenes e inquisiciones, por lo que se dejó de perseguir a las brujas y por lo que se abrió camino a la ciencia (y no gracias a la ciencia por lo que se deja de perseguir brujas⁷⁷). Y, sin embargo, a pesar de este poder desmitificador cristiano y moderno, ambos proyectos habrían fracasado. Las sabidurías modernas, el pensamiento ilustrado y los pensamientos revolucionarios de la igualdad y de la democracia, en la medida en que, como Hegel, aspiran a la identidad no-conflictual, serían judíos de origen y no griegos: «se fundan sobre la visión última de la identidad y de la fraternidad»⁷⁸. Sin embargo, no habría que olvidar la lección de la tragedia griega: Eteocles y Polinices no se reconciliarán nunca: «sólo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero ahora sabemos que ésta cae en la banalidad moderna. El hombre solo no puede triunfar de él mismo»⁷⁹. El cristianismo «es el primero en ver la convergencia de la historia hacia una reciprocidad conflictiva que debe mudarse en reciprocidad pacífica bajo pena de abismarse en la violencia absoluta. [...] Éste afirma, y es esto en lo que se distingue de los pensamientos modernos de la identidad, *que el momento de la reconciliación ya se ha presentado una vez y no ha tenido lugar*»⁸⁰. Que, a pesar de existir una posibilidad de derecho, es imposible de hecho. En resumidas cuentas, la modernidad no sería capaz de hacerse cargo de la naturaleza conflictiva y violenta del ser humano. Su filosofía del sujeto estaría asentada sobre una teorización equivocada de la realidad humana. Habría fundado su concepción de la subjetividad individual en la concepción del Jehová bíblico, del Dios celoso de los hebreos, que no tolera rivales: «Es el Dios único de la tradición judeo-cristiana quien da su cualidad particular al individualismo occidental. Cada subjetividad debe fundar el ser de lo real en su totalidad y afirmar *yo soy el que soy*»⁸¹. Según Girard la abstracta filosofía moderna hace de la subjetividad la única fuente del ser, y solo Nietzsche y Dostoievski habrían comprendido que esta tarea es sobrehumana, aunque se imponga a todos los hombres. Pero el yo no es un objeto contiguo a otros, sino que «está constituido por su relación al Otro y no podemos considerarlo fuera de esta relación. [...] Es esta divinidad problemática la que carga de metafísica subterránea la sexualidad, la ambición, la literatura, en una palabra, todas las relaciones intersubjetivas»⁸².

En *Achever Clausewitz*, Girard insiste en que estamos inmersos en un proceso apocalíptico porque la propia violencia humana es capaz de autodestruirnos. De ahí concluye que

77 R. Girard: *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 265. También, a este respecto: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., pp. 66-67.

78 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 96.

79 *Ibidem*, pp. 99-100.

80 *Ídem*. Las cursivas son del propio Girard, en el texto francés original.

81 R. Girard: *Critiques dans un souterrain*, op. cit., p. 94.

82 *Ídem*.

«el cristianismo histórico y con él la sociedad moderna han fracasado»⁸³. El autor vincula el incremento de las violencias con el acercamiento de la verdad de la violencia revelada por el cristianismo y que provocaría el trastorno del sistema. Contra lo pensado por Hegel, los hombres no sólo no se han reconciliado, sino que ahora son capaces de destruirlo todo: «El pecado consiste en pensar que de la violencia puede salir alguna cosa buena. Es lo que todos nosotros pensamos, *porque nosotros somos miméticos*»⁸⁴. A su vuelta el Hijo de Dios constataría que «los hombres se han vuelto locos, que la edad adulta de la humanidad, esta edad que él anunciaba por la Cruz, ha fracasado»⁸⁵.

3.2. *La ambivalencia del papel de las víctimas; deshelenización y desjudaización; Renacimiento o Apocalipsis*

El siglo XX habría sido la época que más víctimas ha producido, el siglo de los totalitarismos y de los genocidios. Además sus crímenes tendrían una significación especial. No se inscribirían en la sacralidad arcaica sino en la «sacralidad satánica», que podría definirse como aquella que apela al exterminio de víctimas con plena conciencia de ello, contra el mensaje cristiano y siguiendo la estela nietzscheano-heideggeriana. A pesar de todo a Girard también le parece incuestionable que el mismo siglo ha sido el que más víctimas ha salvado. Como el hecho de que hoy día, ante cualquier catástrofe, prime la atención de éstas⁸⁶ sin importar su adscripción cultural, política, racial... Frente a quienes postulan el predominio del relativismo y del nihilismo en el mundo actual, Girard opone un hecho patente que deslegitimaría tal diagnóstico. Se refiere a que en nuestra época estaríamos inmersos en la cultura de las víctimas. Ésta sería una de las aportaciones esenciales de la tradición judeocristiana, acontecida gracias a la denuncia del mecanismo victimario⁸⁷. En línea con ésta, la formulación de los derechos humanos sería otro signo relevante de la singularidad occidental, vinculada a la protección de las víctimas: «Nadie antes que nosotros había afirmado jamás que una víctima, incluso unánimemente condenada por su comunidad, por las instancias que ejercen sobre ella una jurisdicción legítima, podría tener razón contra esa unanimidad. Esa actitud extraordinaria no puede venir más que de la Pasión interpretada en la perspectiva

83 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 191.

