

Imitación, violencia e historia en René Girard

René Girard, imitation, violence and history

Francisco Martínez Albarracín

Universidad de Murcia

RESUMEN

René Girard es un pensador clave para la comprensión de la violencia en la sociedad contemporánea. En este artículo se analizan tres conceptos clave de la teoría de René Girard, imprescindibles para un análisis de las relaciones entre religión y política en su pensamiento. Nos centramos en cuatro de sus obras principales, que abarcan, por lo demás, los grandes temas que siempre le interesaron. *La violencia y lo sagrado* y obras posteriores como *El misterio de nuestro mundo* y *Aquel por el que llega el escándalo*, donde revisa su teoría, critica la concepción sacrificial del cristianismo y aborda cuestiones psicoanalíticas. Por último, en *Clausewitz en los extremos*, reflexiona sobre la relación entre violencia y verdad. También explora cómo la violencia se refleja en la literatura, destacando su vínculo con la tragedia. Girard, además, critica la desintegración de las prácticas sacrificiales en la cultura occidental y propone la antropología mimética como herramienta para entender la violencia en la modernidad.

PALABRAS CLAVE: Violencia; sagrado; imitación; historia; Girard.

ABSTRACT

René Girard is a key thinker for understanding violence in contemporary society. This article analyses three key concepts in René Girard's theory that are essential for an analysis of the relationship between religion and politics in his thought. We will focus on four of his major works, which cover the main themes that have always interested him. *Violence and the Sacred*, and later works such as *The Mystery of Our World* and *He Through Whom Scandal Comes*, in which he revises his theory, criticises the sacrificial

conception of Christianity, and addresses psychoanalytical questions. Finally, in *Clausewitz at the Extremes*, he reflects on the relationship between violence and truth. He also examines how violence is reflected in literature, emphasising its connection with tragedy. Girard also criticises the disintegration of sacrificial practices in Western culture and proposes mimetic anthropology as a tool for understanding violence in modernity.

KEY WORDS: Violence; sacred; imitation; history; Girard.

1. ITINERARIO INTELLECTUAL DE UNA REFLEXIÓN SOBRE LA VIOLENCIA

El combate es padre y rey de todo. Produce a unos como dioses, y a otros como hombres. Hace esclavos a unos y libres a los otros (Heráclito)¹.

Autor fundamental para la reflexión acerca de la violencia en nuestro tiempo, René Girard, desde la crítica literaria, primero, y la antropología, nos ofrece una teoría coherente, aunque controvertida, a la que vamos a intentar acercarnos desde las tres nociones del título y en el marco de su doctrina acerca de la religión y su papel en la sociedad y la cultura. ¿Qué papel juega el mecanismo *victimario* en las relaciones humanas? Es una pregunta que inevitablemente debemos hacernos cuando nos introducimos en la lectura de René Girard. “¿Por qué tanta violencia a nuestro alrededor? -se pregunta nuestro autor-. Esta es la cuestión más debatida en nuestros días y la que suscita las respuestas más decepcionantes”². Entre sus obras principales. *La violencia y lo sagrado*, su libro de 1972, es la clave de todo su trabajo, que debe ser completado con otras obras también relevantes³. En lo que sigue nos

¹ Heráclito, en *La violencia y lo sagrado*, en lo sucesivo citada como VS (Girard, 2016: 99). En referencia al título de este capítulo, diremos que la *imitación* es la palabra básica para René Girard y sobre el sentido de la historia baste ahora esta cita: “El elemento rector de la historia no es lo que se muestra como esencial ante la mirada del racionalismo occidental. En la inverosímil amalgama actual, considero que el *mimetismo* es el verdadero hilo conductor” (Girard, 2010:302; en adelante citado como CE, el subrayado es nuestro). Otras obras de Girard serán citadas con las abreviaturas siguientes: *El misterio de nuestro mundo* (1982): MNM; *Aquel por el que llega el escándalo*: ALLE.

² Girard, ALLE, p. 15.

³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (traducida como *El misterio de nuestro mundo*), *Aquel por el que llega el escándalo* y *Clausewitz en los*

ocuparemos de los siguientes apartados: a) el juego de la mimesis y el mecanismo *victimario*; b) el carácter sagrado de la violencia, el papel del mito y la religión; c) en la visión de la historia de Girard, abordaremos su crítica a la modernidad, *Clausewitz en los extremos*, apocalipsis y el sentido de la historia; y, d) antes de la breve conclusión, creemos que será oportuno, primero, hacer referencia a algunas ideas para una posible lectura crítica de su obra y, en segundo lugar, fijarnos en lo que dice Girard sobre sí mismo.

En *La violencia y lo sagrado*, a la luz de la tragedia griega el autor presenta una serie de análisis y aproximaciones concernientes al mito y al ritual (más precisamente, a sus articulaciones mutuas) que hacen verosímil su hipótesis de la víctima propiciatoria y la unanimidad violenta. Además, tiene en favor suyo el conocimiento de “una gran cantidad de hechos etnológicos”. Otra cosa es, quizás, sus conclusiones o especulaciones a partir de la víctima y entorno a ella. Nos ofrece además una teoría de la religión primitiva que más adelante pretenderá aplicar al mundo judeocristiano y también a la totalidad de la cultura. Se basa en la idea de un acontecimiento fundador que supondría un origen absoluto y un origen relativo: el primero, “el paso de lo no-humano a lo humano”; el segundo, “el origen de las sociedades concretas”. Quiere insistir en su “existencia real”, más allá del rito y del texto. Ciertamente, aquí encontramos una paradoja de la teoría: su “carácter empírico” que, por otra parte, en última instancia, “no es verificable empíricamente”⁴. El ámbito donde se elabora la teoría constituye al mismo tiempo su lugar de verificación, como el mismo autor reconoce. Es cierto que no podemos remontarnos al origen de la humanidad, que no tenemos testimonios de él, pero de todos modos hay algo muy importante en su tesis que nuestro autor da por supuesto y no parece poder explicar. Se enuncia en el siguiente párrafo:

extremos. Siguen, en este orden, el desarrollo cronológico de un pensamiento por lo demás muy coherente y que tiende a repetirse, aún con los añadidos y alguna que otra rectificación. *Clausewitz en los extremos* puede considerarse su última gran obra, mientras que *El misterio de nuestro mundo* aborda los tres grandes temas de su investigación: la antropología cultural, el cristianismo y el psicoanálisis. *Aquel por el que llega el escándalo*, el libro que preferimos, es, como los otros dos recién citados, un texto que se desarrolla casi siempre en conversación, salvo una primera parte introductoria que es un ensayo del propio Girard. Otras obras a considerar serían *Mentira romántica y verdad novelesca* (edición francesa de 1961 y traducción española de 1985); *Shakespeare: los fuegos de la envidia* (en francés en 1990; en español en 1995), *Veo a Satán caer como el relámpago* (1999 y 2002, respectivamente), donde trata el tema del antisemitismo, o *El sacrificio* (Girard, 2023).

⁴ Cf. VS, p. 331.

En el momento supremo de la crisis, cuando la violencia recíproca, llegada a su paroxismo, se transforma de repente en unanimidad pacificadora, las dos caras de la violencia parecen yuxtapuestas: los extremos se tocan. Esta metamorfosis tiene a la víctima propiciatoria por pivote. Así pues, esta víctima parece congrega en su persona los aspectos más maléficos y más benéficos de la violencia⁵.

En la que nos parece su segunda gran obra, *El misterio de nuestro mundo*⁶, Girard se ocupa fundamentalmente de tres cosas: exponer y revisar su teoría de la violencia mimética al hilo de sus investigaciones en el campo de la etnología y la antropología (primera parte); desarrollar su tesis sobre el cristianismo no sacrificial y la importancia del texto evangélico en el desvelamiento de la violencia (segunda parte); reflexionar, en fin, acerca de cuestiones psicológicas y psicoanalíticas que siempre han estado de una manera u otra presentes en su obra, al tiempo que realiza su crítica de las teorías freudianas (tales como el complejo de Edipo, el narcisismo, los instintos de placer y de muerte, etc.). En el libro, más breve y por el que sentimos preferencia, *Aquel por el que llega el escándalo*, René Girard se ocupa, tanto en los ensayos, como en las conversaciones con María Stela Barberi, de “los puntos más controvertidos” de su teoría mimética⁷. La primera parte, titulada *Contra el relativismo*, comprende tres breves ensayos: *Violencia y reciprocidad*; *Los buenos salvajes y los otros*; *Teoría mimética y teología*. Este último es especialmente interesante porque el autor viene a rectificar su anterior punto de vista en el que se oponía frontalmente a la concepción sacrificial del cristianismo (claramente expresada en su libro en francés: *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, de 1978)⁸. La segunda parte es una amplia y sugerente conversación con María Stela Barberi que pasa revista a temas y escritos de Girard, quien se ocupa por vez primera de las relaciones entre su teoría mimética y la obra de Lévi-Strauss. A propósito de este último escribe lo siguiente: “Lo que me separa del estructuralismo antropológico es más importante todavía que lo que me acerca a él, pero ello no me impide permanecer muy ligado a la obra de su fundador, una de las más bellas que ha producido este siglo antropológico por excelencia que es el siglo XX”⁹.

⁵ VS, p. 97.

⁶ Girard, 1982.

⁷ Cf. ALLE, p. 11.

⁸ Esta corrección, significativa en el plano teológico, “no cambia absolutamente nada en la antropología mimética” (cf. ALLE, p. 12).

⁹ Cf. ALLE, p. 13.

Finalmente, *Clausewitz en los extremos*, ya indicada como su última gran obra, en donde pretende “llevar a sus últimas consecuencias” el célebre texto de ese escritor, un libro “que funciona como un fascinante espejo de su época”, para ver finalmente adónde nos lleva¹⁰. Hay al comienzo del libro una larga cita de Pascal de la que extraemos esta frase: “en nada pueden las luces de la verdad detener la violencia, ni hacen otra cosa fuera de irritarla aún más”. La cita es del final de la *Provincial XII*. En efecto, René Girard piensa también “que la verdad libra una guerra esencial contra la violencia”¹¹. Si tuviera que sintetizar lo que esta importante obra pretende transmitirnos lo haremos parafraseando así a su autor: Hace falta coraje para no ceder a la “fascinación de la violencia” así como para decir que “lo que nos amenaza es radical”¹².

Después de esta obra se publicó *Geometrías del deseo* (la edición francesa en 2011 y la española al año siguiente), pero se trata de una compilación de ensayos, realizada por Mark Aspach, donde nuestro autor retoma algunos de los grandes clásicos como Dante, Shakespeare¹³ y Racine, así como autores contemporáneos (Malraux y Sartre entre otros), para descifrar a sus personajes y donde se aprecia el permanente interés de Girard por la tragedia.

Según el pensador francés, nuestro tiempo se caracteriza por la “rápida desintegración de las últimas prácticas sacrificiales de la cultura occidental”¹⁴. Así nos da razón de su gran interés por la antropología cultural:

Los que me creen hostil a esas sociedades [las primitivas o arcaicas] no comprenden el sentido de mi trabajo. La importancia de la violencia primitiva reside en su claridad simbólica. Para comprender nuestra propia violencia es necesario confrontarla con los sacrificios rituales, darse cuenta de las semejanzas, ante las que sólo la antropología mimética no aparta la vista¹⁵.

Reconoce que el elemento antropológico domina toda su obra considerada en conjunto: “Repensar la antropología en función de esta violencia, hacer de

¹⁰ Cf. CE, p. 298. La edición francesa es de 2007. Excepto la breve introducción y el breve epílogo, que son de Girard, todo el libro se desarrolla en conversaciones con Benoît Chantre.

¹¹ Cf. CE, p. 119.

