

¿EL HÉROE ES REALMENTE CULPABLE?
APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL DE RENÉ GIRARD.

PABLO ANDRÉS GUTIÉRREZ CASTRO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2012

¿EL HÉROE ES REALMENTE CULPABLE?
APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL DE RENÉ GIRARD.

PABLO ANDRÉS GUTIÉRREZ CASTRO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRIGIDO POR:
ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2012

A Nancy y a Orlando. ¡A quién más sino a ellos!

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a quien se ha manifestado desde siempre como guía y motor de mi vida, a mi Madre; a ella, que con su bello ejemplo, ha inculcado en mí el más sublime significado de fortaleza.

Al Negro, nuestro Negro, por lucir y enseñarme el rostro de la felicidad, de la sencillez, de la gratuidad, y en definitiva, el rostro de un irreprochable e inolvidable amor. Y más aún, a él, por decantarse, para siempre, como el justo modelo de mi actuar en cualquiera que sean las circunstancias que la vida me presente.

A la Mami, por custodiar, desde la insondable eternidad, nuestro azaroso trasegar por el mundo.

A mi viejo y a mi familia en general, por apoyarme cuando así se hizo preciso; a todos y cada uno de ellos, por alentar infatigablemente el desarrollo y la culminación de este proyecto.

A mis amigos, mis hermanos del alma, por su incondicional compañía y su muy entusiasta afecto.

A mi querida Lunis, por el cariño y por aparecer en mi vida cuando más la necesitaba.

A Roberto, por sus siempre esclarecedores aportes, por la paciencia, por el acompañamiento siempre afectuoso, y sobre todo, por encaminar a buen puerto este prolongado proyecto.

A veces nuestro destino semeja un árbol frutal en invierno. ¿Quién pensaría que esas ramas reverdecerán y florecerán? Mas esperamos que así sea, y sabemos que así será. J. W. Goethe.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. LA VERDAD DEL DESEO MIMÉTICO: A PROPÓSITO DEL DESEO TRIANGULAR	12
1.1. Acercamiento al deseo metafísico o sobre los alcances de la mediación interna.....	16
1.2. Rivalidad y apocalipsis.....	22
1.3. Conversión o de la exhortación a una decantación autocrítica.	27
2. DEL DESEO MIMÉTICO AL CHIVO EXPIATORIO	38
2.1. Introducción al ciclo de la violencia:.....	38
2.2. Sacrificio y rito, una pavorosa reconciliación.	45
2.3. El desconocimiento y la selección victimaria.	54
3. «... ESE OBSTÁCULO ÚLTIMO ANTES DE LA LAPIDACIÓN.»	59
3.1. La violencia y la verdad del Evangelio.....	59
3.2. La libertad, la resistencia.	70
CONCLUSIONES	75
BIBLIOGRAFÍA	81

**“Hemos opuesto la espada a la espada y hemos fundado la libertad.
La libertad ha surgido del seno de las tempestades. Este origen le es
común con el mundo, nacido del caos, y con el hombre que llora
desde su nacimiento”.**

(Saint - Just)

INTRODUCCIÓN

El hombre es una criatura que ha perdido parte de su instinto animal a cambio de obtener eso que se llama deseo. Saciadas sus necesidades naturales, los hombres desean intensamente, pero sin saber con certeza qué, pues carecen de un instinto que los guíe. No tienen deseo propio. Lo propio del deseo es que no sea propio.
(René Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 33).

Palabras iniciales:

Es de reconocer por nosotros, recientes estudiosos del pensamiento de René Girard, que muchos de los conceptos utilizados a lo largo de su obra no dejan de sorprender a propios y extraños por su aguda pretensión de abarcar explicativamente la totalidad. Girard, de manera típicamente filosófica, trabaja en la elaboración de conceptos claves que le permiten pensar la realidad de forma integral. Una realidad que, según su perspectiva, está llena de contradicciones y oposiciones no resolubles; o lo que es lo mismo, una totalidad de estricto orden paradójico compuesta por visos positivos y negativos.

