



La descomposición del orden religioso en las sociedades modernas según René Girard

Agustín Moreno Fernández

► To cite this version:

Agustín Moreno Fernández. La descomposición del orden religioso en las sociedades modernas según René Girard. *Gazeta de Antropologia*, *Gazeta de Antropologia*, 2015, 31 (2), pp.08. <<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4702>>. <hal-01369449>

HAL Id: hal-01369449

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01369449>

Submitted on 7 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La descomposición del orden religioso en las sociedades modernas según René Girard

The decomposition of the religious order in the modern societies according to René Girard

Agustín Moreno Fernández

Doctor en Filosofía. Miembro del grupo de investigación Antropología y Filosofía (PAIDI-SEJ 126). Universidad de Granada (España)
morenofdez@ugr.es

METAMORFOSIS DE LO RELIGIOSO. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS
MONOGRÁFICO COORDINADO POR PEDRO GÓMEZ. Universidad de Granada

RESUMEN

Sacrificios, ritos, mitos, preceptos y valores religiosos han sido durante milenios factores decisivos en culturas de todo el mundo, promocionando la estabilidad y la supervivencia de las sociedades humanas. ¿Cuáles serían las consecuencias de la crisis del orden religioso como elemento de cohesión social en las sociedades modernas? ¿Cómo y por qué se habría producido? ¿Cuál sería su efecto en la existencia individual y en las relaciones sociales e interpersonales? ¿Por qué resulta ambigua la relación del cristianismo y la modernidad con la violencia? Son cuestiones que trataremos de responder a través de la filosofía antropológica mimética de René Girard y sus hipótesis del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio.

ABSTRACT

Sacrifices, rites, myths, religious rules and values would have for millennia been determinant elements in cultures around the world, promoting the stability and survival of human societies. What are the consequences of the crises of the religious order as an element of social cohesion in modern societies? How and why did it happen? What would its effect be on the individual existence and on social and interpersonal relationships? Why does the relationship between Christianity and violence prove ambiguous? These are questions to resolve in this study using the mimetic anthropological philosophy of René Girard and his hypothesis of mimetic desire and scapegoat mechanism.

PALABRAS CLAVE

teoría mimética | secularización | sociedades modernas | modernidad | cristianismo | violencia

KEYWORDS

mimetic theory | secularisation | modern societies | Modernity | Christianity | violence

1. Introducción

El pensamiento de René Girard se caracteriza por estudiar la naturaleza humana a través del mimetismo como clave fundamental. Más allá de la reflexión acerca de la filogénesis y la ontogénesis, las hipótesis del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio le permiten interpretar la historia de la humanidad con una teoría de la evolución cultural, que es a la vez una teoría de la violencia y del fenómeno religioso, que pretende dar cuenta de la diversidad universal de sus expresiones.

En este trabajo nos detendremos en uno de los capítulos fundamentales de la metamorfosis de lo religioso: su descomposición como factor de cohesión social, como eje de coordenadas axiológicas para fundamentar las jerarquías y los roles sociales, que se ve superado con la irrupción de la modernidad y los ideales ilustrados, revolucionarios e igualitarios.

Podremos comprobar cómo en la reflexión de Girard a este respecto se combinan observaciones, análisis e interpretaciones de tipo histórico, filosófico y antropológico, a las que subyace una paradoja que no es nueva. Una visión religiosa, la cristiana, a través de la que se asume que habría germinado la modernidad, no solo va a suponer un elemento de cuestionamiento y erosión de las religiones antiguas, sino también de la propia configuración de las sociedades de cristiandad.

Nos detendremos en tres cuestiones a lo largo de tres apartados que no se constituyen como

compartimentos estanco. En primer lugar veremos cómo, también paradójicamente, el mensaje cristiano y la modernidad acarrear no pocas ambigüedades, particularmente en su relación con la violencia a distintos niveles. Más allá de la radicada en una falta de coherencia de las instituciones que los han encarnado, la generada por la propia dinámica evangélica y las crisis que suscitaría, comenzando por el cuestionamiento de los mecanismos sacrificiales.

La desmitificación que habrían operado el cristianismo y la modernidad sobre mitos y religiones antiguas, así como sus visiones del hombre, habrían desencadenado consecuencias de enorme calado y gran ambivalencia, como la disolución de la rigidez de las jerarquías sociales, configurando sociedades donde primarían la mediación interna, la rivalidad y la indiferenciación. Esta será la cuestión principal del segundo apartado.

Por último, nos detendremos en la secularización desde el punto de vista de la filosofía del sujeto, las relaciones interpersonales y sociales, donde la descomposición del orden religioso abonaría el terreno para lo que Girard denomina como “trascendencias desviadas” y facilitaría que el lugar de Dios sea ocupado por el sujeto.

2. La ambivalente relación de la modernidad y el cristianismo con la violencia

Girard sostiene que la expansión de la rivalidad social por los mismos objetos de deseo es proporcional a la influencia del cristianismo y está en línea con el fin de las prohibiciones de la sociedad moderna (y la crisis de los mecanismos victimarios y persecutorios) (Girard 2006: 126-127). Volveremos sobre esta cuestión en el apartado segundo. Desde otro punto de vista, también tenemos, en torno a los efectos desmitificadores del cristianismo, el planteamiento de un dilema ético, cuya resolución en las sociedades totalitarias (aunque no solo allí) suele resolverse con una respuesta afirmativa: ¿estaría justificada, o no, la presencia de chivos expiatorios en las sociedades humanas para mantener su estabilidad y garantizar su pervivencia?

Hablar de la violencia, siguiendo las tesis de Girard, supone abordar la dimensión de lo sagrado, porque, a su parecer, “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (Girard 1983: 38). Ambos elementos se entrelazan en la ancestral presencia de víctimas sacrificadas y sacralizadas. En la evolución cultural y en la historia humana, marcada por los chivos expiatorios, el cristianismo, antecedido por la tradición judía, sería la culminación del reconocimiento de la inocencia de las víctimas y del desvelamiento del mecanismo victimario (aunque en realidad, en coherencia con la teoría de Girard sería en ella, en su interpretación del cristianismo, donde culminaría, lo que da pie a recibir críticas como la que se refiere a él como megalómano; véase Pommier 2010: 12). El pensador llama la atención acerca de lo inapropiado de un enfoque cronocéntrico moderno, no en contra de rehabilitar a las víctimas de los mecanismos victimarios del pasado, sino de creernos legitimados para condenar a quienes participaron de ellos. Esto, por una sencilla razón, la *méconnaissance*; el desconocimiento o ignorancia, que sería condición de posibilidad para la eficacia del mecanismo y que, en su grado sumo, posibilitaba la deificación de las víctimas (Moreno 2013).

Girard alerta sobre la tentación de creernos libres del mimetismo y de los mecanismos persecutorios que, precisamente, pueden activarse en nuestro afán de denuncia y persecución de los perseguidores. Es patente su crítica a pensadores como Nietzsche o Heidegger que, con su neopaganismo, habrían servido de coartada al nazismo y a los genocidios o intentos genocidas de distinta calaña, que habrían justificado la existencia de las víctimas en aras del bienestar, la “incuestionable” supremacía o los derechos de un determinado colectivo. En este punto, distingue entre lo sagrado arcaico y lo sagrado “satanizado”. Si bien el primero se caracteriza por tener lugar sin que aún haya acontecido el desvelamiento cristiano del mecanismo sacrificial, en el segundo habría una negación explícita del mensaje cristiano y un sacrificio plenamente intencionado de las víctimas. Esta sería la idea de alguno de los fragmentos póstumos nietzscheanos y de la interpretación girardiana del dios heideggeriano, una “violencia satánica” (Girard 2007: 12 y 364).