84 Ibídem, p. 192.

85 Ibídem, p. 191. En esta línea se situarían también las apreciaciones del Inquisidor dostoevskiano que, como Girard, también pretende no confundir el mensaje cristiano con sus diversas interpretaciones y sus derivas históricas, como la moderna. A diferencia de Nietzsche o de Freud «el Inquisidor no confunde el mensaje de Cristo con el cáncer psicológico al que desemboca. [...] No acusa a Cristo de haber subestimado la naturaleza humana, sino de haberla sobreestimado, de no haber comprendido que la imposible moral de la caridad debía llevar por fuerza al universo del masoquismo y de la humillación». R. Girard: *Critiques dans un souterrain*, op. cit., p. 119.

86 Una muestra reciente de ello sería el gesto de la dictadura castrista, abriendo el espacio aéreo cubano a los aviones norteamericanos con ayuda humanitaria ante la tragedia de Haití.

87 R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 201; *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 265. «En la Biblia se avanza hacia el desvelamiento del mecanismo victimario, desde Abel, Abraham, José, Job... Pero el clímax se encuentra en el Nuevo Testamento, en Jesús de Nazaret. Aquí ya no se pregunta, como en el mito, «¿Quién es el culpable?», sino «¿Quién es la verdadera víctima?». J. M. Mardones: *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 129.

evangélica»⁸⁸. Sin embargo, tampoco este logro está exento de ambigüedad, ante el riesgo de lo que Girard llama un posible «totalitarismo» de las víctimas. Y es que la defensa de las víctimas puede convertirse en una «búsqueda camuflada de otras víctimas». Girard tiene la impresión de que «nos enfrentamos a una mezcolanza extraordinaria»⁸⁹. De hecho hoy, ante la opinión pública, el papel de víctima sería ahora el más deseable y se utiliza para todo tipo de reivindicaciones⁹⁰. Ejemplo de ello, dice el pensador, es la pesada losa bajo la cual se halla la universidad americana, por la coacción de distintos grupos de presión de diverso carácter: «por una especie de sobrecompensación, existe en adelante una tendencia a hacer de la simple pertenencia a un grupo minoritario una especie de privilegio. [...] Llevado al extremo, la omnipotencia de la víctima, llega hasta tal punto en nuestro universo que está en curso, tal vez, de deslizarse hacia un nuevo totalitarismo»⁹¹.

Un doble riesgo acecharía también en la actualidad sobre nosotros, en el plano cultural, y que muestra a la vez la doble «alma» girardiana. Por un lado Girard nos alerta acerca de la progresiva deshelenización que estamos viviendo, ante el auge de las posturas filosóficas que niegan el acceso a lo real, que se mueven en las relaciones del lenguaje consigo mismo y en el relativismo epistémico. Ante ello apela a la razón griega y occidental, de Aristóteles y de santo Tomás, aunque sin desligarla del mensaje cristiano⁹². Así, esta reivindicación va aparejada a una crítica de la misma razón en la medida en que pretenda prescindir de la religión: «El desprecio de lo religioso por el racionalismo, no solamente erige la razón en religión, sino que produce una religión desviada»⁹³. Podríamos decir que Girard es un ilustrado después de la Ilustración que, a pesar de todo, nos exhorta a que nos esforcemos en confiar de nuevo en la razón⁹⁴. Al mismo tiempo también nos advierte sobre el riesgo de desjudaización, frente al neopaganismo de cuño nietzscheano y heideggeriano y de inspiración griega. Y es que la recuperación de lo religioso griego supondría, frente a la tradición profética judía, retroceder en el reconocimiento del valor de las víctimas y su inocencia, ante la barbarie que justificaría su existencia en favor de los intereses de un grupo y, en definitiva, la vuelta a los chivos expiatorios, como en la Segunda Guerra Mundial.

Girard aboga por un futuro en el que el saber de los mecanismos miméticos de la violencia, procurado por el cristianismo, formara parte del *common knowledge*, del sentido común, asumido como cualquier otra verdad científica. En este sentido podríamos estar en la víspera de una revolución de nuestra cultura que sobrepasaría lo imaginable: «el mundo se dirige hacia un cambio que, comparado al Renacimiento nos parecerá insignificante»⁹⁵.