El intento por señalar, no sólo los matices positivos, que son la mayoría, sino también lo nocivo de la realidad, ha llevado a Girard a pensar y vivir, sin temores, en lo negativo mismo de la dinámica existencial; atreviéndose a ver en el teatro de las relaciones humanas un complejo proceso surcado por el deseo, las rivalidades, el conflicto, el sacrificio de víctimas inocentes, y en general, la violencia.

Con esto en mente, el pensador francés, desde sus primeros años de circunstancial investigación literaria— que con el correr de los años y los estudios,

devendrá en una antropológica fundamental—, se ha encargado, como ya se mencionó, de elaborar ciertos conceptos que se adecuen a su pretensión intelectual respecto de la realidad, el orden cultural, y los actores que la componen. Entre sus nociones de mayor relevancia nos encontraremos, en principio, con la categoría de deseo mimético, que por lo demás, aquí pretenderemos interpretar y desenmascarar. Nos ocuparemos de dicho deseo en cuanto a sus formas y matices, mostrando de qué manera el mecanismo del deseo mimético se decanta como un proceso dinámico vacilante entre mimesis positivas y mimesis negativas, a partir del cual se va forjando la idiosincrasia del sujeto, y posteriormente se torna en la base de todo un mecanismo que, a la luz de la historia, ha dejado víctimas como no hemos imaginado.

Con este objetivo claro, hemos de seguir a Girard en lo que se estimó como una suerte de deconstrucción del deseo humano y del mecanismo que a su paso se genera. Un proceso crítico, que en palabras de Alejandro Llano se ponderará como “un cuestionamiento radical del orden del mundo y del lenguaje que se da por sabido en una determinada tradición”¹.

Así pues, y con lo anterior en mente, parecerá lícito preguntarnos ¿Cuál fue el camino que Girard siguió para acceder al deseo? y ¿Cuáles han sido, desde entonces, sus hallazgos en referencia al mismo? Pues bien, la respuesta a la primera de ellas, que con el tiempo nos llevará a la segunda, la encontraremos en primera instancia en la literatura; posteriormente en los textos que él mismo define como míticos y, por sobre todas las cosas, en el mensaje bíblico.

Con su objetivo claro, Girard ha de adentrarse críticamente en los laberintos del mundo literario restringiéndose al campo específico de lo que él llamará los grandes novelistas o genios novelescos— que en principio, para él, no serán sino

¹ LLANO, Alejandro. Deseo, violencia, sacrificio el secreto del mito según René Girard. España: Universidad de Navarra, 2004. p. 23.

unos muy pocos y de un grupo muy selecto—. Escritores todos, y verdaderos genios literarios tales como: Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostoievski, Proust, y más adelante Shakespeare, maestro trágico de nuestros azarosos tiempos, a través de los cuales se hace plausible revelar la insufrible fragilidad de la condición humana y su destino, dentro del marco de sus relaciones y conflictos. En palabras de Girard,

Mi teoría del deseo mimético procede de textos literarios (...). Sin embargo, esta teoría no fue elaborada en el vacío; su elaboración fue literaria en el sentido de que, por lo menos que yo sepa, los únicos textos que alguna vez descubrieron el deseo mimético y exploraron algunas de sus consecuencias son textos literarios. No estoy hablando aquí de todos los textos literarios, de la literatura *per se*, sino que me refiero a un grupo relativamente pequeño de obras. En esas obras las relaciones humanas se ajustan al complejo proceso de estrategias y conflictos, de malentendidos y alucinaciones, que derivan de la naturaleza mimética del deseo humano. Implícitamente y a veces explícitamente, esas obras revelan las leyes del deseo mimético².

En efecto, nuestro pensador ha de situar la fuerza inicial de su hipótesis sobre el deseo y las leyes que lo rigen, basándose en una perspectiva literaria (en sus inicios), pues solamente allí, estará convencido de encontrar una gran riqueza de datos y un vasto campo de comprensión sobre una fenomenología del deseo humano que pretende realizar.