Observemos qué está en juego a través de la concreción histórica. El cristianismo, lejos de ser una mera tradición religiosa es, según Girard, el responsable de haber aportado “algo radicalmente nuevo: (...) un conocimiento definitivo de los mecanismos de la fundación violenta, una demistificación radical de lo sagrado, del orden propio a lo sagrado. Cristo nos sumerge en el conocimiento de los mecanismos

miméticos” (Girard 2007: 245). Algunos de los textos evangélicos más fundamentales serían aquellos que niegan que Dios tenga responsabilidad alguna en calamidades, enfermedades o catástrofes de cualquier tipo y, ni mucho menos, en los conflictos entre los hombres. Se vería así deslegitimado un elemento religioso primordial que lleva al pensador a considerar sus consecuencias como “ateísmo práctico”:

“Vemos aquí explícitamente repudiada una práctica inmemorial e inconsciente, la que consiste en fijar en la divinidad toda la responsabilidad de los males que pueden caer sobre los hombres. Los evangelios le quitan a la divinidad la más esencial de sus funciones en las religiones primitivas, su aptitud para polarizar todo aquello que los hombres no logran dominar en sus relaciones con el mundo y sobre todo en sus relaciones interindividuales. Precisamente porque han eliminado esta función, los evangelios pueden ser considerados como si hubieran establecido una especie de ateísmo práctico” (Girard 1982: 214).

Es más, este ateísmo práctico evangélico aún se opondría más radicalmente a las divinidades sacrificiales que el ateísmo moderno, que no solo sería incapaz de revelar los mecanismos victimales, sino que “su escepticismo vacío frente a todo lo religioso constituye una nueva manera de mantener esos mecanismos en una sombra propicia para su mantenimiento perpetuo” (Girard 1982: 215). De forma que, paradójicamente, al cristianismo le podría ser atribuido también en algún sentido el ateísmo moderno, que se derivaría del “ateísmo práctico” apuntado, y que en la teoría mimética estaría asociado a la deconstrucción de la violencia religiosa y a la asunción de la hipótesis del mecanismo victimario (Girard 1982: 481) (1). Por otra parte, el “ateísmo práctico” sería útil en la medida en que también libera en parte al cristianismo de la teodicea, de la necesidad de dar explicación de los males, ya que no existiría una causalidad divina. Pero quizás no sería un planteamiento enteramente coherente, ya que se sigue recurriendo a Dios diciendo que sí interviene en la historia para, por ejemplo, revelar a los hombres, a través de Jesús, el conocimiento que les podría salvar de sí mismos y de la violencia, además de afirmar que su Dios no es indiferente (Girard 1982: 214-215). Algo que puede ser aún más chirriante que en un nivel teológico, en un nivel filosófico o antropológico, y que de nuevo pondría de manifiesto el movimiento de zigzag de Girard entre los ámbitos científico y teológico.

Este conocimiento mimético o “ateísmo práctico” introduciría “la guerra y no la paz, el desorden y no el orden” (Girard 2007: 245). Se trataría de la “espada” que Jesús había dicho que venía a traer, “la espada destructora de la cultura humana que no puede dejar de suscitar temor y resentimiento incluso si -¿o será por ello?- pertenece a lo que Pascal llama *el orden de la caridad*” (Girard 2002: 168). Y es que el precio histórico de la privación sacrificial sería, justamente, quedarnos sin la única paz que teníamos (Girard 1986: 240). El mismo Jesús parece ser consciente de ello, sabedor de los conflictos que acarrea la privación de los mecanismos victimarios, hasta entre los más próximos: “No penséis que vine a traer paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada; pues vine a desunir: el hombre contra su padre, la hija contra su madre, la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre: los de su casa” (Mateo 10, 34-36) (Girard 2002: 205). Este mismo texto le sirve a René Girard para descubrir “la verdadera génesis de lo que se conoce como psicología moderna” (Girard 2002: 206).

No podríamos desligar modernidad y cristianismo y, en este caso, la disolución jerárquica y diferencial, acaecida con el pensamiento moderno y revolucionario, de la crisis de los mecanismos de sacrificio y del reconocimiento cristiano de la inocencia de las víctimas. La privación de las protecciones sacrificiales llevaría a que disminuya la violencia manifiesta, que ahora se insinuaría más en las relaciones íntimas, en línea con el fenómeno de la mediación interna (véase el apartado segundo). Esto es lo que explicaría el texto evangélico citado: “Las relaciones más íntimas se transforman en oposiciones simétricas, en relaciones de dobles, de mellizos enemigos” (Girard 2002: 206).

Pero tampoco se excluye, ni mucho menos, el riesgo de grandes crisis miméticas o sacrificiales a gran escala. Recurriendo a la terminología de Fromm, la *libertad de* no implica la consecución de la *libertad para*; liberarse de un yugo opresivo no significa estar exento del riesgo de sustituirlo por otro mientras no se oponga una alternativa constructiva y consistente:

“En ausencia del mecanismo fundador, el principio de la violencia que domina a la humanidad va a conocer un incremento formidable cuando entre en agonía. Para comprender esto, basta con recordar el carácter paradójico de todo lo que afecta al mimetismo y a la violencia. Esta no puede convertirse en su propio remedio más que a través del mecanismo victimal, pero el mecanismo victimal no salta más que en el paroxismo frenético de la ‘crisis’. Esto quiere decir que una violencia atacada en sus obras vivas,

una violencia que ha perdido su mordiente y que empieza su declive será paradójicamente más terrible que una violencia todavía más intacta. Semejante violencia multiplicará sin duda sus víctimas, como en la época de los profetas, en un vano esfuerzo de la humanidad entera por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales” (Girard 1982: 227).

El auténtico cambio de época, producido en la historia humana por esta revelación, sería de este modo “muy peligroso”. Si durante miles de años las religiones han empleado el mecanismo victimario y han protegido a la humanidad de su propia violencia, el desvelamiento del cristianismo y su difusión planetaria “ha liberado tanto nuestras capacidades creativas como nuestras facultades de destrucción” (Girard 2009: 144). Los efectos de la revelación cristiana pueden ser benéficos o maléficos “en razón, no de los caprichos de lo sagrado, sino del uso que nosotros hacemos de la libertad. No podemos sino constatar lo que sucede, lo que la libertad humana hace de las posibilidades que se le ofrecen” (Girard 1996: 75). De hecho, según Girard, el cristianismo nunca dice que vaya a suprimir el pecado, sino que Dios nos ha hecho libres, capaces del mal y del bien.

A la vez, el mensaje cristiano habría acelerado, con la supresión de los sacrificios, el riesgo de escaladas o de una gran escalada global de violencia extrema. La culpa de Occidente consistiría en no haber querido comprender el mensaje liberador y de educación anti-sacrificial del cristianismo: “De hecho los paganos mal cristianizados se habrían comportado desde el comienzo (desde Carlomagno convirtiendo a los sajones a golpes de hacha) como los soldados de Napoleón. No tener otra energía que la de saquear las naciones extranjeras, es lo que las Cruzadas empezaron...” (Girard 2007: 244). No obstante lo cual, la influencia cristiana y su cuestionamiento del orden sacrificial nos introducen, en opinión de Girard, en una fase nueva de la historia humana, la fase que “podemos legítimamente llamar ‘moderna’. (...) Todas las conquistas de la modernidad parten de aquí, de esta toma de conciencia interna al cristianismo” (Girard 2009: 31).