¹² Cf. CE, p. 161.

¹³ A propósito de Shakespeare escribe Girard: “Sobre los fenómenos de mimetismo violento y colectivo no hay sin duda una obra tan significativa como *El sueño de una noche de verano*, pero nadie ha sido todavía realmente capaz de usar la enseñanza tan extraordinaria que encierra este texto” (MNM, p. 48).

¹⁴ Cf. VS, p. 151.

¹⁵ ALLE, p. 44.

esta violencia una nueva rampa de lanzamiento para el estudio de lo religioso, es la aventura que he acometido”. “Lo que me orienta hacia la violencia es la esperanza de sacar adelante la tarea en la que falló la vieja antropología, la sistematización de los mitos y los ritos”¹⁶. La admiración de Girard por Levi-Strauss es patente. Llega a decir que es “uno de los grandes poetas de la etnología”. Incluso afirma: “si le dijera ahora que mi interés por la violencia viene de Levi-Strauss mismo, apenas exageraría. Su obra está muy presente en el punto de partida de mi reflexión sobre este tema” (para Girard fue “una especie de revelación” la forma en que Levi-Strauss, en uno de sus análisis allá por los años 60, diferenciaba un par de gemelos)¹⁷.

Pero si no nos llama la atención la antropología, también se puede leer a Girard como ensayista y crítico literario. René Girard se nos muestra, desde luego, como un gran lector y no sólo en el campo de la antropología. Así, a modo de ejemplos, a propósito del tema de la multitud, de las masas “como desaparición de las diferencias”, afirma que ningún libro es tan sugestivo como *Masa y poder* de Elías Canetti. Por otra parte, también considera que “detrás de una obra como la de Erwin Rohde existe una intuición incompleta pero profunda de la realidad”¹⁸. Y otra observación, asociada a lo que más le interesa: “Pero, si hay un autor mimético, ese es Tocqueville. Si hay una ciencia política, esa es la de Tocqueville”¹⁹. Pretende convencernos de que el conjunto de su posición, si uno tiene la paciencia de leer detenidamente sus libros, nos demostrará aquello que no puede hacerse evidente de manera inmediata²⁰.

¹⁶ Cf. ALLE, pp. 46 y 47. Esta es una de las principales razones que da de este supuesto fracaso: “Los etnólogos son casi todos relativistas. Están persuadidos de que nada en las culturas humanas trasciende la diversidad infinita de las reglas, de las diferencias siempre diferentes. No hay nada más que diferencias, dicen todos ellos triunfalmente”. Pero René Girard contraataca: “no es la diferencia la que lo domina todo; es su desaparición debida a la reciprocidad mimética la que es verdaderamente universal, y la que desmiente al relativismo ilusorio de la sempiterna diferencia” (id., p. 28).

¹⁷ Cf. ALLE, pp. 106-107. Y añade: “El momento más importante de esta época, para mí, fue aquel en el que comprendí, gracias a Lévi-Strauss indirectamente, que la identidad confusa de los gemelos míticos es una metáfora del desmoronamiento conflictivo de las diferencias, fuente de un desorden infinito. La tragedia griega lo muestra claramente” (id., p. 110).

¹⁸ Cf. VS, p. 144, nota 3, y p. 146. Y a propósito de Malinowski le parece que su mejor obra es *Argonautas del Pacífico Occidental* (cf. ALLE, p. 32).

¹⁹ Cf. ALLE, p. 104.

²⁰ Entiende Girard que cada una de las demostraciones que ha ido dando no sería suficiente por sí sola, pero que “su convergencia es impresionante” (cf. VS, p.

Volviendo a su primera obra de importancia, queremos seguir a Benoît Chantre, uno de sus interlocutores. Según sus palabras, lo que René Girard llama mentira romántica sería “la imitación inconfesada de un solo modelo”. En ese libro publicado en 1961, *Mentira romántica y verdad novelesca*, estaría ya en germen todo el trabajo de Girard, pues este ensayo daría testimonio de una doble conversión: a la verdad novelesca y a la verdad cristiana, frente a la mentira, “fundada sobre la pretendida autonomía de nuestros deseos” (siguen siendo palabras de Benoît Chantre). La idea es que no vendríamos a desear un objeto, a no ser que otro lo desee o pudiera desearlo²¹. Por su parte, René Girard comenta: “siempre dije que tan sólo los grandes novelistas comprendían qué alternativas estaban en juego en la imitación, y que para la creación novelesca era necesario comprender el mimetismo”²². Y esto es algo que se aprecia, por ejemplo, perfectamente en sus comentarios sobre Marcel Proust, en la parte final de su libro -titulado así en España- *El misterio de nuestro mundo*.

2. EL JUEGO DE LA MÍMESIS. EL DESEO

El verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra (Girard, 2006: 24)²³.

De la violencia nos dice Girard que “posee unos extraordinarios efectos miméticos, a veces directos y positivos, otras indirectos y negativos”²⁴. Y en relación con el mimetismo, entiende que “la sustancia misma de las relaciones humanas, cualesquiera que sean, está hecha de mimetismo”²⁵. Alude nuestro autor a dos grandes enfoques modernos de la violencia: el político y filosófico, de un lado, y el biológico, de otro. “Los dos enfoques se han demostrado estériles. Desde hace años proponemos un tercero, a la vez muy nuevo y

328). En su libro *El misterio de nuestro mundo* escribe: “Siempre me ha parecido que, si consiguiera comunicar la evidencia de ciertas lecturas, las conclusiones que a mí me se me imponen se impondrían también a mi alrededor” (MNM, p. 485).

²¹ Cf. CE, p. 229.

²² Cf. id., p. 141.

²³ Y poco después precisa René Girard: “Lo que define el conflicto humano no es la pérdida de la reciprocidad sino el desplazamiento, imperceptible en un primer momento, después cada vez más rápido, de la buena a la mala reciprocidad” (id., p. 24).

²⁴ VS, p. 41.

²⁵ Cf. ALLE, p. 11.

antiguo. Cuando hablamos de él se despierta un cierto interés, reemplazado de manera inmediata por el escepticismo cuando pronunciamos la palabra clave de nuestra hipótesis: imitación²⁶. La tesis de la imitación produce rechazo... Ciertamente entendemos que con ella se nos infravalora, que no se aprecia nuestra autenticidad²⁷. Pero, como dice Ángel Barahona, tal vez “la pretendida originalidad a toda costa no es más que un intento de disimular lo imitativos que somos”²⁸. René Girard insiste: “En los comportamientos humanos no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido, y todo aprendizaje se reduce a la imitación. Si de pronto los hombres dejaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían”²⁹. Porque el deseo mimético o la imitación deseante vendría a dominar “tanto nuestros gestos más ínfimos como los más esenciales de nuestras vidas”; como ya se ha apuntado, “lejos de ser lo más propiamente nuestro, nuestro deseo proviene de otro. Es eminentemente social...”³⁰.

“La tendencia mimética convierte al deseo en la copia de otro deseo y desemboca necesariamente en la rivalidad”³¹. Esta es la tesis básica y es muy importante reconocerla ya que “reconocer la imitación y su ambivalencia sería el único medio para percibir ese siempre posible pasaje de la reciprocidad a la relación, del contagio negativo a una forma de contagio positivo”³². O como dice en otro lugar: “No podemos eludir el mimetismo si

²⁶ Id., p. 16.

²⁷ Pero esta autenticidad, incluso en su sentido heideggeriano, no la reconoce Girard en nuestras pasiones y deseos. Es un punto discutible, pero puede que tenga razón: acaso la genuina autenticidad radique en otro ámbito de nuestro ser. Desde luego, la filosofía romántica supuso un desprecio de la imitación, pues los pensadores verían en ella una renuncia a la verdadera individualidad. En cambio, a Girard el individualismo moderno cada vez más le parece “la negación desesperada de un deseo mimético que cada uno de nosotros busca conformar con la común humanidad, la que nosotros a menudo hacemos profesión de menospreciar” (cf. ALLE, p. 20).

²⁸ Cf. ALLE, Presentación, p. 7.

²⁹ MNM, p. 17. Al principio de este libro, mejor, de su primer apartado sobre antropología fundamental, se cita a Aristóteles: “el hombre se distingue de los demás animales en que es el más apto para la imitación” (*Poética*, 4).

³⁰ Cf. ALLE, p. 17. “La imitación juega un papel importante en los mamíferos superiores, especialmente en aquellos más cercanos a nosotros, los grandes simios; se hace más poderosa todavía en los hombres y esta es la razón principal por la que somos más inteligentes y también más combativos, más violentos que el resto de los mamíferos” (ib.).

³¹ VS, p. 182.

³² CE, p. 167.

no es comprendiendo las leyes: únicamente la comprensión de los riesgos de la imitación nos permite pensar una auténtica identificación con el otro”³³.

Las dos tradiciones gemelas [la de la autocrítica y la de auto-adulación, típicamente occidentales] hacen pensar en esos dobles miméticos que redoblan su hostilidad descubriéndose demasiado semejantes el uno al otro. Hacen todo lo que sea necesario para disimular esta semejanza multiplicando las diferencias que ni siquiera existen. Más allá de su oposición, así lo sentimos, los antagonistas tienen necesidad el uno del otro para perpetuar la discordia que les hace vivir³⁴.

Ocupémonos ahora del deseo. Escribe nuestro autor: “La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. Al desear tal o cual objeto, el rival lo señala como deseable ante el sujeto”. Por eso afirma René Girard que “el deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo”³⁵. “En el deseo mimético, jamás se pueden separar por completo estos tres términos que son la identificación, la elección del objeto y la rivalidad”³⁶. Hannah Arendt habló de la banalidad del mal. Girard la refiere al deseo: “Nada más banal, en cierto modo, que esta primacía de la violencia en el deseo”, afirma.

Existe en el hombre, al nivel del deseo, una tendencia mimética que procede de lo más esencial de sí mismo, frecuentemente recuperada y fortalecida por las voces exteriores. El hombre no puede obedecer al imperativo «imítame», que suena por todas partes, sin verse remitido casi inmediatamente a un «no me imites» inexplicable que lo sumirá en la desesperación y lo convertirá en esclavo de un verdugo casi siempre involuntario³⁷.

En un momento determinado escribe: “Si el deseo sigue a la violencia como si fuera su sombra, se debe a que la violencia significa el ser y la divinidad”³⁸.

³³ Cf. id., pp. 10-11.

³⁴ ALLE, p. 43.

³⁵ Cf. VS, pp. 157-158.

³⁶ Id., p. 193.

³⁷ Por eso añade Girard que “la red de imperativos contradictorios en los que los hombres no cesan de encerrarse mutuamente debe aparecérsenos como un fenómeno extremadamente banal, tal vez el más banal de todos, y el fundamento mismo de *todas* las relaciones entre los hombres” (VS, p. 159. La cursiva es mía y quiere subrayar lo que me parece que es algo exagerado).

³⁸ Cf. VS, p. 163.

Esto es, se identifica la violencia con lo sagrado, como hemos de ver más adelante y como aparece en otros lugares de su obra, y se confunde así, me parece, a lo sagrado con lo divino. También es cierto que se está refiriendo en esta obra (*La violencia y lo sagrado*) a los dioses griegos³⁹. Por eso afirma que “hay varios términos, en Homero, que revelan de manera evidente la relación entre la violencia, el deseo y la divinidad”. Tal vez el más característico sea al término *kudos*, que sería algo así como “la fascinación que ejerce la violencia”⁴⁰.