Se trata entonces de una comprensión existencial que le permitirá precisar su teoría, derivándola de ciertos casos específicos que obstinados en representar las intrincadas vicisitudes humanas, se esmerarán en elaborar una memoria afectiva o conciencia crítica sobre los mecanismos miméticos que atañen prácticamente a todo ser humano.

Así pues, el pensador francés descubrirá de manera acertada a través de la literatura, que arquetípicamente el conjunto de las relaciones entre personajes

² GIRARD, René. Literatura, mimesis y antropología. Barcelona: Editorial Gedisa, 1984. p. 9.

novelescos —así como de personajes existencialmente concretos— tendrán como punto de formación y despliegue, el deseo. Un deseo que en adelante será mimético, destinado a difundir un dinamismo relacional entre los múltiples actores de una obra novelesca, como dentro de una sociedad ya establecida; un deseo usurpado y con pretensiones nunca antes descubiertas, o lo que en palabras de Girard es: “[Un] deseo [que] no puede ser definido ni por su objeto, ni por cualquier disposición del sujeto. [Pues] el hombre es la criatura que no sabe lo que desea, y se vuelve hacia el otro a fin de decidirse. Nosotros deseamos lo que otros desean, porque imitamos sus deseos”³.

En las antípodas de las tradicionales concepciones sobre el deseo a partir de la modernidad ilustrada, Girard considerará la posibilidad de interpretar la génesis del deseo a la luz de la imitación, antes que desde la óptica de la pretendida autonomía y voluntad individual⁴. En otras palabras, no aspirará a cargar el deseo con el dogmático carácter de unicidad y espontaneidad que tradicionalmente llenaba de contenido y complementaba la noción de sujeto; sino más bien, querrá determinar cómo todo deseo, de aquí en más, será un deseo mimético, un deseo que nos ha conducido a lo largo de la historia a cometer incomparables atrocidades, como también excelsas obras. Del mismo modo, tendrá la pretensión de explicar el deseo en tanto que deseo copiado y dinámico, movilizado a partir de la imitación entre apetitos, medios sociales e incidencias individuales, siendo a su vez constituyente de un fresco concepto de sujeto. Un sujeto, ahora, constituido por múltiples interacciones con los otros y en proceso de tomar conciencia de su radical y errónea afirmación de sí.

³ ASSMAN, Hugo. Citando a René Girard en *Sobre ídolos y sacrificios René Girard con teólogos de la liberación*, Ed. Departamento Ecuménico Ediciones, San José, Costa Rica, 1991, p. 115.

⁴ Una autonomía descrita como la capacidad de autodeterminación de cada sujeto, movido únicamente por su propia voluntad, y sin ningún tipo de coerción externa que tenga influjo sobre su decisión y su proceder. A este respecto, podríamos hacer referencia a Emmanuel Kant, cabeza muy visible del mundo moderno, para quién el principio de autonomía, principio base de toda la modernidad, reza de la siguiente manera: “La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer).” KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 131.

1. LA VERDAD DEL DESEO MIMÉTICO: A PROPÓSITO DEL DESEO TRIANGULAR

Ahora bien, antes de avanzar en el tema del sujeto en cuanto tal, es preciso seguir analizando la tesis sobre el deseo, su génesis e implicaciones. El deseo, para René Girard, nunca será espontáneo, autónomo, ni mucho menos innato, simplemente se tratará de un deseo copiado o imitado de otro. De un otro modelador de deseos, quién paulatinamente podrá no sólo actuar como modelo, sino también como mediador; es decir, como barrera entre el objeto que aparentemente se desea y el sujeto que desea, desentramando así, una relación estrictamente triangular.

Así las cosas, las relaciones humanas no dejarán de moverse dentro del marco triangular del deseo en el que participan sujeto, modelo y “objeto”, con la salvedad que, mientras el objeto puede variar esporádicamente, el modelo o mediador generalmente se mantendrá, conservando así, la figura triangular que con el tiempo fortalecerá la pasión del deseo mismo. Estamos ante un deseo triangular que se dará a la manera de un proceso tan fundamental y original, que se considerará en innumerables circunstancias como un deseo voluntario y autónomo, pero que realmente no lo es; tratándose pues, de un deseo según el otro, o mediado por el otro, antes que de un deseo según uno mismo.