Los modernos desconocerían el papel de lo religioso (Girard 1982: 82). De modo que, si cuestionamos su asociación de la religión a la pura superchería y a la ausencia de racionalidad en su constitución, y su pronóstico acerca de su futura liquidación en paralelo a una racionalización mayor de las sociedades, podemos estar más receptivos a la hipótesis girardiana. Esta vincula las religiones y los rituales primitivos con el papel, fundamental e indispensable, de ser el instrumento de las comunidades humanas para hacer frente a su amenaza más temida, mortífera y real: el advenimiento de una crisis violenta, que devenga lucha de todos contra todos y acabe en la propia destrucción del grupo. La asimilación de la violencia y de la no-diferenciación sería una “evidencia inmediata” para el pensamiento primitivo, muy al contrario que para el pensamiento moderno (Girard 1983: 63) que, a pesar de ser el único que practica la investigación etnológica (Girard 1983: 238), permanecería miope, ya que en las sociedades modernas hay una mayor capacidad de asunción de la indiferenciación y el Estado tiene el monopolio de la violencia.

Nos creeríamos, como todas las sociedades, que somos la única en haber escapado alguna vez de lo sagrado y de la violencia, pero esta ignorancia es tributaria de ella. Este sería el “error” fundamental de la interpretación moderna en la pregunta por lo sagrado (Girard 1983: 333) y se vería plasmado, por ejemplo, cuando nos empeñamos en situar el origen de la sociedad en un “contrato social”, vinculado a la razón, el sentido común, la benevolencia o el interés general: “Conocemos mejor las sociedades arcaicas y sabemos (...) que en muchas de ellas, imposible negarlo, las instituciones que la Ilustración consideraba indispensables para la humanidad no existen: en su lugar no hay más que ritos sacrificiales” (Girard 2002: 270).

El pensamiento moderno no reconocería, pues, ni la naturaleza ni la razón de ser de lo sagrado, ignorando incluso su existencia (Girard 1986: 285, Girard 2002: 185). Se mostraría “incapaz de descubrir la esencia de lo religioso y de atribuirle una función real”. Aunque el pensamiento religioso también desconoce los mecanismos de la violencia, al contrario que el pensamiento moderno, dispone de elementos reales de conocimiento que a nosotros se nos escaparían por completo (Girard 1983: 269) (2).

Girard cree que el Occidente moderno ha olvidado la revelación cristiana, interesado solo en sus subproductos, que transforma en armas e instrumentos de poder. Ahora el proceso se volvería contra el hombre moderno:

“Se creía liberado, y se descubre perseguidor. (...) Nuestros contemporáneos (...) condenan altivamente el orgullo pero es para caer en una forma de orgullo aún peor. Para no aceptar nuestras responsabilidades en el mal uso que hacemos de las prodigiosas ventajas que se nos han concedido,

negamos su realidad. Solo renunciamos al mito del progreso para recaer en el mito todavía peor del eterno retorno” (Girard 2002: 185, Girard 1986: 201 y 265).

Si nos creáramos muy alejados de las sociedades primitivas, nuestros mitos nacionalistas y guerreros del mundo moderno se asemejarían bastante a la ideología del canibalismo ritual: “El culto canibal, basado en la guerra permanente y destinado a perpetuar la tranquilidad interior, nos revela que el mundo moderno no tiene el monopolio de dichos sistemas y que su implantación no se basa en absoluto en la presencia de dirigentes perfectamente lúcidos, cínicos manipuladores de multitudes inocentes” (Girard 1983: 291-292). No habría, pues, separación absoluta entre lo arcaico y lo moderno.

La negación del protagonismo de la violencia por parte del pensamiento moderno, en los comportamientos humanos desde los comienzos de la historia, habría contribuido a perpetuar la ignorancia de lo sagrado y de la función que habría desempeñado lo religioso arcaico. Concretamente el optimismo hegeliano, que aspiraba a la reconciliación y a la superación de los conflictos, precedería a una progresiva escalada filosófica y espiritual de la violencia en el mundo moderno significada con Marx y Lenin, y la asunción de la violencia y la destrucción de las diferencias, como elementos indispensables para el advenimiento de la paz (Girard 2007: 94). Pero la escalada de la violencia irrefrenable, descubierta por Clausewitz, habría desmitificado la idea de reconciliación hegeliana, además de certificar la transformación de las relaciones entre lo bélico y lo político: el paso de “la guerra al servicio de la política”, a “la política al servicio de la guerra”.

El siglo XX sería la época que más víctimas salva y que más víctimas produce, el siglo de los totalitarismos y de los genocidios. Pero sus crímenes tendrían una significación especial, además de la cuantitativa. Se inscribirían en la órbita de lo “sagrado satanizado”, aquella que apela al exterminio de víctimas con plena conciencia de ello, contra el cristianismo y siguiendo la estela nietzscheano-heideggeriana (Girard 2007: 95, 133 y 231). Dicho de otro modo, en el intento de recomposición del orden religioso arcaico (del cual habría evocaciones y coincidencias, p. ej., en las cazas de brujas en la Edad Media), en contra de la dinámica desmitificadora del cristianismo y la modernidad ilustrada que, como sabemos, no están exentas de ambivalencias y contradicciones.

3. Mediación interna, indiferenciación y rivalidad

Para poner de manifiesto los cambios acaecidos en las sociedades modernas, vamos a subrayar el contraste de dos modelos de sociedad: el premoderno y fuertemente jerarquizado, y el moderno e igualitario. Atendamos a la siguiente exhortación de René Girard: “Ya no podemos desconocer los efectos del envenenamiento metafísico, puesto que estos se agravan sin cesar. Estos efectos se han hecho sentir, de manera escondida, pero reconocible, mucho antes del siglo XX y del siglo XIX” (Girard 1976: 94). Para desvelar en qué consiste el “envenenamiento” moderno, debemos tener en cuenta algunas de las tesis antropológicas fundamentales de *La violencia y lo sagrado*, que tienen sus repercusiones en el funcionamiento de las sociedades en general, y de la sociedad moderna en particular. Girard define el orden cultural como “un sistema organizado de diferencias [cuyas] distancias diferenciales (...) proporcionan a los individuos su “identidad”, y les permite situarse a unos en relación con los otros” (Girard 1983: 56).

En las sociedades primitivas la pérdida de las diferencias entre quienes componen una comunidad provoca la rivalidad y esta puede llegar hasta la lucha a muerte entre parientes o miembros de un mismo grupo. Y es que es sobre estas sobre las que se fundamentarían el orden, la paz y la estabilidad. Por esto define Girard la “crisis sacrificial” como una “crisis de las diferencias”, de todo el orden cultural mismo, amenazado ante la descomposición del orden religioso, que llevaría consigo: pérdida de vitalidad institucional, disolución de la estructura social, crisis axiológica (3), etc.

Suele verse en el surgimiento de las diferencias -representadas, p. ej. en el desempeño de un rol social o en la posesión de determinados bienes- la causa y el pretexto de las rivalidades conflictivas. Así sucede, en especial, con la aspiración a la igualdad del mundo moderno, que estima las diferencias, aun no vinculadas con el nivel económico o social, como un obstáculo para la armonía en las relaciones humanas (Girard 1983: 57). En cambio, su función habría desempeñado un papel totalmente distinto (4). Tanto es así que en las sociedades premodernas habrían sido las diferencias bien establecidas, conforme a un orden jerárquico, las que habrían procurado la estabilidad y alejado la conflictividad social. Y las religiones y sus ritos habrían

contribuido a ello (5). Cosa que ya no sucedería en las sociedades modernas más secularizadas, y cuyo igualitarismo formal no mermaría, sino que acentuaría, la violencia entre todos los individuos, al aspirar a competir por las mismas cosas y poder compartir todos los mismos deseos, con independencia de su efectivo y real cumplimiento.