René Girard aconseja “abandonar el objeto”; por valioso que este pudiera ser, siempre se trata en definitiva de algo limitado⁴¹. Y aún se atreve a decir lo siguiente: que es posible una “mutación interna del principio mimético”, una mutación que implica el “renunciamiento a la autonomía de nuestro deseo”. Pues el modelo mimético es aquel “que nos hace recaer constantemente en el infierno del deseo”⁴². La miserable autonomía del ego es sin duda gran obstáculo; nos apegamos a él y persistimos en ese apego. Ahí estaría el verdadero problema.

3. EL CARÁCTER SAGRADO DE LA VIOLENCIA

Seguimos sin saber cómo consiguen los hombres situar su propia violencia fuera de ellos mismos (Girard, 2016: 41).

La violencia es una relación mimética perfecta y, por tanto, perfectamente recíproca. Cada uno imita la violencia del otro y se la devuelve, pero con creces (Girard, 2010: 338).

3.1. La violencia

Existe una “ilusión ancestral que lleva a los hombres a depositar su violencia al margen de ellos mismos, a convertirla en un dios, en un destino o un *instinto*”, del que ya no serían responsables, puesto que “les gobierna desde fuera”. Es una forma, una vez más de “no mirar de frente a la violencia”⁴³.

³⁹ Escribe: “Para los griegos, la divinidad no es otra cosa que este efecto de violencia llevado al absoluto” (cf. VS, p. 164).

⁴⁰ Cf. id., p. 163.

⁴¹ Cf. ALLE, p. 34.

⁴² Cf. CE, pp. 196-197.

⁴³ Cf. VS, p. 157. Esta es una idea que repite mucho René Girard: “Existe un desconocimiento fundamental que se refiere a la violencia y que compartimos con el pensamiento religioso. Existen, al contrario, en lo religioso, unos

La violencia, ya lo hemos visto, es contagiosa, como lo son las epidemias; los “ciclos de venganzas”, las “violencias en cadena” se imitan unas a otras.

No hay uno solo de los fenómenos considerados en el presente ensayo que no se refiera a la identidad de la violencia y de lo sagrado... Esta asimilación parece fantástica e increíble, queremos rebelarnos contra ella, pero cuanto más miramos a nuestro alrededor más comprobamos que su fuerza explicativa es extraordinaria. Vemos tejerse en torno a ella toda una red de concordancias que la convierten en certidumbre⁴⁴.

En apoyo de su tesis escribe:

Iremos a buscar nuestros ejemplos [referidos a la lexicografía] a una obra cuya misma calidad dará más peso a las críticas que de ella pueden hacerse, el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Émile Benveniste. La aplicación del calificativo *hieros*, sagrado, a los instrumentos de la violencia y de la guerra es lo suficientemente sistemática como para atraer la atención de los investigadores y para sugerirles en ocasiones traducir este término por «fuerte», «vivo», «agitado», etc. El griego *hieros* procede del védico *isirah* que se traduce generalmente por «fuerza vital». Esta traducción es en sí misma un término medio que disimula la conjunción de lo más maléfico y de lo más benéfico en el seno del mismo vocablo. Se recurre frecuentemente a este tipo de compromiso para escamotear el problema que plantean al pensamiento moderno los términos que designan lo sagrado en las lenguas más diferentes⁴⁵.

Para René Girard, “las tendencias de la lexicografía moderna se inscriben en el seno de una elaboración mítica continua que borra poco a poco las huellas de la experiencia fundadora y que hace cada vez más inaccesible la verdad de la violencia”⁴⁶.

Cuando alude a la violencia fundadora, que considera la matriz de todas las significaciones míticas y rituales, es claro que se refiere a un tipo de violencia que considera “absoluta, perfecta y perfectamente espontánea”, una violencia

elementos de conocimiento, respecto a esta misma violencia, que son perfectamente reales y que se nos escapan completamente” (id., p. 277).

⁴⁴ Id., p. 278.

⁴⁵ Id., p. 280.

⁴⁶ Id., p. 282.

que “constituye un caso límite”⁴⁷. Pero es que además esta violencia que aparece en primer lugar es sin razón, carece de motivos⁴⁸.

Para René Girard, la violencia y lo sagrado son inseparables puesto que “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”⁴⁹. Al confundirse con lo sagrado, se entiende la violencia como algo exterior al ser humano. En caso de producirse, nuestro pretendido saber sobre la violencia siempre aparecerá como proyectado sobre el otro, “percibido como amenaza procedente del otro” y eso es lo que “alimenta y exaspera” los conflictos⁵⁰.

Y he aquí lo que parece un principio importante en el pensamiento de René Girard: “Si toda violencia provoca una pérdida de diferencias, toda pérdida de diferencia provoca, recíprocamente, una violencia. Y esta violencia es contagiosa”⁵¹.

Pero hay que tener que ver con ella. Frente al reproche que muchos le hacen de que se focaliza demasiado en la violencia, responde Girard simplemente: “hay personas que no quieren ver lo que sucede a nuestro alrededor”. Porque, en el fondo, “no podemos ni queremos ver la violencia tal como es”⁵².

Veamos ahora su noción de lo sagrado.

“Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad cuanto que el hombre se cree capaz de dominarlo”⁵³: “... La existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por ello. Las relaciones entre la existencia y el ser en la filosofía de Heidegger se asemejan mucho, al parecer, a las que se establecen entre la comunidad y lo sagrado”⁵⁴.

Lo sagrado es el conjunto de postulados a los que se ve llevado el espíritu humano por las transferencias colectivas sobre las víctimas reconciliadoras al final de las crisis miméticas. Lejos de constituir un abandono a lo irracional, lo sagrado constituye la única hipótesis posible para los hombres, mientras estas transferencias subsistan en su integridad⁵⁵.

⁴⁷ Cf. VS, 125.

⁴⁸ Cf. id., p. 136.

⁴⁹ Cf. id., p. 41. Dicho de otro modo: “el juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden” (cf. VS, p. 275).

⁵⁰ Cf. id., 93-94.

⁵¹ Id., p. 300.

⁵² Cf. CE, pp. 107 y 301.

⁵³ Cf. VS, p. 41.

⁵⁴ Cf. id., p. 286.

⁵⁵ MNM, p. 54.

Y Girard recurre de nuevo a la etimología: “Corresponde [la lectura impersonal del juego violento] a todo lo que recubre el término sagrado o, mejor todavía, en latín, *sacer*, que traducimos unas veces por «sagrado» y otras por «maldito», pues incluye tanto lo maléfico como lo benéfico⁵⁶. Se encuentran unos términos análogos en la mayoría de las lenguas, así el famoso *mana* de los melanesios, el *wakan* de los sioux, el *orenda* de los iroqueses, etc.”

3.2. Mito, religión y cultura. El mecanismo victimario

3.2.1. El mito

“Las huellas de la violencia pueden y deben borrarse” y esto es precisamente lo que se descubre en los mitos, pero “eso no quiere decir que desaparezcan sus efectos”⁵⁷. El mito expresa el temor a la violencia absoluta; por eso la disimula.

Lo monstruoso es omnipresente en la mitología. Esto nos lleva a deducir que la mitología se refiere incesantemente a la crisis sacrificial, pero que sólo habla de ella para disfrazarla. Cabe suponer que los mitos surgen de crisis sacrificiales de los que son una transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural surgido de la crisis⁵⁸.

La definición del rito es clara y coherente con la idea fundamental: “El rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad porque ha restaurado en contra de la víctima propiciatoria, y alrededor de ella, la unidad perdida en la violencia recíproca”⁵⁹.

El pensamiento ritual pretende repetir el mecanismo fundador. La unanimidad que ordena, pacífica y reconcilia sucede siempre a su

⁵⁶ VS, p. 274. Y precisa Girard: “El hecho de que el *sacer* sea concebible al margen de cualquier presencia antropomórfica, muestra perfectamente que cualquier intento de definir lo religioso a través del antropomorfismo o el animismo es una pista falsa” (id., pp. 274-275).

⁵⁷ Cf. id., pp. 95-96.

⁵⁸ Id., p. 76. También esto puede apreciarse en la tradición judío-cristiana: “Ya en el *Deutero-Isaías*, se dice del Servidor de Yahvé que «no tenía ni belleza, ni esplendor [...], despreciado y abandonado por los hombres, era semejante a aquellos ante los que se vuelve el rostro» (*Is.*, 53, 2-3); estas frases nos señalan los rasgos característicos de los chivos expiatorios, y se aplican perfectamente a muchos de los personajes míticos” (cf. ALLE, p. 63).

⁵⁹ Id., p. 106.

contrario, es decir, al paroxismo de una violencia que olvida, que nivela y que destruye. El paso de la mala violencia a este bien supremo, que son el orden y la paz, es casi instantáneo; las dos caras opuestas de la experiencia primordial están inmediatamente yuxtapuestas; en el seno de una breve y aterradora «unión de contrarios», la comunidad vuelve a ser unánime. No hay, pues, rito sacrificial que no incorpore algunas formas de violencia, que no haga suyas algunas significaciones muy directamente asociadas a la crisis sacrificial, más que a su curación⁶⁰.

Los mitos y los ritos tienen una función esencial: “disfrazar, desviar y resolver” la violencia⁶¹. Pretenden evitar el retorno de la crisis sacrificial. Una vez más aparece aquí la ambigüedad de lo sagrado, tal como lo entiende René Girard. Por eso escribe: “El pensamiento ritual está mucho más dispuesto de lo que nosotros mismos lo estamos a admitir que el bien y el mal sólo son dos aspectos de una misma realidad, pero no puede admitirlo hasta las últimas consecuencias”⁶².

3.2.2. *Religión y religiones*

Con respecto a la religión considera Girard que lo que está en juego es algo mucho más esencial que el vacío escepticismo (esa es la expresión que emplea) en relación a los dioses. Y añade: “La idea de que las creencias de toda la humanidad son un colosal engaño al que somos casi los únicos en escapar, parece como mínimo prematura”⁶³.

Lo que hay que entender, según nuestro pensador, es que el centro de gravedad de los sistemas religiosos no está en la explicación de fenómenos o catástrofes naturales, no en las amenazas exteriores, sino que el corazón de dichos sistemas es precisamente la violencia mimética. Y se trata de ver qué descubrimientos se alcanzan haciendo de esta violencia la operadora del conjunto. Es algo que él considera que nunca se ha intentado, pero que proporciona resultados deslumbrantes.

A veces René Girard parece bastante reduccionista, cuando asegura por ejemplo que el único objetivo de la religión (sin matizar que se refiere a la

⁶⁰ Id., p. 126.

⁶¹ Cf. id., 123. Y el azar (recordemos que Edipo se proclamó hijo de *Tique*, la Fortuna) es aquí un elemento esencial, puesto que “coincide con la divinidad” y “no puede equivocarse” (cf. VS, p. 336).

⁶² Id., p. 127.

⁶³ Id., p. 45.

religión primitiva) es el de “impedir el retorno de la violencia recíproca”⁶⁴. Pero afirma que lo que él ha buscado ha sido “mostrar la naturaleza radicalmente histórica de lo religioso”⁶⁵, sin reducir la religión al ámbito social o histórico, pues ello supondría, según lo entiende, en lugar de un acercamiento científico, una regresión hacia las religiones sacrificiales de la antigüedad.

Entiende René Girard que Durkheim, por ejemplo, habría absolutizado en demasía “la oposición entre lo profano y lo sagrado”, en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Pero este autor ya vio que “lo religioso tiene que estar en el origen de todo”. El gran antropólogo habría tenido la intuición de la identidad de lo social y de lo religioso, que René Girard interpreta en el sentido de “la anterioridad cronológica de la expresión religiosa sobre toda concepción sociológica”⁶⁶.