88 R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., p. 97. Se inventa la noción moderna de víctima, frente a las culturas «todavía autónomas» que se ceñían a la solidaridad familiar, tribal o nacional. Comienza a existir así la humanidad más allá de las fronteras, y la asociación del prestigio a la prestación de ayuda internacional. R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 216-217.

89 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p. 89.

90 R. Girard: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 130-131. P. Bruckner se hace eco de esta consideración de Girard: *La tentación de la inocencia*, op. cit., p. 129.

91 R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, op. cit., pp. 49-50.

92 Esto lo hace con una defensa cerrada del discurso del papa Ratzinger en la Universidad de Ratisbona. R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., pp. 335-336. «El cristianismo aporta un juicio positivo sobre la razón humana, pero no cree que ésta pueda conducir a una verdad absoluta cualquiera». *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 118.

93 R. Girard: *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 349.

94 R. Girard: *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 148.

95 *Ibidem*, p. 55.

Girard reconoce que «nadie puede aventurar lo que pasará mañana»⁹⁶ pero, al mismo tiempo, su obra ha ido acentuando el temor y el pesimismo ante el futuro, hasta el punto de diagnosticar que vivimos en un tiempo que va en dirección al Apocalipsis. Las amenazas de las escaladas globales de violencia (como un conflicto nuclear) y otras problemáticas globales (medioambientales, económicas, demográficas...) auguran, a su juicio, un horizonte apocalíptico que nada tiene que ver con el pronosticado con los fundamentalistas religiosos. No es la amenaza de una supuesta violencia divina sino el propio ser humano el que es un peligro para sí mismo. Los hombres estamos inmersos en relaciones de continua rivalidad por los mismos objetos o la misma gloria, al mismo tiempo que las herramientas de que disponemos hoy son infinitamente más poderosas que las que hubo nunca. Este gran crecimiento del poder del hombre sobre lo real, susceptible de ser utilizado de manera egoísta y rivalitaria, y sus consecuencias, es lo que interesa y preocupa a Girard, a quien le llama la atención la confusión de la naturaleza y la cultura en los textos escatológicos y apocalípticos neotestamentarios: «Hemos llegado a un estado en el que el medio humano está amenazado por el poder mismo del hombre. Se trata ante todo de la amenaza ecológica, de las armas y de las manipulaciones biológicas [...]. Si miramos lo que pasa alrededor de nosotros, si nos interrogamos sobre la acción de los hombres sobre lo real, el recalentamiento global, la subida del nivel del mar, nos encontraremos frente a un universo donde las cosas naturales y culturales están confundidas. La ciencia misma lo reconoce»⁹⁷.

Llegados a este punto, han quedado expuestas las principales consideraciones de Girard sobre la modernidad, a través de los grandes temas de su obra⁹⁸. Como en un regreso circular, parece que en la modernidad tardía volvemos a encontrarnos en la misma disyuntiva en que se encontraron las sociedades primitivas: ¿civilización o barbarie? Quizás dieron con un mecanismo que contuviese la violencia y que dio origen a unas civilizaciones, aunque cimentadas sobre los crímenes victimarios. Hoy, desvelado el mecanismo de la sacralidad arcaica, exculpadas sus víctimas seculares, y dando por descartada la sacralidad satánica, que seguiría justificando la existencia de víctimas, aún sabiendo de su inocencia, ¿cómo sostener una civilización global y contener una violencia, igualmente global y multiforme sin exutorios? Los análisis del pensador no nos ofrecen recetas. Antes bien, suponen una cortapisa a nuestras aspiraciones e ideales modernos de igualdad, autonomía y libertad. Frente al optimismo antropológico rousseauiano, Girard afirma que toda sociedad humana sufre cierto disfuncionamiento por «la terrible vocación de la humanidad al conflicto»⁹⁹. En cualquier caso, sin caer en la falacia naturalista que predica el *deber ser* del *ser*, mejor es partir de lo factual que estrellarnos más tarde con la realidad. Quedaría por afrontar otra cuestión, tan ineludible como la asunción de lo real: ¿en qué medida podemos aspirar al cumplimiento de los ideales modernos después de Girard? Quizás el pensamiento de este antropólogo (crítico literario, teólogo...), que se define como alguien que estudia de qué están hechas las relaciones humanas pueda, a pesar de su pesimismo, ayudarnos en el empeño.

96 R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p. 29.

97 Girard cita los Evangelios sinópticos, por ejemplo, el cap. 24 de Mateo o el cap. 13 de Marcos, que le parecen de una «actualidad sorprendente». «Entretien avec René Girard», *Philosophie magazine* (Paris), n° 23, octubre, 2008, pp. 59-60.

98 También puede verse el texto de L. Garagalza, aunque es breve y no trata la cuestión en detalle: «René Girard y la paradoja de la modernidad», *Papers*, n° 84, 2007, pp. 149-156.

99 «La cause de ce dysfonctionnement ne peut qu'être la terrible vocation de l'humanité au conflit.» R. Girard: *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 143.