Las categorías girardianas de “mediación externa” y “mediación interna” son de un gran valor para el análisis de las relaciones interpersonales que se dan en distintos modelos de sociedades. El autor concibe la naturaleza del deseo, principalmente, como mimética, metafísica y triangular. Esto quiere decir que, frente a la concepción moderna y romántica del deseo, que presupone una linealidad entre sujeto deseante y objeto deseado, tenemos un triángulo en el que el deseo es metafísico, más que objetual, porque lo que importa es nuestro deseo de ser como el modelo que nos hace atractivo el objeto y, por lo tanto, nuestra imitación. Queda deslegitimada así toda concepción del deseo que hablara de este en términos de espontaneidad, originalidad o autonomía. Alcanzar el objeto de deseo sería, sobre todo, un medio de asemejarnos al modelo, de ser como él. Cuando la distancia espiritual entre el sujeto deseante y el modelo es lo suficientemente amplia, la mediación es externa (caso de Don Quijote con respecto a Amadís de Gaula, que nunca competirán por Dulcinea o por ser los protagonistas de las aventuras). Cuando esta distancia es reducida, estamos ante la concurrencia competitiva entre sujeto y modelo, que desean lo mismo y están demasiado cerca para no rivalizar. Se trata de la mediación interna (Girard 1985: 109 y ss.) (6).

En sociedades como la medieval, la mediación externa habría sido la predominante y la rigidez en la estructura social habría posibilitado que hubiera unos sólidos modelos que fueran objeto de imitación, contribuyendo a evitar la rivalidad violenta en un contexto en el que las distancias y las diferencias eran abismales. Girard vincula el temor ante lo nuevo y la innovación con motivaciones sociales y políticas, que tendrían tras de sí un elemento también religioso, que estima más arcaico y pagano que cristiano, en un mundo donde la identidad de los modelos culturales y la necesidad de estos modelos “van de suyo” y cuya última fase coincidiría en general, a su parecer, con los siglos XVI y XVII:

“El mundo de la mediación externa teme verdaderamente la pérdida de sus modelos trascendentes, puesto que la sociedad se percibe como intrínsecamente frágil. (...) El objeto del temor general, es un hundimiento de la religión y de la sociedad en su conjunto por medio de un contagio mimético susceptible de transformar la multitud en jauría” (Girard 2002: 293-294).

En sociedades como la moderna, la mediación interna sería la preponderante: “la mediación externa, da lugar desde ahora a un mundo donde, al menos en principio, individuos y comunidades son libres de adoptar los modelos de su elección entre una amplia y diversa gama o, mejor aún, ningún modelo en absoluto” (Girard 2002: 298), al menos en apariencia. El paso de la monarquía absoluta a la democracia burguesa supondría el paso de la prevalencia de la mediación externa al “reinado” de la mediación interna. Tocqueville, cuyos análisis son muy valiosos para Girard, sería un testigo excepcional de este acontecimiento que sí habría percibido, al contrario que Marx y otros muchos intelectuales de los siglos XIX y XX, los cambios de la igualdad democrática en sus consecuencias antropológicas (Girard 2002: 308-309):

“La mediación externa del cortesano ha sido sustituida por un sistema de mediación interna del que hasta el pseudo-monarca forma parte. Los revolucionarios creían destruir toda la vanidad destruyendo el privilegio noble [pero] se copian entonces los unos a los otros. La idolatría de uno solo es sustituida por el odio de cien mil rivales” (Girard 1985: 110).

Girard asevera que lo realmente significativo de los tiempos modernos es que la amplitud del abanico de modelos a elegir es mucho mayor que antaño, y enfatiza el aspecto igualitario al poner el acento en el nivel de los deseos:

“Aunque existan (...) grandes diferencias de poder adquisitivo, entre nosotros ya no hay diferencias de casta o de clase social en el sentido tradicional. Toda mediación externa se ha venido abajo desde el momento en que las personas que pertenecen al nivel social más bajo desean lo mismo que tienen las que están en el nivel más alto. Piensan que deberíamos poseer las mismas cosas, dado que les persigue por todas partes la misma publicidad, mientras que en el pasado la igualdad en cuanto al deseo, en cuanto a los deseos concretos, era algo inconcebible. El acceso a ciertos bienes y mercancías se hallaba muy limitado, estando estrictamente codificado y controlado por unas diferencias sociales y económicas

extremadamente rígidas” (Girard 2004a: 56-57).

En nuestras sociedades el deseo triangular ocuparía hasta los menores detalles, con tan pocos límites como con tan grandes y graves repercusiones para los individuos (7). Las posibilidades que una sociedad ofrece, al no determinar a sus individuos por su lugar de nacimiento en un estamento o posición determinada (lo que a su vez condicionaría lo que se debía desear), son inauditas. No obstante, también crecería exponencialmente el virtual nivel de frustración y malestar que el mundo moderno sería capaz de generar, ante la difícil e ineludible tarea de que cada uno de los individuos se busque un lugar, en pugna con unos iguales que ahora pueden ser, en teoría, todos:

“En un mundo donde los individuos ya no son definidos por el lugar que ellos ocupan en virtud de su nacimiento o de algún otro factor cuya estabilidad reposa forzosamente sobre lo arbitrario, el espíritu de competencia (...) se inflama más que nunca; todo depende de comparaciones que forzosamente no son ‘seguras’ ya que ningún punto de referencia permanece” (Girard 1982: 345-346).

Una sociedad que no dispone un lugar de antemano para los individuos y donde las jerarquías han sido borradas lleva, según Girard, a que los hombres se fabriquen su destino “imponiéndose” a los demás, ya que han de “distinguirse del rebaño”, “hacer carrera”:

“Hay que examinar lo que ocurre en los ambientes donde la fiebre de la competencia y las ansias por hacer méritos dominan en un contexto de ociosidad relativa, favorable a la observación recíproca, como son ciertamente el mundo de los negocios y más aún los ambientes intelectuales que hablan siempre de los otros, sin mirarse nunca a ellos mismos. En estos ambientes la competitividad se alimenta de signos que no son ni mucho menos ilusorios e insignificantes, aunque su interpretación puede suscitar divergencias extraordinarias. Aquellos cuyo porvenir profesional o cuya reputación dependen de esos signos se ven inevitablemente obsesionados por ellos. (...) Todo lo que me aúpa rebaja a mis rivales, todo lo que les aúpa a ellos me rebaja a mí” (Girard 1982: 344-345).

El “contexto mimético” representaría un papel esencial en determinadas profesiones y en su susceptibilidad, en aquellas que más dependen del juicio de los demás de manera más brutal y aleatoria: “estoy pensando en los que están en contacto directo con la gente y que viven de sus favores, los políticos, los actores, los dramaturgos, los escritores, etcétera. (...) En este terreno no hay nada adquirido; siempre es posible un cambio radical tan repentino como imprevisible” (Girard 1982: 346-347). En general, la influencia del modelo de relaciones de mediación interna en las sociedades modernas dificultaría la identificación con el otro, la asunción del otro como otro, más allá de ser susceptible de ser imitado e igualado: “La identificación con el otro fracasa muy a menudo en un universo de mediación interna. En lugar de pasar de un modelo a otro, el sujeto se inmoviliza de cara al modelo más fuerte y se pone a rivalizar con él para apropiarse de su ser. Esta forma de canibalismo simbólico es el síntoma de que la relación está fracasada” (Girard 2007: 258).