A nosotros nos parece que la diferencia entre lo santo y lo sagrado, o lo divino y lo sagrado como diría María Zambrano, es fundamental. Así lo reconoce también Michel Serres en su discurso de respuesta a Girard cuando este ingresó en la Academia francesa: “De golpe, usted me ha hecho comprender esto que ha cambiado mi vida: distinguir lo santo de lo sagrado, ni más ni menos que lo falso de lo verdadero”. Y poco después: “Lo santo se distingue de lo sagrado. Lo sagrado mata, lo santo pacífica. No violenta, la santidad se aleja de la envidia, de los celos, de las ambiciones de las posiciones de grandeza, asilos del mimetismo y así nos libra de las rivalidades cuya exasperación conduce hacia las violencias de lo sagrado. El sacrificio devasta, la santidad ilumina”⁶⁷.

Entendemos, pues, que Girard afirme, una vez más, esta misma idea esencial en él: “Lo que me ha orientado hacia la violencia es la esperanza de salir adelante allí donde la antropología del siglo XIX había fracasado, en

⁶⁴ Cf. id., p. 66. Así, para él, “lo religioso es en primer lugar el levantamiento del impresionante obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana” (cf. id., p. 329). También es cierto que, en años sucesivos, establecerá una distinción radical entre la religión cristiana y todas las demás.

⁶⁵ Cf. ALLE, p. 84.

⁶⁶ Cf. MNM, pp. 54, 82 y 95.

⁶⁷ Cf. ALLE, pp. 170-171. Y Girard: “Si lo religioso constituye siempre un escándalo cuando se descompone, es porque la violencia que entra en su composición aparece entonces como tal y pierde su fuerza reconciliadora. Los hombres se ven impulsados enseguida a hacer de lo religioso un nuevo chivo expiatorio para no ver, una vez más, que esta violencia es la suya...” (cf. MNM, pp. 43-44) (véase el discurso de Serres, también en Serres, 2015).

explicación del origen de lo religioso, de los mitos y de los ritos. Y todo esto, por supuesto, para desembocar en el cristianismo”⁶⁸.

3.2.3. Religión y cultura

Las culturas arcaicas no quieren más que la diferencia, como todas las culturas, y no expresan nunca la identidad directamente (Girard, 2006: 108).

A la pregunta de por qué ese miedo a la identidad responde Girard:

Por las mismas razones que todos nosotros, pienso, por las mismas razones que el propio Levi-Strauss. Lo idéntico es la guerra terrible que libran permanentemente los gemelos, hasta el instante en el que uno de los dos logra matar al otro, a no ser que logren matarse mutuamente primero, como en *Los siete contra Tebas*, y entonces estemos ante la pura tragedia: lo que triunfa es entonces el contagio de la violencia mimética... Cuando esta se expande se convierte en la famosa guerra de todos contra todos de la que habla Hobbes⁶⁹.

Un interesante anticipo de estas ideas se encuentra en la obra teatral de Miguel de Unamuno *El otro*. No nos consta que Girard la conozca, pero estamos seguros de que le habría interesado mucho: los gemelos, el deseo mimético, el asesinato, la identidad, la locura, la compasión... aparecen muy claramente expresados en esta breve pieza teatral. Valga este párrafo a modo de ejemplo (habla el Otro, el asesino de su hermano gemelo):

Desde pequeñitos sufrí al verme fuera de mí mismo..., no podía soportar aquel espejo..., no podía verme fuera de mí... El camino para odiarse es verse fuera de sí, verse otro... ¡Aquella terrible rivalidad a quién aprendía mejor la lección! Y si yo la sabía y él no, que se le atribuyeran a él... ¡Distinguirnos por el nombre, por una cinta, por una prenda!... ¡Ser un nombre! Él, él me enseñó a odiarme”. Entonces el ama le replica: “Pero era bueno...” y el Otro le responde: “Nos hicimos malos los dos... Cuando uno no es siempre uno se hace malo...”⁷⁰.

⁶⁸ ALLE, p. 131.

⁶⁹ Ib. En efecto, las ideas de indiferenciación violenta y de crisis mimética de la cultura son fundamentales en la teoría de Girard. Y a estas ideas se accede por medio de “la diferencia lévi-straussiana” (cf. id., p. 109).

⁷⁰ Citamos por la edición de Orbis de 1998, pp. 41-42. Girard sabe que en muchas sociedades primitivas se tiene a los gemelos un gran temor, aunque, cuando no

Así, se confirma lo que ya sabemos: el “engranaje de la imitación violenta por cuya acción los adversarios se parecen cada vez más es lo que se encuentra en la raíz de todos los mitos, de todas las culturas”⁷¹.

Fijémonos ahora en el lugar que ocupa la religión dentro de la cultura. Para Girard “La presencia de lo religioso en el origen de todas las sociedades humanas es indudable y fundamental”⁷². Sabemos que no ha existido cultura, no ya que no haya sido religiosa, sino que no tuviera en su base, en su centro, la religión. Con la salvedad de nuestra cultura contemporánea, que se siente liberada de religiones y mitos. Ahora bien, nuestro pensador afirma que la religión sólo tiene un objeto y este es, claro, el mecanismo de la víctima propiciatoria. Por otra parte, la función de la religión no consistiría en otra cosa que en “perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad”⁷³. Por eso es bien natural que afirme que “el desconocimiento constituye una dimensión fundamental de lo religioso”⁷⁴. Ni que decir tiene, sin entrar ahora en más valoraciones, que este planteamiento nos parece bastante reductor, incluso aunque sólo quisiera aplicarse a las religiones llamadas primitivas.

Pensar religiosamente significará, entonces, considerar la violencia como sobrehumana pues de este modo se la mantiene a distancia, lo que significa una forma de renunciar a ella.

Girard anticipa ya en *La violencia y lo sagrado* algo que expondrá mucho más detenidamente en su última gran obra: *Clausewitz en los extremos*: conforme se va disipando la ignorancia, se corre el riesgo de exponer a los seres humanos a un peligro aún mayor, pues se les vendría a privar de “una protección que coincide con el desconocimiento”, rompiéndose de este modo “el único freno de que está dotada la violencia humana”⁷⁵.

son eliminados, con frecuencia gozan de un *status* privilegiado. Ese temor él lo interpreta de la siguiente manera: “No es de extrañar que los gemelos den miedo: evocan y parecen anunciar el peligro mayor de toda sociedad primitiva, la violencia indiferenciada” (cf. VS, p. 68).

⁷¹ Cf. CE, p. 34.

⁷² VS, 103.

⁷³ Cf. id., pp. 103-104: “Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los mitos de origen que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas”.

⁷⁴ Id., p. 115.

⁷⁵ Cf. id., p. 148.

Hay que tener en cuenta que “más allá de la diversidad aparentemente extrema” existe, para Girard, una unidad fundamental que abarca todas las formas culturales, una unidad que depende, como estamos viendo, de un único mecanismo. Pero no sólo la cultura, sino todo el pensamiento humano y su proceso de simbolización vendría a hundir sus raíces en la víctima propiciatoria. El proceso, recordémoslo, sería el siguiente: todo ritual sale de la víctima; las grandes instituciones humanas salen del rito, ya que “el rito hace salir poco a poco a los hombres de lo sagrado; les permite escapar a su violencia, les aleja de esta, confiriéndoles todas las instituciones y todos los pensamientos que definen su humanidad”⁷⁶.

El orden cultural no es para Girard otra cosa que “un sistema organizado de diferencias”⁷⁷. No es nada insignificante, como hemos de ir viendo, el problema de la relación entre la identidad y la diferencia, muy presente en toda esta temática girardiana, como lo está en el pensamiento contemporáneo.

Hay, en este libro y en otros suyos, interesantes alusiones al carnaval y a las fiestas. Estas últimas no serían sino una conmemoración de la crisis sacrificial. Se trataría, como ya vio Durkheim, de edificar y renovar el orden cultural. Sin embargo, tenemos la impresión de que se le escapan en parte al autor algunos aspectos esenciales respecto del sentido más hondo de las prácticas carnavalescas⁷⁸.

⁷⁶ Cf. id., p. 328.

⁷⁷ “Son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su «identidad», y les permite situarse a unos en relación con los otros”. “Degrée, *gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural”, pues las cosas tienen sentido dentro de “un todo organizado y jerarquizado” (cf. VS, pp. 59 y 61).

⁷⁸ Cita, en una nota a pie de página, a Jean Pierre Vernant: “Este es el caso del *pharmakos*: doble del rey, pero al revés, semejante a esos soberanos de carnaval que se coronan durante una fiesta, cuando el orden está patas arriba y las jerarquías sociales invertidas: se derogan las prohibiciones sexuales, el robo se convierte en lícito, los esclavos ocupan el lugar de los amos, las mujeres intercambian sus ropas con los hombres; entonces el trono debe ser ocupado por el más vil, el más feo, el más ridículo, el más criminal. Pero termina la fiesta, y el contra-rey es expulsado o ejecutado, *llevándose consigo todo el desorden que encarna y del que purga al mismo tiempo a la comunidad*”. Y comenta Girard: “todo lo que [Vernant] reúne aquí no sólo se aplica a Edipo y a los reyes africanos sino a mil ritos más pues lo que está en juego es la operación real de la violencia” (VS, pp. 120-121, nota 16). (El subrayado es mío, aunque bien podría serlo de Girard, y quiere aludir al sentido y la finalidad de las fiestas carnavalescas tal y como yo las entiendo).

Recuerda Girard que, sobre todo a partir de Frazer, el mundo moderno no podía ignorar la presencia de sacrificios humanos en algunas fiestas; no podía, sin embargo, sospechar que “todos los rasgos distintivos de esta costumbre y las variaciones innumerables que supone se remontan directa o indirectamente a una violencia colectiva y fundadora, a un linchamiento liberador”⁷⁹.

Especial importancia cobra para nuestro filósofo la tragedia, en especial la griega y sobre todo en su libro de 1972, el que le hizo darse a conocer. Tanto es así que no nos dispensaremos de dedicarle algunas líneas. Bien evidente resulta que, según Girard, la tragedia griega “trata del tema más candente de todos”, del que nunca se quiere hablar directamente: la violencia recíproca. En *La violencia y lo sagrado* nuestro autor se va a ocupar sobre todo de analizar las tragedias *Edipo rey* y las *Bacantes*. La tragedia es una forma de saber acerca de la violencia y, como tal, es hija de la crisis sacrificial, aunque inicialmente no fuera más que una representación de dicha crisis y de la violencia fundadora.

En relación con la tragedia, nos parecen muy interesantes las observaciones de Girard acerca de la *katharsis* y del *pharmakos*:

La palabra *katharsis* significa de entrada el beneficio misterioso que la ciudad retira de la ejecución del *katharma* humano”. “Un remedio catártico es una poderosa droga que provoca la evacuación de humores o de materias cuya presencia se considera nociva. El remedio es concebido frecuentemente como participante de la misma naturaleza que el mal o susceptible como mínimo de agravar sus síntomas y de provocar, con ello, una crisis saludable de la que surgirá la curación⁸⁰.

A lo anterior hay que añadir que “en los mitos, las huellas de la crisis sacrificial son más difícilmente descifrables que en la tragedia. O, mejor

⁷⁹ VS, 135.