El fomento de la competencia acontecería tanto para bien como para mal:

“Se ha dicho que nuestra sociedad es la única que puede desencadenar el deseo mimético en un gran número de terrenos sin tener por qué temblar ante un desbocamiento irremediable del sistema, el *runaway* de la cibernética. A esta aptitud inaudita para suscitar la competencia dentro de unos límites que siguen siendo socialmente, si no individualmente, aceptables, debemos las ‘realizaciones’ prodigiosas del mundo moderno, su genio inventivo, etcétera. El precio que hay que pagar por ello quizás no sea la agravación extrema, pero sí que lo es la democratización y la vulgarización de eso que se llama neurosis, ligada siempre en mi opinión al reforzamiento de las tensiones competitivas y a la ‘metafísica’ de esas tensiones” (Girard 1982: 345).

Girard incide en la cuestión de la mediación interna en el mundo intelectual moderno y la violencia de las relaciones que influiría en la producción artística e intelectual:

“El mundo intelectual es un mundo en el que el juicio encubierto de los pares, a falta de criterios objetivos, tiene que desempeñar un papel decisivo. Este estado de cosas no puede dejar de engendrar gran cantidad de alucinaciones. En semejante mundo son siempre considerables las llamadas deformaciones ‘paranoides’. Este mundo intelectual moderno comienza realmente antes de la revolución francesa, a mediados del siglo XVIII, en una época en la que el prestigio de los intelectuales

hace que el juicio de estos sea más importante para los otros intelectuales que la opinión de aristocráticos benefactores” (Girard 1997: 91).

En opinión de Girard ni el sociólogo, ni el psicoanalista de la literatura llegan realmente al fondo de la cuestión. Ya sea por un desmedido interés en el problema del burgués frente al aristócrata, o por la mistificación que, a su juicio, supone el concepto de sublimación, al respecto de la teoría psicoanalítica de la creación cultural, a través del cual muchos intelectuales concebirían su propio mundo y que podría funcionar como “última trinchera defensiva”, contra la revelación del proceso mimético que haría patente la presencia del rival metafísico (Girard 1997: 91) (8).

Si en épocas anteriores fueron los cortesanos los que se dirigían a Versalles, después serán los jóvenes nobles y los burgueses los que irán a buscar fortuna a París, amontonándose en el Barrio Latino. Tocqueville también habla del “espíritu de corte” que se vive en Estados Unidos y en las democracias: “la democracia es una vasta corte burguesa en la que los cortesanos están por todas partes y la monarquía en ninguna” (Girard 1985: 111). Llama especialmente la atención la imitación recíproca y disimulada de burgueses y nobles, que se seducirían y se odiarían al mismo tiempo; así como el hecho de que la Revolución, al tiempo que ha multiplicado las ambiciones plebeyas, también aumenta los obstáculos a su consecución, ya que las clases emergentes no quieren renunciar a su puesto de nuevos señores (9). Se pone fin a los “modelos serenos” y todos pasamos a ser jueces los unos de los otros (Girard 2007: 221-222).

El mal ontológico hace su aparición de manera despiadada (Girard 1985: 251 y ss.). A menor distancia del mediador, la competencia acarrea sufrimientos espirituales y la exasperación de un deseo que no se satisface en lo material. La disminución de las diferencias entre las personas hace que la oposición entre ellas sea cada vez mayor en la existencia individual y social: “al subrayar el círculo vicioso en el que se encierra esta pasión de la igualdad, Tocqueville desvela un aspecto esencial del deseo triangular” (Girard 1985: 126). Así, la verdad profunda de lo moderno residiría en la mediación interna y, a nivel individual, llevaría a la atomización de la personalidad, a que el hombre ya no sea “de una pieza” (Girard 1985: 87 y 126-127):

”Cuanto más inestable se hace la mediación, más pesado resulta el yugo. La mediación de Don Quijote es una monarquía feudal, a veces más simbólica que real. La del hombre del subterráneo [en referencia al personaje de Dostoievski] es una serie de dictaduras. (...) Las consecuencias de este estado convulsivo (...) son propiamente *totalitarias*” (Girard 1985: 88-89).

Paradójicamente, estaríamos tanto más abocados a sentir por el prójimo una adoración que se transforma en odio, “cuanto más desesperadamente nos adoramos a nosotros mismos, cuanto más ‘individualistas’ nos creemos. De ahí el famoso mandamiento del Levítico, para cortar por lo sano con todo esto: ‘Amarás a tu prójimo *como* a ti mismo’; es decir, lo amarás ni más ni menos que a ti mismo” (Girard 2002: 28). Dentro de los posibles “bienes” objeto de disputa y de imitación entre los hombres, habría un modelo de ser muypreciado; una exigencia, una promesa que se hace al hombre moderno y que Dostoievski ya habría desvelado: la autonomía metafísica. Girard concibe la autonomía metafísica como la promesa moderna por excelencia y, sin embargo, mientras más quiere el hombre devenir divinamente autónomo, más abandonaría a sus semejantes el modesto grado de autonomía del que podría disfrutar y más se entregaría de pies y manos a innumerables tiranos (Girard 1990: 184). Bajo su punto de vista, tras el paso de las ideologías románticas el individuo moderno consistiría en “una idolatría de la autosuficiencia forzosamente engañosa” (Girard 1996: 38).

4. Secularización, crisis social y existencial

Girard concibe el mismo principio detrás de las doctrinas occidentales desde hace varios siglos: “Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar”. Aunque la tentación del orgullo sea intemporal esta se agudizaría en la época moderna. Mientras más se graba en todos la “buena nueva moderna”, más violento sería el choque con la realidad de la experiencia: “todos los individuos descubren en la soledad de su conciencia que la promesa es falaz. (...) Cada cual se siente el único excluido de la herencia divina y se esfuerza en ocultar esta maldición. (...) Cada cual se cree solo en el infierno, y el infierno es exactamente eso” (Girard 1996: 56). La contradicción que sufre el hombre en su condición de moderno e individualista se viviría, pues, con especial vigor. Más que nunca, el deseo implicaría la contradicción de su aspiración a una autonomía o

autosuficiencia completa o divina, y su imposibilidad de dejar de ser imitativo, lo cual abonará el terreno, en un escenario secularizado, para que las trascendencias desviadas se perfilen en el horizonte como modelo-obstáculo-rival: “la divinidad que ese deseo está tratando de conquistar nunca deja de manifestarse (...) como la divinidad de algún otro, como el privilegio exclusivo de un modelo al que el héroe debe acomodar no solo su conducta sino sus mismos deseos en la medida en que esos se dirijan a objetos” (Girard 1997: 146).

La filosofía moderna del sujeto no solo habría soslayado la naturaleza violenta y conflictiva (mimética) del ser humano, sino que estaría marcada en su concepción de la subjetividad por la secularización de la concepción del Jehová bíblico, del Dios celoso de los hebreos, que no tolera rivales: “Es el Dios único de la tradición judeo-cristiana quien da su cualidad particular al individualismo occidental. Cada subjetividad debe fundar el ser de lo real en su totalidad y afirmar *yo soy el que soy*” (Girard 1976: 94). A esto habría que sumar la “teología del yo” que los románticos y sus herederos modernos habrían hecho del proceso creador (Girard 2002: 312). La abstracta filosofía moderna habría hecho de la subjetividad la única fuente del ser, y solo Nietzsche y Dostoievski habrían comprendido que esta tarea es sobrehumana, aunque se imponga a todos los hombres. Pero el yo no sería un objeto contiguo a otros, sino que “está constituido por su relación al Otro y no podemos considerarlo fuera de esta relación. (...) Es esta divinidad problemática la que carga de metafísica subterránea la sexualidad, la ambición, la literatura, en una palabra, todas las relaciones intersubjetivas” (Girard 1976: 94).

En la modernidad, la necesidad de trascendencia que Girard adscribe al ser humano, sigue sin estar resuelta y adopta, al concretarse, la forma de una trascendencia desviada: “la negación de Dios no suprime la trascendencia pero la desvía del más allá al más acá. La imitación de Jesucristo se convierte en la imitación del prójimo. El impulso del orgullo se rompe sobre la humanidad del mediador; el odio es el resultado de este conflicto” (Girard 1985: 58). El Otro opera como trascendencia desviada, “como obstáculo insuperable [que] deviene una sumisión a un imperativo puramente metafísico (...) el modelo mimético omnipresente y anónimo” (Girard 2008a: 108-109). Es el Otro kafkiano, dice Girard, que está en todas y en ninguna parte. Además, en fuerte contraste con las sociedades arcaicas –en las que las prohibiciones y prescripciones dictan el reparto de los bienes disponibles, llegando a suprimir la elección individual y, por tanto, ocasiones para la rivalidad mimética y la competencia–, en la sociedad moderna prevalecería cada vez más la situación contraria, de disolución de prohibiciones y desritualización: “no solo no hay ya tabúes que prohíban a uno lo que está reservado para otro, sino que tampoco hay ritos de iniciación que preparen a los individuos para las pruebas inevitables de la vida en común” (Girard 1982: 328).

En este énfasis girardiano en la desprotección de los individuos en la sociedad moderna, subrayando el olvidado papel de prescripciones morales, ritos o prohibiciones contra la violencia, también se señala la indefensión infantil, que estaría acentuada en el mundo moderno. Por ejemplo, a través del modelo educativo que suprime los límites para procurar una supuesta espontaneidad del deseo, lo cual entrañaría efectos contraproducentes, como la sobreexposición al riesgo de *double bind*, que también sería típicamente moderna:

“En vez de advertir al niño que las conductas imitativas serán unas veces aplaudidas y fomentadas, y otras por el contrario desaconsejadas, y que no es posible prever los resultados (...), la educación moderna cree resolver todos los problemas promoviendo la espontaneidad natural del deseo, noción propiamente mitológica. (...) Suprimiendo todas las barreras a la “libertad” del deseo, la sociedad moderna (...) coloca siempre a los individuos, desde su más tierna infancia, en la situación más favorable para el *double bind* mimético. ¿Cómo podrá saber el niño, si nadie le dice una palabra, que toda su adaptación consiste en dos obligaciones contradictorias e igualmente rigurosas que es imposible clasificar objetivamente y de las que no se le cuestiona en ninguna parte? (...) Todavía hoy el problema sigue sin formularse, ni siquiera a nivel de las más altas instancias psicológicas y pedagógicas” (Girard 1982: 328-329) (10).

Girard tampoco obvia las altas cotas de orgullo que los hombres modernos exhibirían. No en vano se asentaría, entre otras cosas, sobre los grandes logros y descubrimientos científicos, técnicos, geográficos, económicos, industriales que, sin embargo, conviven con su irreductible debilidad:

“A medida que descubrimos las fuerzas desconocidas que forjan nuestro destino suponemos que por lo menos en parte se encuentran bajo nuestro control. Cada nuevo descubrimiento nos confiere nuevos poderes para manipular nuestro ambiente y a nuestros semejantes. (...) [Pero] los hombres no son

ahora más capaces de dominar sus propias relaciones que lo que lo fueron antes. Las formidables ambiciones y realizaciones del hombre moderno son, pues, en extremo frágiles; están a merced, no de la naturaleza o del destino, sino a merced de esas mismas ‘fuerzas impersonales’” (Girard 1997: 142).

La balanza girardiana en la evaluación de la modernidad parece inclinarse del lado de las consecuencias negativas, sobre todo, en lo que se refiere a la predominancia de la mediación interna y rivalitaria en las relaciones interpersonales y sociales. No obstante, esto no quiere decir que Girard no tome nota de los efectos positivos de este cambio sustancial, aunque nunca lo serían netamente. Es más, nos dice en primera persona: “en absoluto lamento estos cambios. La desaparición de las diferencias también tiene su lado positivo. Al fin y al cabo, el ser humano no está hecho para vivir en estratificaciones y jerarquías. Cuando el cristianismo habla de amor, se refiere precisamente al amor hacia todas las personas” (Groot 2008: 68). Un proyecto, el cristiano, que Girard dará por fracasado por ser hartamente difícil (aunque no de manera absoluta, ya que coincidiría con el “triumfo” del valor de la protección de las víctimas que, a su vez, tampoco estaría libre de perversión).

No sería fácil renunciar a la estabilidad proporcionada secularmente por los mecanismos sacrificiales y por la rigidez social, que sería la “paz del mundo”. Ante esto cabrían dos errores, que también se darían en el cristianismo. La postura integrista, conservadora o reaccionaria, que quisiera defender un orden, volver a los antiguos sacrificios, a jerarquías desfasadas, lo cual le parece a Girard absurdo (Girard 2007: 244). Y la postura progresista o de izquierdas, que piensa que todo tendrá solución cuando todo el mundo sea bueno, que querría fabricar un mundo nuevo y que ignora el papel de los ritos en la historia humana. En este último caso, además, no se tendría en cuenta la conflictividad mimética existente, olvidándose la realidad del conflicto que surgiría muchas veces por el amor (Groot 2008: 69). Y el pensador francés advierte que:

“Al perder de vista estos conflictos, surge la necesidad de crear chivos expiatorios, pues cuando las cosas no ocurren como se habían planeado, se busca la causa del fracaso en la mala voluntad de algunos individuos o grupos. El gran ejemplo es, por supuesto, la Unión Soviética, que solo pudo funcionar gracias a sus chivos expiatorios sociales, políticos, individuales y colectivos, y no sin ellos” (Groot 2008: 68).

También habría ejemplos más recientes, como la guerra de Irak. Bush necesitaba un enemigo pero se había revelado tan poco creíble que, en lugar de soldar los vínculos de la población americana, la guerra acentuó las divisiones internas (Girard 2010: 11).

Girard llama la atención acerca de cómo tantos conflictos se justifican siempre reclamando alguna pertenencia tradicional, étnica, religiosa o nacional, que nos haría pensar que estas están más vivas y virulentas que nunca mientras que, en la mayoría de los casos, sería lo contrario (Girard 2004b: 30). Afirma que “la agudeza de los conflictos no tiene nada que ver con la realidad de las diferencias... Es una reacción de miedo ante la evidencia de los fenómenos globales lo que hace a la gente apearse a características locales” (Girard 1996: 87). Así, paradójicamente, la debilidad -y no la fortaleza- de las pertenencias, históricamente estaría vinculada a la conflictividad, aunque se interprete lo contrario:

“La historia confirma, me parece, el análisis de Proust. La decadencia de la feudalidad exasperó los conflictos feudales. Después de la Reforma, cuando el ardor religioso se debilitó, las guerras religiosas se multiplican. A finales del s. XVIII, en Francia, la ‘reacción nobiliaria’, suscitada por el debilitamiento de la nobleza, contribuye al desencadenamiento de la Revolución. El momento paroxístico de los conflictos nacionales, la Primera Guerra mundial, anuncia el declive de los nacionalismos” (Girard 2004b: 33).