⁸⁰ Id., p. 307. “El deslizamiento que conduce del *katharma* humano a la *katharsis* médica es paralelo al que conduce del *pharmakos* humano al término *pharmakon* que significa a un tiempo veneno y remedio” (id., p. 107). Girard se refiere también a la crítica que hace Derrida de las traducciones modernas de Platón, que borran el genuino sentido de los derivados de la palabra *pharmakon* (cf. id. p. 317). Y otro apunte: “Derrida muestra la repugnancia que siente Platón ante la violencia religiosa y destaca que Platón no utiliza la palabra *pharmakos*, que es la única que no figura en su obra: todos los nombres de esta familia aparecen en ella salvo el principal. Este es un descubrimiento de Derrida que me parece completamente objetivo y científico” (el texto de Derrida es de 1972, pp. 148-149 de la edición francesa) (cf. ALLE, p. 122).

dicho, la tragedia siempre es un desciframiento parcial de los motivos míticos”. “La tragedia tiende a disolver los temas del mito en su violencia original”. “Si el propio poeta trágico recupera la reciprocidad violenta siempre subyacente en el mito, es porque lo aborda en un contexto de diferencias menguantes y de violencia creciente...”⁸¹. Este papel de la tragedia lo ahondará la reflexión profética. “Si hubiera que definir el arte trágico con una sola frase, bastaría con mencionar un solo dato: la oposición de elementos simétricos”⁸². “Aunque no de manera tan directa como Jules Henry [en su estudio etnológico de los *kaingang*], la tragedia griega también nos habla de la destrucción del orden cultural. Esta destrucción coincide con la reciprocidad violenta de las parejas trágicas”⁸³.

A nosotros nos pasa, así lo entiende al menos Girard, como a los personajes de la tragedia: cada uno nos creemos, al principio, capaces de dominar la violencia, mientras que, en el curso de la representación, todos los protagonistas van siendo sucesivamente dominados por ella. Tal vez en exceso dramático, nuestro autor concluirá que el destino, que es siempre irónico, coincide, cómo no, con la violencia⁸⁴.

3.3. *El mecanismo victimario*

Para que la víctima sacrificial “pueda polarizar y purgar las pasiones -escribe- es preciso, como recordaremos, que sea semejante a todos los miembros de la comunidad y al mismo tiempo dispar, a un tiempo próxima y lejana, la *misma* y *diferente*, el *doble* y la *diferencia sagrada*”⁸⁵.

El mecanismo de la víctima propiciatoria es doblemente salvador; realizando la unanimidad, hace silenciar la violencia en todos los planos en los que habla; impide que los próximos se peleen e impide que aparezca la verdad del hombre, la sitúa fuera del hombre como divinidad

⁸¹ Cf. VS, pp. 76-77.

⁸² Id., p. 54.

⁸³ Id., p. 66.

⁸⁴ Cf. id., p. 57. En palabras de Michel Serres: “El origen de la tragedia, que Nietzsche busca sin encontrarlo, lo ha descubierto usted; yacía, a plena luz, en la raíz helénica del término mismo: *tragos* significa, en efecto, chivo, ese chivo expiatorio que las multitudes dispuestas a la carnicería expulsan tras cargar sobre él los pecados del mundo, los suyos propios...” (ALLE, p. 152).

⁸⁵ VS, p. 311.

incomprensible”⁸⁶. En el mecanismo *victimario* “el antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno”⁸⁷.

Así lo explica nuestro autor:

La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del «chivo expiatorio». Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse⁸⁸.

Esta “ilusión” o “engaño” de la víctima propiciatoria le parece a René Girard la ilusión y el engaño “más formidables y más ricos en consecuencias de toda la aventura humana”⁸⁹. Sigamos leyéndole:

Así pues, la víctima está representada con todos los atributos y todas las cualidades de lo sagrado. Por tanto, fundamentalmente no pertenece a la comunidad, sino que es la comunidad la que le pertenece a ella. El mito puede representarla unas veces como viniendo de fuera, otras como perteneciendo a su interior, ya que, una vez más, puede escoger en el seno de significaciones muy ricas. La víctima puede aparecer como exterior y como interior porque parece que pasa sin cesar de fuera adentro o de dentro afuera en el cumplimiento de su papel siempre salvador y refundador⁹⁰.

Y algo más adelante:

Sólo la perspectiva de los linchadores reconciliados por la unanimidad misma de esta transferencia, pero incapaces de comprender el mecanismo mimético de esta reconciliación, puede explicar que la víctima, al final de la operación, no sólo no sea ya maldecida, sino que sea divinizada, ya que es ella y no los linchadores la que pasará por responsable de la reconciliación. Es la divinización la que revela la eficacia del linchamiento, ya que no puede basarse más que en una impotencia total para averiguar la transferencia de la que es objeto la

⁸⁶ Id., p. 294.

⁸⁷ Cf. id., p. 90.

⁸⁸ Id., p. 91.

⁸⁹ Cf. id., p. 93.

⁹⁰ MNM, p. 125.

víctima, y es a esta transferencia unánime a la que la comunidad debe su reconciliación; por eso precisamente se le atribuye a la víctima el retorno a la paz y al orden⁹¹

En otro lugar explica el pensador francés:

Persuadidos como estamos de que el saber siempre es algo bueno, sólo concedemos una importancia mínima, cuando no nula, a un mecanismo, el de la víctima propiciatoria, que disimula a los hombres la verdad de su violencia. Este optimismo podría constituir perfectamente la peor de las ignorancias. Si la eficacia de la transferencia colectiva es literalmente formidable, se debe precisamente a que priva a los hombres de un saber, el de su violencia, con el que nunca han conseguido coexistir⁹².

3.4. *El sacrificio*

Hay sacrificio del otro, hay sacrificio de uno mismo; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero siempre es cuestión de sacrificio (Girard, 2010: 68).

Existe, según Girard, un misterio del sacrificio que estaría verdaderamente relacionado con todos los aspectos de la existencia humana.

La resolución sacrificial separaría al ser humano de los animales. Escribe nuestro autor:

Según mi parecer, son la intensificación del mimetismo y el incremento del cerebro humano los que hacen estallar las redes de dominio. Se produce un incremento de la violencia que amenaza la especie. En todo caso, este peligro parece estar en el origen del proceso de hominización. Lo propio del hombre es que la violencia acarrea mecanismos victimarios. Pero, si el pecado original cede a la violencia, encuentra una solución en lo religioso arcaico. La paradoja de las culturas humanas es que la violencia expulsa a la violencia...⁹³.

⁹¹ Id., p. 130.

⁹² VS, p. 93. “Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la posibilidad de sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento” (id., p. 94).

⁹³ ALLE, pp. 96-97. Ver también CE, p. 9.

El sacrificio, ya lo hemos visto, “tiene la función de apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos”. “Impide que se desarrollen los gérmenes de violencia” y “ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza”. Pretende, en definitiva, evitar su contagio⁹⁴.

Evidentemente, lo que le interesa a Girard es la función social del sacrificio. En una de sus referencias a las culturas orientales y extremo orientales cita *El libro de los ritos*, un texto clásico chino que afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden⁹⁵.

Como él mismo escribe:

En un universo en el que el menor conflicto puede provocar desastres, de la misma manera que la menor hemorragia en un hemofílico, el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas...⁹⁶.

Respecto al hinduismo, una religión que nos parece clave para comprender el sacrificio, muestra Girard que el azar evolutivo y la evolución cultural habrían intervenido en la domesticación de animales para ser luego sacrificados:

Sí. Los hindúes védicos ven con exactitud lo que es el sacrificio y lo dicen en todo momento. Los comentaristas de la época, los ingleses que traducían estos textos en el siglo XIX, se ponían furiosos contra los hindúes. Sin embargo, estos últimos tenían razón. [Se refiere a Sylvain Lévi, un gran indigenista de la época, que estudió el sacrificio en los *Brámanas*]... Ahí está la realidad desnuda: los dobles, el sacrificio que los diferencia, el carácter creador del sacrificio. La explicación de los sacrificios propiamente dichos permanece ligada a la realidad de la evolución⁹⁷.

⁹⁴ VS, cf. pp. 24, 28 y 40. “El sacrificio atinado impide que la violencia pase a ser inmanente y recíproca, es decir, refuerza la violencia en tanto que exterior, trascendente y benéfica” (cf. id., p. 284).

⁹⁵ Cf. id., p. 18. Y una de sus referencias explícitas al hinduismo: “Pienso de pronto en un mito védico que nunca utilicé, el de *Purusha*, el hombre arquetípico, un poco más grande que el universo, a quien dan muerte una multitud de sacrificantes” (cf. CE, p. 201).

⁹⁶ VS, p. 28.

⁹⁷ Id., p. 95. Véase también Girard, 2023.

En cuanto a la crisis sacrificial hay que decir que significa “la pérdida del sacrificio”, la “pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad”⁹⁸. Una idea que repite mucho René Girard es que un aspecto esencial de la llamada crisis sacrificial lo constituye la desaparición de las diferencias⁹⁹. Cuando esto se produce hay que temer lo peor. Pero no queremos concluir este apartado sin citar un largo pero bello texto de Michel Serres evocando esta trágica institución del sacrificio humano:

Entonces, pero sólo entonces, comienza el relato: el que narran a la vez *El libro de los jueces* (11, 34-40) o la tragedia griega y que, a mi vez, al fin yo puedo relatar. Si gano esta guerra, suplica Jefte, general del ejército, ofreceré al Señor en holocausto a la primera persona que me encuentre. Si los vientos se levantan de nuevo para girar mis velas hacia Troya, reza Agamenón, almirante de la tropa, sacrificaré, sobre los altares de Neptuno, al primero que venga hacia mí. Una buena brisa infló el velamen de los barcos de guerra griegos y este padre, rey de reyes, ve venir hacia sí a su propia hija Ifigenia. La armada judía destroza a los hijos de Amón y, danzando y tocando su pandereta para festejar la victoria, sale de su casa, Mispá, la hija del propio Jefte, corriendo alegre hacia su padre, quien, a pesar del triunfo, se desgarró las vestiduras. En las explanadas sombrías de las batallas y las peleas de los mismos contra los mismos, ambos deseando lo mismo, sin novedades y sin información, elevan, entonces, y hasta el cielo, el más improbable de los mensajes, el colmo del horror y de la crueldad. Los más nobles de los padres se convierten en los peores¹⁰⁰.

4. HISTORIA Y MODERNIDAD

4.1. La crítica a la modernidad

Nuestro mundo está entregado a la competitividad en todos los campos, a la ambición frenética (Girard, 2006: 20):

Luego de lo expuesto se entenderá fácilmente que Girard afirme que hasta que el pensamiento moderno no comprenda el carácter extraordinariamente operativo de lo que significa el chivo expiatorio, así como de “todos sus

⁹⁸ Id., p. 59.

⁹⁹ Así por ejemplo en VS, p. 140.

¹⁰⁰ Serres, en ALLE, p. 162.

sucedáneos sacrificiales”, no estará en condiciones de interpretar adecuadamente toda la cultura humana.

En diferentes ocasiones no deja de referirse al “engaño colosal” del que muchas veces somos víctimas. Los “resortes” de este engaño son precisamente los que él quiere desmontar y desenmascarar. Crítico con la modernidad, pero sobre todo con su escepticismo y su nihilismo, ya que el “nihilismo de la cultura va acompañado necesariamente de un fetichismo de la ciencia”¹⁰¹.

Prosigue aquí su reflexión afirmando que

este angelismo científico procede de una profunda repugnancia de origen filosófico e incluso religioso a admitir que lo verdadero pueda coexistir con lo arbitrario, y tal vez incluso arraigarse en esta arbitrariedad. Hay que confesar que ahí existe una dificultad real para nuestros hábitos de pensamiento. La idea de que el pensamiento verdadero y el pensamiento llamado mítico no difieren esencialmente entre sí nos parece escandalosa. Tal vez se deba a que las verdades de las que estamos seguros parecen tan poco numerosas, en el terreno de la cultura, que reclamamos para ellas un origen transparente, estrictamente racional y perfectamente dominado¹⁰².