El judeocristianismo y su ideal de un universo sin frontera en el que nadie se sintiera amenazado por la rivalidad mimética, contrastarían también con los sistemas sacrificiales, de los que provendrían prohibiciones y ritos. Este ideal se habría llevado a cabo solamente en parte y Girard cree que es bueno, aunque también ambiguo (11).

Así pues, habría que pensar el mimetismo, en sus distintas concreciones y mediaciones, como bueno y malo a la vez. En particular, nuestras sociedades modernas, en continua crisis y transformación, se diferenciarían de todas las culturas de la historia al situarse, por primera vez:

“Del lado de la reciprocidad y de la identidad contra todas las diferencias. Frente a las jerarquías de las

religiones arcaicas y tradicionales, percibidas como injusticias, el modernismo imperante defiende audazmente la igualdad y la buena reciprocidad". Y, en este sentido, toda la filosofía de la diferencia no sería más que "una reacción reciente y parcial al dinamismo fundamental de la cultura occidental, muy anterior a las revoluciones francesa y americana" (Girard 2006: 29).

El autor de *El chivo expiatorio* diagnostica un comportamiento desequilibrado en las relaciones de reciprocidad en el ser humano en general, y en las sociedades modernas en particular: "Los hombres están hechos de tal forma, desgraciadamente, que la corrección de una injusticia va siempre acompañada del riesgo de caída en el exceso inverso. Es el mimetismo de los grupos el que desea eso. Las sociedades modernas se asemejan a enormes masas semi-líquidas en perpetuo movimiento" (Girard 1996: 53) (12).

Girard también apuesta por ver la contrapartida positiva, frente al continuo lamento por nuestra propensión a la violencia y en contraste con las sociedades arcaicas, incapaces de tolerar tan altas dosis de dificultades, tensiones y conflictos: "La fragilidad y la movilidad de nuestras relaciones son el fundamento indispensable, no solamente de lo peor de nuestra humanidad sino también de lo mejor. Si nuestras relaciones no pudieran desajustarse, tampoco podrían recomponerse. Para que el amor verdadero sea posible es necesario que el odio lo sea también" (Girard 2006: 29); "una sociedad sin crisis, enteramente estabilizada por la ausencia de violencia, no tiene posibilidad de historia" (Girard 2007: 244). Le parece justo añadir que, aunque las violencias recientes son las más terribles de la historia, no podemos apuntarlas todas en la cuenta de la modernidad. Reconoce que define "de manera negativa y pesimista" la mediación interna en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, en el que la precisa de manera histórica, aunque habría que "volver a hacer estos análisis en la dirección de una historicidad más radical" (Girard 2006: 127). En un trabajo anterior, *Critiques dans un souterrain*, también resaltaba la degradación de las relaciones humanas que tendrían curso en la sociedad moderna (Girard 1976: 60), donde la envidia, los celos y el odio triunfarían como los sentimientos típicamente modernos (Girard 1985: 64).

El pensador, ante el reproche por la ausencia de continuidad en sus trabajos en torno a la mediación externa e interna, dice que, en realidad, no deja de hablar de ella, aunque de otros modos. Sostiene que la expansión de la rivalidad y de la mediación interna es proporcional a la influencia del cristianismo, y que está en línea con el fin de las prohibiciones en la sociedad moderna y la crisis del mecanismo victimario y persecutorio de los chivos expiatorios (Girard 2006: 126-127). La gran vigencia de la rivalidad tampoco estaría desprovista de una cara constructiva. Así, las sociedades modernas y contemporáneas serían capaces de utilizar la concurrencia o la rivalidad mimética con fines económicos, un lujo que podríamos pagar en nuestro mundo ya que no solo sería "más violento que los otros, sino quizás también menos violento que los otros" (Girard 2001: 106). De hecho, el capitalismo sería, él mismo, de "esencia mimética", inconcebible en una sociedad fuertemente diferenciada (Girard 1976: 243). Sin embargo, a pesar de las implicaciones positivas de este contexto, sus efectos nunca serían unívocos, comportando también consecuencias indeseables:

"Nuestra sociedad es muy difícil de vivir porque favorece la rivalidad mimética pero las desventajas de esto son compensadas por otras ventajas. ¿Qué vale más las ventajas o las desventajas? No lo sé... Pero, si tenemos una economía fantástica que produce monstruosamente, es ciertamente porque podemos utilizar lo que hay de peor en el hombre: poner la rivalidad mimética hacia fines constructivos. Por otra parte, lo que hay de verdadero en la teoría liberal (Adam Smith, etc.) es el descubrimiento de que la concurrencia podría ser productiva. Pero es productiva en un marco moral extremadamente fuerte y a partir del momento en el que este marco moral deviene decadente los riesgos de violencia son cada vez más grandes" (Girard 2001: 106) (13).

5. Conclusión

Hemos expuesto diversos sentidos y ámbitos en los cuales habría repercutido la secularización sobrevenida en las sociedades modernas. Lo hemos hecho a través de la teoría mimética, según la cual, la desmitificación y la deslegitimación de los sacrificios, mitos y ritos religiosos que habrían enmascarado milenariamente los procesos victimarios de violencia colectiva, habría sido operada por el cristianismo. Las sociedades modernas, la mayor flexibilidad social, el espíritu revolucionario e igualitario, el universo social de las mediaciones internas, la subjetividad moderna... entroncarían, a juicio de Girard, en el mismo gran proceso histórico animado por la dinámica cristiana de crítica y descomposición de las sociedades

arcaicas y sus sacrificios victimarios.

No obstante, el propio fermento crítico y desmitificador cristiano no habría sido suficiente para librar al cristianismo histórico de sus propios chivos expiatorios. No solo el cristianismo, sino que tampoco la modernidad ilustrada habría estado exenta de contradicciones y ambigüedades. De manera que la descomposición del orden religioso en la modernidad no dinamita la continuidad histórica entre sociedades arcaicas y modernas, aunque haya enormes diferencias entre ellas:

“El mundo entero se encuentra frente a la violencia en una situación parecida a la de los grupos humanos más primitivos, solamente que en esta ocasión es *con conocimiento de causa*; no tenemos ya recursos sacrificiales ni malentendidos sagrados que aparten de nosotros esta violencia. Hemos llegado a un grado de conciencia y de responsabilidad nunca alcanzado por los hombres que nos han precedido” (Girard 1982: 296).

Y, sin embargo, en la modernidad, y tras ella, se ha seguido vertiendo sangre en los conflictos humanos, y cimentándose con ella las construcciones políticas, mostrando que la separación entre lo arcaico y lo moderno no es absoluta (Girard 1997: 230).

Notas

1. Girard llega a afirmar que el ateísmo moderno es una “invención cristiana” (Girard 2009: 27-28 y nota 1). Esta postura le situaría al lado de autores como M. Gauchet y, sin embargo, contrasta con una declaración anterior, aunque tampoco profundiza en ella: “Nuestro dios no es un tigre feroz sino un cordero sacrificial. Somos nosotros quienes lo transformamos en tigre por nuestra impotencia para prescindir de nuestros sostenes sacrificiales. El cristianismo no es la religión de la salida de lo religioso, como pensaba Marcel Gauchet. (...) Si tengo razón, estamos a punto de escapar de un cierto sentido religioso para entrar en otro, infinitamente más exigente, pues está privado de muletillas sacrificiales” (Girard 1996: 141). De nuevo el carácter poliédrico de lo religioso y la falta de concreción haría que ambas citas no fuesen necesaria y enteramente contradictorias, aún cuando parece clara su oposición.