Y apunta una idea que, nos parece, debe tenerse en cuenta: “Si el movimiento histórico de la sociedad moderna es la disolución de las diferencias, es muy análogo a todo lo que aquí se ha denominado crisis sacrificial”¹⁰³. “El pensamiento moderno nunca ha sido capaz de atribuir una función real al sacrificio; no puede percibir el derrumbamiento de un orden cuya naturaleza se le escapa”¹⁰⁴. En definitiva, lo que Girard nos propone es un recurrir a otro tipo de racionalidad. Entiende que es posible “un pensamiento acerca de lo Otro”, que sea “radicalmente otro”. “[La razón occidental] debe urgentemente reintegrar lo divino como su dimensión esencial”¹⁰⁵ para comprender toda la realidad de cuanto ya vislumbró un escritor como Clausewitz.

¹⁰¹ Cf. VS, p. 246.

¹⁰² Id., pp. 246-247.

¹⁰³ Cf. id., p. 201.

¹⁰⁴ Id., p. 54. “Puede decirse que el pensamiento moderno juega siempre al escondite para no ver la violencia” (cf. ALLE, p. 117).

¹⁰⁵ Cf. CE, pp. 165 y 285. Además, piensa que Clausewitz “aporta más a la antropología que a la ciencia política”. Tiene la convicción de ello y añade: “Es por eso que en él encuentro, en potencia, lo que me interesa desde siempre, *en mi condición de antropólogo*: un pensamiento de lo continuo, no de lo discontinuo; de la indiferenciación y no de las diferencias” (cf. id., p. 39).

Tampoco podía nuestro pensador eludir la cuestión del lenguaje. Es frecuente en él su crítica a muchas de las formas en las que la preponderancia del lenguaje adquiere en nuestros días un protagonismo excesivo; siempre en la línea de su rechazo a los diferentes tipos de escepticismo. El siglo XX ha sido desde luego, entre otras cosas, el siglo de la filosofía del lenguaje. Escribe: “Esta reducción de todas las cosas al lenguaje, esta circularidad infinita del lenguaje es el triunfo de cierta filosofía escéptica”¹⁰⁶. En otro lugar añade: “Pese a cuanto diga, el lenguaje siempre dice a la vez demasiado y demasiado poco”¹⁰⁷.

La crítica de Girard a la modernidad, al hombre moderno, sin duda que tendrá que ver también con esa pasión por la autocrítica que él mismo reconoce propia de “los seres tocados por la civilización judeo-cristiana”. En efecto, “a diferencia del resto de las culturas, que han sido siempre etnocéntricas directamente y sin complejos, nosotros los occidentales somos, siempre y a la vez, nosotros mismos y nuestro propio enemigo”¹⁰⁸. Él quiere prevenirnos de las ilusiones del humanismo, si bien entiende que para ello hace falta una condición que el hombre moderno no está dispuesto a aceptar: “reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso”¹⁰⁹.

4.2. Clausewitz en los extremos

Esta ceguera para con el mimetismo deja abierta la puerta de par en par a las escaladas de violencia (Girard, 2006: 33).

Ya en *La violencia y lo sagrado* comparaba René Girard el culto sacrificial de ciertas culturas primitivas, con su homicidio recíproco de prisioneros, con nuestro “nacionalismo” y con sus “enemigos hereditarios”¹¹⁰. En este libro del que ahora nos ocupamos, una obra imprescindible para terminar de entender bien su pensamiento, se profundiza en esta idea del nacionalismo vinculado a las guerras en el marco de una interpretación, desde luego brillante, de la obra de Clausewitz.

Imposible resumir aquí una mínima parte de las propuestas, de las sugerencias y los finos análisis de esta obra, en la que apreciamos la maestría

¹⁰⁶ MNM, p. 144

¹⁰⁷ Cf. VS, p. 75.

¹⁰⁸ Cf. ALLE, p. 12.

¹⁰⁹ Cf. VS, p. 231. Y cabría añadir: tanto de lo mejor, como de lo peor, que hay en “lo religioso”.

¹¹⁰ Cf. VS, pp. 298-299.

de Girard a la hora de comentar y desentrañar un texto clásico. Eso sin tener en cuenta lo bien que escribe. Aludiremos de pasada a algunas cosas que me parecen destacables.

Comenzamos afirmando con él que “virtud de los grandes textos es resistir a sus interpretaciones, tener siempre cosas nuevas que decir”¹¹¹. Girard vendrá a afirmar que Clausewitz le “apasiona” y a la vez le resulta “espantoso”¹¹². Tal vez porque Clausewitz es ambivalente, como también lo es Sófocles de otra manera. En otro lugar, repite que “la intuición única de Clausewitz me fascina tanto como la rechazo e intento superarla”¹¹³. Por lo demás, Girard ve en Clausewitz “un buen antídoto contra el progresismo”. Cree también que “*ultimar* lo que él apenas vislumbró es reencontrar lo que de más profundo hay en el cristianismo”¹¹⁴.

En este libro, tal vez más que en ningún otro suyo, apreciamos lo que Girard tiene de pesimista. Por poner algún ejemplo: piensa que la guerra ideológica nos hizo pasar de las guerras interestatales a la violencia que hoy se manifiesta: un tipo de violencia “absolutamente imprevisible, en sentido estricto indiferenciada”¹¹⁵. Además, sugiere que ha fracasado la racionalidad política y entrado en un mundo de pura reciprocidad¹¹⁶. “... El objetivo político es débil cuando las masas son indiferentes” y “es fuerte cuando ellas ya no lo son”. Y se pregunta: “¿Cabe afirmar otra cosa que no sea que la política va a la zaga de la guerra? Claramente las pasiones manejan el

¹¹¹ Cf. CE, p. 102.

¹¹² Cf. id., p. 34. Habla René Girard de cómo surgió su interés por Clausewitz, tras descubrir una edición abreviada americana de su tratado *De la guerra* y parecerle que tenía intuiciones muy cercanas a suyas. Además, Clausewitz “se sitúa en el punto de articulación entre dos eras de la guerra”. De este modo, Girard entiende que por fin podría “articular los grandes principios” de su “teoría mimética en la historia”, sobre todo la de los dos últimos siglos (cf. id., p. 21). Así, el “ocaso de una institución”, precisamente la guerra, que tenía por finalidad “retener y regular la violencia”, vendría según él a corroborar su hipótesis central, pudiendo afirmar “que desde hace cerca de tres siglos asistimos a una disgregación de todos los rituales, de todas las instituciones”. “Era el drama del mundo moderno” lo que se anunciaba y enunciaba en esta singular obra del barón prusiano (cf. id., p. 22).

¹¹³ Cf. id., p. 78. “La guerra es una noche terrible; pero cuando uno le tomó el gusto ya no puede prescindir de ella. Hay un cariz sombrío y oscuro en Clausewitz que resulta sorprendente. Sin embargo, él no exalta la guerra; por el contrario, la intelectualiza al máximo. Su texto está en las antípodas de *Tormentas de acero*, de Jünger, por ejemplo” (id., pp. 143-144).

¹¹⁴ Cf. id., p. 128.

¹¹⁵ Cf. id., p. 74.

¹¹⁶ Cf. id., p. 112.

mundo”, pese al “racionalismo” de quienes, como Raimon Aaron, quieren pensar otra cosa¹¹⁷.

Pero no nos olvidemos de la definición de la guerra, ya que el capítulo primero de la obra del barón prusiano es el que le parece esencial a nuestro autor. Se cita a Clausewitz: “La guerra no es otra cosa que un duelo amplificado”. “La guerra es por ende un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad”. “La guerra es un acto de violencia *y no hay límite para la aplicación de dicha violencia*” (el subrayado es de René Girard). Y bien sabía el general que “hasta las naciones más civilizadas pueden inflamarse con pasión en el odio recíproco”. Por último, propone que cuando no hay margen para dominar a la fuerza, la inteligencia debe estar a su servicio¹¹⁸.

La segunda intuición mayor de Clausewitz le parece a René Girard ésta: “el conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra”. Más adelante añade: “Quien organizando la defensa cree dominar la violencia es de hecho dominado por la violencia: ese punto es muy importante”¹¹⁹.

Por otra parte,

el voluntarismo militar de Clausewitz, implicado en su definición de «genio guerrero», cumplirá un rol en lo que se denominará «prusianismo», luego pangermanismo. Su negativa o su incapacidad de pensar hasta las últimas consecuencias la lógica del duelo es sintomática tanto de una derrota del pensamiento cuanto de una regresión de la historia europea hacia una sacralidad descaminada, desviada; esto es, la destrucción de todo¹²⁰.

¹¹⁷ Cf. id., p. 33. Añade más adelante: “La política va a la zaga de la violencia, tal como Heidegger demuestra que la técnica escapó a nuestro control. Por consiguiente, deberíamos analizar las modalidades de esta escalada a los extremos, de Napoleón a Bin Laden: el ataque y la defensa promovidos al rango de único motor de la historia. En eso estriba lo fascinante de Clausewitz, atractivo y repugnante a la vez, temible” (cf. id., p. 46).

¹¹⁸ Cf. id., pp. 25-27. En el último capítulo del primer libro Clausewitz define la guerra como una «sorprendente trinidad»: “un compuesto de pasión, cálculo y entendimiento”, en palabras de Girard. Clausewitz lo formula así: «esta trinidad la constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia...» (cf. id. pp. 91-92).

¹¹⁹ Cf. id., pp. 42 y 44.

¹²⁰ Id., p. 161.

El motivo principal del interés de Girard por Clausewitz (por lo demás, demasiado racionalista como para entender que lo religioso nada tiene de “etéreo”) está cifrado en esta frase: “Clausewitz nos muestra que la reciprocidad estructura los intercambios, que una ley de guerra rige secretamente todas las relaciones humanas”¹²¹.

Otro de los temas de la obra lo constituye Europa, su historia reciente, su futuro, las relaciones entre Francia y Alemania, las guerras mundiales... De Europa considera su debilidad y su fuerza, alude a su actual ensanchamiento y valora la importancia de las relaciones entre los dos países citados, pues, evidentemente, René Girard aboga por un auténtico diálogo entre Francia y Alemania, en el frágil momento de la construcción del espacio europeo. Incluso sugiere: “tan cierto es que el misterioso odio entre esos dos países habrá sido el alfa y omega de Europa”¹²². No faltan, claro es, en este peculiar libro, las referencias apocalípticas; de ellas nos ocupamos en el siguiente apartado.

4.3. Apocalipsis y sentido de la historia

Quienquiera que manipule la violencia será finalmente manipulado por ella (Girard, 2016: 279).

Parece como si nos dirigiéramos hacia una cita planetaria de toda la humanidad con su propia violencia (Girard, 2006: 165).¹²³

En *La violencia y lo sagrado* hay ya referencias -eliminadas después- a la Cólera divina (tendría que decir mejor: *de los dioses*). René Girard se refiere,

¹²¹ Cf. id., p. 102. El general prusiano comienza su libro aludiendo a la «acción recíproca», esencial para entender su obra (por cierto, se pregunta Girard qué significa realmente la palabra *recíproca*, una palabra “imposible”). Además, también Clausewitz habría sentido o presentido -Girard habla al respecto de una “pasión”, de un “sentimiento” en él- que “la violencia es verdaderamente lo sagrado”, aunque se trate de “una sacralidad inferior” (cf. id., p. 146).

¹²² Cf. id., p. 19. Según Girard, la segunda Guerra mundial supuso el fin de la institución de la guerra. Pero me pregunto qué quiere decir cuando escribe: “lo que anuncia Clausewitz es el final de Europa” (cf. id., p. 165).