2. Esto no impide que Girard afirme la superioridad real de Occidente, ligada a su secular potencia desmitificadora. Habría que negar, sin embargo, que esto se deba a un mérito excepcional, ya que sería de origen cristiano: “el hombre occidental se ha convertido en presa de una vanidad cultural de la que cada vez se tiene más conciencia, pero de la que tiene pena de deshacerse” (Girard 1996: 77). Por otro lado, reconoce elementos de crítica al sistema sacrificial y de desmitificación, aunque parciales, en otras tradiciones religiosas (Moreno 2011).

3. “No se puede tocar el sacrificio (...) sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio”. De una cita hecha por Radcliffe-Brown, recogida por Girard (1983: 159).

4. Girard cita el discurso de Ulises de la obra shakesperiana *Troilo y Cresida*. Este discurso, sobre la crisis de las diferencias, es una reflexión sobre el papel de la Diferencia en la empresa humana, “principio de todo orden natural y cultural”, condición de posibilidad de una jerarquía de sentido en un todo organizado: “Al igual, pues, que en la tragedia griega, o que en la religión primitiva, no es la diferencia, sino más bien su pérdida lo que ocasiona la confusión violenta”. Dicho de un modo más explícito: “allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia”, lo que explicaría el temor suscitado por los gemelos en las sociedades primitivas (Girard 1983: 58, 64).

5. Girard define el rito, en este sentido como “un comportamiento mimético de tipo no conflictivo, una mediación *externa*” (Girard 1990: 265-266).

6. Pueden verse los respectivos conceptos en Ramond 2005/2009. Estas nociones, según Girard, podrían complicarse hasta el infinito con distinciones secundarias, aunque en su teoría esta terminología no está

depurada en exceso y, de hecho, no concibe un término de mediación que estuviese acorde con un prototipo de relación armoniosa, salvo el tanteo, en *Achever Clausewitz*, del término de “mediación íntima”, alumbrado en la entrevista realizada por Benoît Chantre. Girard habla de “*mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto”, y de “*mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. (...) Aunque la lejanía geográfica pueda constituir un factor, la *distancia* entre el mediador y el sujeto es fundamentalmente espiritual” (Girard 1985: 15-16).

7. “La publicidad más hábil no intenta convencernos de que un producto es excelente sino de que es deseado por los *Otros*. La estructura triangular empapa los menores detalles de la existencia cotidiana. A medida que descendemos al infierno de la mediación recíproca, el proceso descrito por Cervantes se va haciendo cada vez más universal, más ridículo y más catastrófico” (Girard 1985: 96-97).

8. Girard pone como ejemplo de aspiración a la supremacía en una relación de imitación y rivalidad el caso de Nietzsche y Wagner, y sigue cuestionando la sociología de la literatura y el psicoanálisis: “El mediador, se nos dice, no es lo que realmente nos obsesiona” y, frente al triángulo mimético, opondría un supuesto yo narcisista. Ambos (sociología y psicoanálisis), dice Girard, “obran como pantallas entre nosotros, los intelectuales, y la verdad que más nos resistimos a enfrentar: *la demencia de un Nietzsche y de muchos otros tiene sus raíces en una experiencia que no es realmente ajena a ninguno de nosotros*” (Girard 1997: 91-92). Girard también había dicho antes que, en realidad, “el principio de mediación es menos aceptable que el psicoanálisis o que el análisis marxista porque es más radical. Se dirige al centro mismo de la motivación individual en el campo cultural, centro que estas metodologías evitan u ocultan artificiosamente”. Alude, además, a las perturbaciones mentales de Rousseau y de Hölderlin (Girard 1997: 90-91).

9. Esta “inquietud” que Tocqueville considera inherente a las democracias aparecería también en Stendhal: “Lo que revela Stendhal, es que con la Revolución todo el mundo ha pasado a la vanidad, es decir al deseo mimético. Estamos siempre siendo mirados y mirando. (...) La Revolución, es el nacimiento del mundo de Balzac, donde cada uno es el rival del otro. Hay aquí un descubrimiento profundo y que ha alimentado todo mi trabajo” (Girard 2008b: 17).

10. Continúa la cita: “Para que haya un *double bind* mimético en el sentido fuerte de la palabra, se necesita un sujeto incapaz de interpretar correctamente el doble imperativo que procede del otro en cuanto modelo - imítame- y en cuanto rival -no me imites” (Girard 1982: 328-329). Girard se extiende en páginas sucesivas acerca del *double bind* de Gregory Bateson y su teoría de la esquizofrenia y la teoría de la información, además de su pertinencia para las ciencias de la cultura.

11. “Podemos decir que las prohibiciones impiden atravesarlas [las fronteras] y que los ritos permiten atravesarlas en circunstancias excepcionales gracias a las víctimas. (...) Es un avance positivo en la medida en que los hombres son capaces de vivirlo, vivir esas relaciones sin rivalidad, aunque la ausencia de frontera puede significar también la guerra de todos contra todos en la medida en que no permite hacer esa distinción que separaba a los hombres cuando querían combatir ya que les unía para permitirles intercambiar cosas. Todo el sistema ritual de la existencia, toda la cultura tradicional queda en entredicho” (Martínez 2006: 27-28).

12. Aunque no la cita es inevitable recordar aquí y plantear coincidencias con la concepción de Bauman de la “modernidad líquida”.

13. Para una crítica más acerada del sistema capitalista desde presupuestos de la teología de la liberación, con concomitancias con la teoría mimética, puede verse Assmann 1991.

Bibliografía

Assmann, Hugo (ed.)

1991 *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José (Costa Rica), Ed. Dei.

Girard, René

1976 *Critiques dans un souterrain*. París, Grasset, L'Âge de l'homme.

1983 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.

1985 *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama.

1986 *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.

1990 *Shakespeare: les feux de l'envie*. París, Grasset.

1996 *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* Madrid, Encuentro.

1997 *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa.

2001 "Les Dix commandements: des interdits qui dévoilent le désir mimétique", en M. L. Martínez y J. Seknadje-Askénazi, *Violence et éducation: de la méconnaissance à l'action éclairée*. París, L'Harmattan: 101-119.

2002 *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama.

2002 *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. París, Grasset.

2004a *Los orígenes de la cultura*. Madrid, Trotta.

2004b "Les appartenances", en D. Mazzú (dir.), *Politiques de Caïn*. París, Desclée de Brouwer: 19-33.

2006 *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid, Caparrós.

2007 *Achever Clausewitz*. París, Carnets Nord.

2008a *Anorexie et désir mimétique*. París, L'Herne.

2008b *La conversion de l'art*. París, Carnets Nord.

2010 *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Buenos Aires, Katz.

2010 "Préface", en J. M. Oughourlian, *Psychopolitique*. París, François-Xavier de Guibert: 7-11.

Girard, René (y Gianni Vattimo)

2009 *Christianisme et modernité*. París, Flammarion.

Girard, René (y otros)

1982 *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca, Sígueme.

Groot, Geer

2008 "Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard", en G. Groot, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*. Madrid, Ed. Sequitur.

Martinez, Marie-Louise

2006 "Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martinez", *Anthropos* (Barcelona), nº 213: 16-34.

Moreno Fernández, Agustín

2011 "La violencia en las religiones según la teoría mimética de Girard", en C. Castilla (coord.), *El diálogo interreligioso*. Granada, Comares: 57-86.

2013 "Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard", *Éndoxa* (Madrid), vol. 32: 191-206.

<http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?id=bibliuned:Endoxa-2013-32-7075>

Pommier, René

2010 *René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare*. París, Kimé.

Ramond, Charles

2005/2009 *Le vocabulaire de René Girard*. París, Ellipses.