¹²³ ALLE, p. 16. Y prosigue Girard: “Cuando la globalización se hacía esperar, todo el mundo la llamaba a voces. La unidad del planeta era uno de los grandes temas del modernismo triunfante. Se multiplicaban en su honor las «exposiciones internacionales». Ahora que ya está aquí suscita más angustia que orgullo. El eclipse de las diferencias puede que no traiga la reconciliación universal que se tenía por segura” (ib.).

ya allí, a esa opción fundamental, “por primera vez explícita e incluso perfectamente científica entre la destrucción total y la renuncia total a la violencia”¹²⁴. Evidente se hace su afirmación de que “la violencia impera abiertamente sobre todos nosotros, bajo la forma colosal y atroz del armamento tecnológico”¹²⁵. En años posteriores hablará de la amenaza del terrorismo. Y en *Clausewitz en los extremos* lo hace incluso con clarividencia. ahora retomamos lo de la cólera (una noción capital en Jacob Boehme):

Lejos de ser ilusoria, como pretende nuestra ignorancia de niños ricos, de necios privilegiados, la Cólera es una realidad increíble; su justicia es realmente implacable, su imparcialidad realmente divina, puesto que se abate indistintamente sobre todos los antagonistas: coincide con la reciprocidad, con el retorno automático de la violencia sobre quienes tienen la desdicha de recurrir a ella, suponiéndose capaces de dominarla¹²⁶.

A propósito del título de uno de sus libros, escribe: “para explicar la frase de «Veo a Satán caer como el relámpago», me inclinaría a decir que Satán perdió su poder de traer el orden, el poder de ordenar la sociedad, pero que no ha perdido su poder de desorden”. La imagen del Apocalipsis sería la de un Satán “desatado de su poder de sembrar el desorden”¹²⁷.

Entendemos que Girard es pertinente en su exégesis del Nuevo Testamento, aunque no nos vamos a detener ahora en ella. Se reconoce lego en teología; puede ser, pero lo asociamos a su modestia. El apocalipsis, más que catástrofe natural (y desde luego más que castigo divino, pese a lo que citábamos de la

¹²⁴ Entiende que “la torre de Babel del saber positivo está escalando el cielo” pero “está a punto de desplomarse, porque nada, a partir de ahora, es capaz de detener la revelación plenaria de la violencia, ni siquiera la propia violencia, privada por los propios hombres y por el gigantesco aumento de sus medios, del libre juego que aseguraba anteriormente la eficacia del mecanismo fundador y el rechazo de la verdad” (VS, p. 257).

¹²⁵ Ib.

¹²⁶ Cf. id., p. 277. Nosotros pensamos que esta ley no existe y la atribuimos a pensamientos míticos (ya que éstos a su vez “atribuyen la operación de esta ley a una fuerza exterior al hombre”). “Pero la ley en sí es perfectamente real; el retorno automático de la violencia a su punto de partida, en las relaciones humanas, no tiene nada de imaginario”. Además, entiende Girard que en nuestro tiempo esta ley ha sido “prolongadamente *diferida*, por razones que se nos escapan”, pero “eso es quizás lo que la historia contemporánea está a punto de descubrir” (cf. ib.).

¹²⁷ Cf. ALLE, p. 101.

Cólera, que entiendo hay que relacionar con lo sagrado y la religión antigua), es revelación de una encrucijada: corremos el riesgo cierto de sucumbir a nuestra propia violencia, aquella simbolizada en el Adversario que cae fulminado por el rayo. Girard reconoce que su pensamiento ha sido siempre apocalíptico y, porque lo es, afirma rechazar toda forma de providencialismo: “Hay que luchar hasta el final, aunque uno piense que ese es un «vano intento»”¹²⁸.

Veamos un texto que nos parece un buen ejemplo de su modo de hacer exégesis:

El Evangelio de Juan lo dice: «Yo no pido por el mundo»; yo no pido por un mundo fundado sobre la víctima expiatoria. Ahora que este mundo va a ser privado de la víctima expiatoria, ¿qué pasará? Desde el momento en que Satán no va a expulsar ya a Satán, este se va a desencadenar hasta tal punto que va a destruir el mundo. Esta es la idea del Apocalipsis. Es preciso rehabilitar este tema, en lugar de confundirlo con las elucubraciones a las cuales ha dado lugar desde entonces [cuando no sucede que los teólogos, como pasa hoy en día, “suprimen los textos apocalípticos”]. Los discípulos veían que la revelación era el fin del sistema de las cosas de este mundo. Pero estaban un poco adelantados a la historia¹²⁹.

Una idea es bien clara en Girard, como ya hemos sugerido: “los textos apocalípticos se refieren a una guerra entre los hombres, no a una guerra de Dios contra los hombres”. Por eso exclama: “¡Hay que arrancar lo apocalíptico a los fundamentalistas!”¹³⁰.

En síntesis, podemos decir sobre esta visión apocalíptica que hoy los “signos de los tiempos” convergen y que la amenaza se volvió tangible, de manera que ya no se puede “perseverar en la locura de las rivalidades miméticas”, sean estas nacionales, internacionales, religiosas o ideológicas, pues, como se

¹²⁸ Cf. CE, p. 120.

¹²⁹ Cf. ALLE, p. 77.

¹³⁰ CE, p. 85. Y en otro lugar: “Los únicos cristianos que todavía hablan del apocalipsis son los fundamentalistas, pero al respecto se forman una idea completamente mitológica. Piensan que la violencia del fin de los tiempos vendrá de Dios mismo; no pueden prescindir de un Dios malvado. ... No tienen sentido del humor” (id., pp. 18-19).

atreve a profetizar: “cada vez harán falta más víctimas, para crear un orden cada vez más precario”¹³¹.

Mención aparte merece el grave problema del terrorismo (que Girard se pregunta si tiene que ver esencialmente con el islam) y que trata sobre todo en *Clausewitz en los extremos*. Destacamos algunos fragmentos:

Al comienzo de esa obra escribe:

Si alguien hubiera dicho, 30 años atrás, que el islamismo sería el relevo de la guerra fría, eso habría causado hilaridad. Si hubiéramos dicho, 30 años atrás, que los acontecimientos militares y ambientales eran, en los Evangelios, un fenómeno ligado, o que el apocalipsis había empezado en Verdún, nos habrían tomado por testigos de Jehová¹³².

Y al final del libro vuelve a insistir: “Si en la década de 1980 alguien hubiera dicho que el islam tendría la actuación que actualmente tiene, habría pasado por demente”¹³³. Pero la conclusión de este libro no es muy alentadora: “Occidente se agotará en ese conflicto contra el terrorismo islámico, que la arrogancia occidental azuzó, irrefutablemente”¹³⁴.

El terrorismo es la forma acabada de lo que Clausewitz identificaba y teorizaba con el término «guerra de partisanos»: obtiene su eficacia de un primado de la defensa por sobre el ataque; en todo momento se justifica por no ser más que una respuesta a una agresión; se funda entonces sobre la reciprocidad¹³⁵.

Los atentados suicidas son, desde esta perspectiva [se refiere a la contención de la guerra, a la contención de la violencia], una inversión monstruosa de los sacrificios primitivos: en lugar de dar muerte a las víctimas para salvar a otras, los terroristas se matan para matar a otros. Es, más que nunca, un mundo al revés¹³⁶. “¿Quiénes son -se pregunta más adelante- esos nuevos kamikazes que muy pronto tendrán en sus manos armas nucleares en miniatura y las utilizarán sin regla alguna, siguiendo

¹³¹ Cf. id., pp. 164, 179 y 280. De este modo, la teoría mimética “esclarece el proceso de hominización (que se produjo quizá en los albores de la humanidad), piensa la «culminación» de esa hominización, y la descubre catastrófica” (cf. id., p. 286).

¹³² Id., pp. 12-13.

¹³³ Id., p. 302

¹³⁴ Id., p. 298.

¹³⁵ Id., p. 35.

¹³⁶ Id., p. 110.

un principio de pura reciprocidad mientras reavivan estamentos antiguos o inventan otros nuevos?¹³⁷.

Esperemos que en esto no acierte.

El 11 de septiembre de 2001 entramos en una nueva era, una situación por completo novedosa. “El terrorismo hizo subir un grado el nivel de la violencia” y se produjo un fenómeno mimético que “contrapone dos cruzadas, dos formas de fundamentalismo”. “El terrorismo aparece como la vanguardia de una revancha global contra la riqueza de Occidente”¹³⁸. La imprevisibilidad de sus actos es total.

Girard no es hegeliano. Su propuesta de racionalidad no le impide creer que el curso de la historia escapará cada vez más a nuestra razón y es consciente de que esa “historia se acelera de modo irremisible”¹³⁹. En relación con el sentido de la historia, Girard cree que el descubrimiento de cómo se pasa de la acción recíproca a la escalada a los extremos es tan importante que “tiende a volverse una ley universal”¹⁴⁰. Por eso piensa que aún está por hacerse una historia mimética que nos ayudaría a entender los grandes desafíos de nuestro tiempo¹⁴¹.

5. ELEMENTOS PARA UNA VALORACIÓN CRÍTICA

5.1. Ciencia y filosofía en Girard

Un primer punto que nos gustaría destacar es el de la cierta ambigüedad con que la palabra ciencia aparece en la obra de René Girard. Como buen pensador francés pretende estar al lado de la ciencia (que no del racionalismo) y otras veces critica alguno de sus aspectos. Así, afirma, por ejemplo: “La ciencia se nos presenta cada vez más como una especie de trampa que la humanidad moderna se ha tendido a sí misma, pero sin darse cuenta”. Y también: “El impulso científico y tecnológico está ligado

¹³⁷ Id., p. 113.

¹³⁸ Cf. id., p. 299.

¹³⁹ Cf. id., p. 92.

¹⁴⁰ Cf. id., p. 164.

¹⁴¹ Cf. id., p. 75. “El elemento rector de la historia no es lo que se muestra como esencial ante la mirada del racionalismo occidental. En la inverosímil amalgama actual, considero que el mimetismo es el verdadero hilo conductor” (id., p. 302). Por eso ha podido decirse que la violencia es el “motor inmóvil la historia” Así lo hace Michel Serres refiriéndose a Girard (cf. ALLE, p. 153).

evidentemente a la desacralización de la naturaleza en un universo en donde los mecanismos víctimales funcionan cada vez peor”¹⁴².

Verdadera o falsa, su propia teoría le parece a Girard “científica” “porque permite una definición rigurosa de los términos fundamentales como divinidad, ritual, sagrado, religión, etc.”. Para él, ser razonable significa “creer en la ciencia”¹⁴³. Queda bien claro que nuestro autor pretende que su teoría sea considerada científica (enseguida escribe, “una más”, no la única) y no teológica ni metafísica, a diferencia, en su opinión, de las teorías psicológicas (habla de “los esquemas arbitrariamente «reductores» del psicoanálisis”) y sociológicas “que se pretenden positivas” pero dejan “en la sombra” lo esencial, lo que también habrían dejado en la sombra teologías y metafísicas, al no ser -aquellas- “más que sucedáneos invertidos de estas”¹⁴⁴.

Y en otro lugar escribe:

El espíritu científico es expectativa absoluta. La prueba de que no existe todavía este espíritu en las ciencias del hombre es que nadie o casi nadie se pregunta ante mi hipótesis: «¿Va marchando la cosa?». Me oponen objeciones teóricas y dogmáticas. La mayoría de los espíritus siguen estando dominados por la «metafísica de la presencia»¹⁴⁵.

En relación con lo que acabamos de decir, vamos a considerar su visión de la filosofía: “Como ya he dicho, tomo muy en serio la idea de que la filosofía ha agotado sus recursos”. Y poco después: “La crisis de la filosofía forma una misma cosa con la crisis de todas las diferencias culturales, pero sus efectos se retrasan mucho tiempo y los filósofos que siguen hablando de la filosofía como acabada afirman al mismo tiempo que no se puede pensar fuera de ella”.

Hay que tener en cuenta que, para René Girard, el llamado fin de la filosofía vendría a coincidir con “la posibilidad de un pensamiento científico en el terreno del hombre” y, por extraño que suene, con “el retorno de lo religioso”¹⁴⁶. En respuesta a algunas de las críticas que se le han hecho afirma: “La gente que me reprocha estar en el siglo XIX no ve que la teoría mimética se enraíza en la etología”. Afirma también que su pensamiento rompe tanto

¹⁴² Cf. MNM, p. 165.

¹⁴³ Cf. ALLE, p. 125.

¹⁴⁴ Cf. VS, p. 339.

¹⁴⁵ MNM, p. 476. Por cierto, que, a propósito de Karl Popper, afirma que su tesis “según la cual toda teoría científica debe ser falsable no se tiene en pie” (cf. ALLE, p. 116).

¹⁴⁶ Cf. MNM, p. 477.

con idealismo alemán como con “el postidealismo de la deconstrucción”¹⁴⁷. Seguramente se le habrá criticado su pesimismo¹⁴⁸ al considerar la naturaleza humana, pues el carácter ambiguo, paradójico, del ser humano se subraya una y otra vez. Así por ejemplo María Stella Barberi, cuando le dice:

¡Tenemos necesidad de límites y necesidad de transgredirlos! Es por eso por lo que usted subraya el control ejercido por todas las religiones sobre la violencia. Por otro lado, usted parecía subrayar también la imposibilidad, inscrita en la historia del hombre, de escapar de la violencia, de escapar al escándalo....

Y René Girard le contesta que, desde luego, “las ambiciones humanas son contradictorias”¹⁴⁹. Elude, de momento, contestar a lo segundo, si bien pronto quedará claro que no pretende fomentar ninguna especie de optimismo. A pesar de que considera que si bien “la relación ética podría aún fundar algo”, “está literalmente superada por los acontecimientos, por el alud mimético de individuos que se creen libres y se aferran con furia a sus falsas diferencias” (y ese alud es muy contagioso)¹⁵⁰, no obstante Girard está convencido de que “se impone la necesidad de una ética nueva”, una ética, podríamos decir, para tiempos de catástrofes, pues no cuenta con que las instituciones ni las estrategias (sean políticas o militares) puedan contener esa violencia imprevisible a que antes nos referíamos¹⁵¹.

Algunos dirán que nuestro autor se pierde en la metafísica más irracional. Por nuestra parte consideramos que Girard intenta evitar el dogmatismo pese a la firmeza con que defiende sus tesis principales. Escribe, por ejemplo: “hay

¹⁴⁷ Cf. ALLE, p. 92.

¹⁴⁸ Preguntado por Benoît Chantre acerca del origen de esa aparente tendencia de Girard al pesimismo o al fatalismo, éste le responde que viene “de pensar que Clausewitz es más realista que Hegel, y que vuelve vana toda la dialéctica de este” (cf. CE, p. 67). En relación con el célebre tema de la dialéctica entre el amo y el esclavo, entiende Girard que, si bien “los dos adversarios entran en conflicto para hacerse reconocer”, “la conciencia humana no se adquiere mediante la razón, sino mediante el deseo” (cf. id., p. 63).

¹⁴⁹ Cf. ALLE, p. 90.

¹⁵⁰ Cf. CE, p. 53.

¹⁵¹ Por supuesto que también ve Girard la necesidad urgente de un verdadero diálogo entre las culturas y las religiones, pero la “razón ampliada” por la que aboga entiende que debe ser algo más que una simple “teología racional”, “capaz de integrar lo divino” (cf. CE, p. 294). De acuerdo en que ese diálogo debe presuponer que se “oponga al cristianismo lo religioso arcaico en conjunto”, pero hace falta algo más.

motivos para pensar que se nos escapan aspectos muy importantes que se revelarán algún día”¹⁵². Guy Lefort es quien primero le formula a Girard la pregunta: ¿desde dónde habla usted? Y la respuesta, en principio, no puede ser más desconcertante, aunque nos suene la conclusión: “no lo sé y me importa poco. Comparemos vuestros resultados con los míos”¹⁵³.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN: GIRARD SOBRE SÍ MISMO

... Desde un punto de vista tradicional, probablemente, yo represento una reacción agustiniana contra demasiado humanismo (Girard, 2006: 97).

Girard no dice mucho en sus libros acerca de sí mismo, aunque algo puede encontrarse. Valgan estas pinceladas. “En la época de *La violencia y lo sagrado* -escribe- ciertos lectores sospechaban que tenía un gusto mórbido por la violencia. Hoy día se me atribuye más bien un gran fervor por la no-violencia. Esto es mucho más amable, pero no por ello menos falso”¹⁵⁴.

Afirma no tener filosofía ni tampoco certeza respecto a cómo debe ser llamado su método (María Stella B. le propone “realismo racional”, que nos parece algo vago). Pero lo que sí dice de sí mismo René Girard es que, en un momento determinado, vio “la insuficiencia de la crítica literaria y etnológica ante los textos literarios y culturales que se imagina dominar”. Eso fue antes de llegar a la Escritura judeo-cristiana. Por lo demás, confiesa que siempre esperó “que el sentido formara una sola cosa con la vida”. Y en relación con su creencia religiosa apunta: “reconozco de buena gana que existe para mí una dimensión ética y religiosa, pero este es un resultado de mi pensamiento y no un trasfondo ideológico que gobierne mi búsqueda desde fuera”¹⁵⁵.

Su amigo Michel Serres nos refiere:

Las emociones profundas propias de nuestra generación nos darán un cuerpo de violencia y de muerte. Sus páginas emanan de sus huesos, sus ideas de su sangre; en usted, la teoría emerge de la carne. He aquí por qué,

¹⁵² Cf. MNM, p. 474.

¹⁵³ Cf. id., p. 473.

¹⁵⁴ Id., p. 47.

¹⁵⁵ Cf. MNM, p. 485. Para la propuesta de Barberi, cf. ALLE, p. 125. En otro lugar de este mismo libro escribe: “La verdad mimética sigue siendo inaceptable para la mayor parte de los hombres, porque implica a Cristo. El cristiano no puede dejar de reflexionar sobre el mundo tal como es y de percibir su extrema fragilidad. Pienso que la fe religiosa es la única manera de vivir con esta fragilidad” (cf. id., p. 123).

señor, usted y yo, mezclada con nuestro cuerpo en guerra, hemos recibido de esos tiempos un alma de paz¹⁵⁶.

De René Girard se ha dicho: Michel Serres, que es el “Darwin de la cultura”; “el Hegel del cristianismo” lo denomina Jean Marie Domenach, mientras que Paul Ricoeur afirmaba que será para el siglo XXI de la misma importancia que lo han sido Marx o Freud para el siglo XX¹⁵⁷. Entiende nuestro autor que los seres humanos estamos hechos de tal manera que no somos capaces de escapar a un exceso si no es para caer en el exceso contrario¹⁵⁸. Es curiosa e interesante su idea de que “la verdad sólo puede aparecer ante los hombres a través de un velo de mentira”¹⁵⁹. No estaban carentes de sabiduría los filósofos clásicos cuando exhortaban a buscar el equilibrio, o los mismos pitagóricos que todo lo cifraban en la medida. Para nuestro autor, los extremismos son siempre gemelos. El único camino que nos queda abierto todavía, según él, es “el de una reconciliación que no excluye a nadie y que no deba nada a la violencia”¹⁶⁰. El Hijo del hombre frente al Príncipe de este mundo. A ello contribuirá siempre el conocimiento de nosotros mismos. Pero queda claro que para Girard ese autoconocimiento implica afirmar que somos violentos y perseguidores. Acaso no se equivoque demasiado cuando escribe:

La violencia de los no violentos que todos creemos ser nunca es la obra de individuos particularmente «agresivos», de quienes las medidas profilácticas apropiadas podrían desembarazarnos (expulsión ritual, etc.); tampoco es el fruto de un instinto de agresión, un rasgo imborrable en nuestra naturaleza humana al que habría que adaptarse; es el resultado de una colaboración negativa que nuestra ceguera narcisista se las ingenia siempre para no advertir”. “Esta ceguera para con el mimetismo deja abierta la puerta de par en par a las escaladas de violencia¹⁶¹.

¿Podemos tener confianza en la reconciliación necesaria de los hombres? En sus últimos años René Girard reconocía que eso era lo que más le desconcertaba. Llegó a pensar que fue víctima de esa confianza, así como creyó que un saber universal acerca de la violencia podría bastarnos. Sin ambas cosas, sólo le quedó interrogar de nuevo el silencio de Hölderlin:

¹⁵⁶ Serres, en ALLE, p. 160.

¹⁵⁷ Cf. id., p. 9.

¹⁵⁸ Cf. id., p. 42.

¹⁵⁹ Cf. CE, p. 282.

¹⁶⁰ Cf. MNM, p. 484.

¹⁶¹ Cf. ALLE, pp. 32 y 33. Ver también p. 70.

Cristo es el único en ponernos de inmediato a buena distancia: a la vez «está cercano y es difícil de captar»; la presencia no es la cercanía. La mirada que Cristo nos enseña a posar sobre el otro, identificándonos con él, nos evita oscilar entre una demasiado grande cercanía y una demasiado grande distancia con respecto a ese otro que imitamos. Identificarse con el otro sería imitarlo de manera inteligente¹⁶².

Sirvan los dos epígrafes anteriores a modo de conclusión. La obra de R. Girard quedará como un clásico de nuestro tiempo y suscitará indudablemente debates más o menos apasionados a favor o en contra. Serán objeto de evaluación su valor filosófico o literario, pero no podrá ignorarse la riqueza y variedad de sus observaciones e interpretaciones. Hemos intentado poner de manifiesto tres conceptos básicos de su teoría, los expresados en el título, una teoría en la que tanto la violencia como lo sagrado ocupan un papel central y con la pretensión de hacerlo en relación con otras intuiciones y temas significativos en una lectura próxima a los textos del autor.

BIBLIOGRAFÍA

- GIRARD, R. (1982): *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort*, Salamanca, Sígueme.
- GIRARD, R. (1985): *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, R. (1995): *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, R. (2002): *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, R. (2006): *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós editores.
- GIRARD, R. (2010): *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, Madrid, Katz editores.
- GIRARD, R. (2016): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 6ª edición.
- GIRARD, R. (2023), *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2ª edición.

¹⁶² CE, p. 185-186.

SERRES, M. (2006): “Respuesta de Michel Serres al discurso de René Girard”, en R. Girard, *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós editores, pp. 151, ss.

SERRES, M. (2015): “Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard”. Sesión pública de la Academia francesa, 15 de diciembre de 2005. París: *Le Pommier*, 2007, traducción L. A. Palau Castaño: *Ciencias Sociales y Educación*, vol. 4, nº 8, julio-diciembre 2015, pp. 278-293
(https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/1757/1687).

UNAMUNO, M. de (1998): *El otro*, Barcelona, Orbis.

Recibido: 12.07.2024

Aceptado: 01.12.2024

Francisco Martínez Albarracín es licenciado en filosofía. Ha sido profesor de instituto y en el Aula Senior de la Universidad de Murcia. Miembro fundador de Mias-Latina (Ibn Arabi Society Latina) de la que es en la actualidad vicepresidente, y coordinador durante 6 años del CEEC (Círculo de Estudios Espirituales Comparados). Es socio de la Internationale J. Boehme Gesellschaft y colabora en la revista *El Azufre Rojo*, sobre Ibn Arabi y autores afines. Entre sus publicaciones más destacadas están: *De sofía y teosofía. Jacob Boehme y otros ensayos*, Bubok, 2014, y la traducción de *Mysterium magnum* de J. Boehme, Atalanta, 2024. fmalbarracin@hotmail.com