Ahora bien, las relaciones mediadas y representadas por medio del deseo triangular, no son todas iguales, la mayoría podrían ser subordinadas a dos tipos de mediación principales a partir de las cuales se asientan leyes de la relacionalidad y de la subjetividad humana. Estas dos influyentes categorías serán denominadas por Girard como: Mediación externa y Mediación interna.

Tanto la una como la otra se decantarán según la mayor o menor distancia entre el sujeto deseante y su modelo (o mediador). No obstante, y antes de continuar, es de precisar que la distancia de la que aquí pretendemos hablar, no está referida únicamente a nociones espaciales, ni temporales, sino que por el contrario, además de eso, obedece a un dominio espiritual, es decir, a un dominio quizá social, intelectual, y por qué no, emocional.

Cuando la distancia entre modelo y protagonista parece insoslayable, y se cree imposible la convergencia de los dos mundos, estamos hablando de la mediación externa. Y si por el contrario, la distancia entre aquellos personajes se reduce significativamente, de manera que se concrete el cruce y el contacto entre las dos esferas, estamos hablando entonces, de la mediación interna.

En la primera de las mediaciones (la externa) la línea imaginaria o real que separa el mundo del sujeto deseante del mundo de su modelo, se presenta demasiado fuerte y maciza como para ser abolida, haciendo parecer que los dos mundos son diametralmente distintos, y muy lejanos. Sin embargo, es en este lugar de la mediación donde el modelo no hará otra cosa que designar el o los objetos generales de deseo del sujeto, otorgándoles un valor especial y mucho mayor del que realmente poseen, suscitando así, que el impulso hacia el objeto, por parte del sujeto, se declare en la mayoría de las veces, como un abierto impulso hacia el mediador mismo, o si se quiere, como un verdadero grito de admiración hacia el modelo que se pretende imitar.

No obstante, el hecho de que el sujeto, guiado por la admiración, confiese abiertamente el influjo del modelo sobre sus deseos, no significa que la distancia manifiesta entre ellos se haga menor y permita el entrecruzamiento de sus caminos. Por el contrario, la afanosa búsqueda del sujeto no tendrá reparos, ni mucho menos considerará un obstáculo de la misma a su modelo, siendo así, que se esforzará tenazmente en su proceso mimético— manifiestamente abierto—,

realizando, o por lo menos creyendo hacerlo, todo lo que aquél (el modelo) hace o hizo, teniendo en mente que de ejecutarlo de manera idónea, alcanzará la figura de su muy ansiado guía. Con esto en mente, Gabriel Andrade dirá que: “La mediación externa es la estructura del deseo triangular en la cual los personajes desean a través de otros, pero los mediadores, o bien se encuentran ausentes, o bien forman parte de un mundo que está totalmente alejado del sujeto”⁵.

Aquí, sujeto y modelo no verán marcada su relación por el odio, ni por la rivalidad, aún, pues el respeto y la avenencia suscitada del uno hacia el otro todavía es demasiado contundente como para ser alterada. Claro ejemplo de esta mediación, será para nuestro pensador, el triángulo relacional establecido entre Don Quijote, Amadís de Gaula y su “objeto” de deseo (el ideal de la caballería andante), así como la relación dispuesta entre Don Quijote y su fiel acompañante Sancho Panza.

Don Quijote y Sancho están siempre físicamente próximos entre sí pero la distancia social e intelectual que los separa permanece insalvable. Nunca desea el criado lo que desea su amo. Sancho codicia (...) los restantes objetos que Don Quijote le cede sin pesar. Así pues, la mediación de Sancho [igual a la de Don Quijote] es una mediación externa. No es posible ninguna rivalidad con el mediador. Entre dos camaradas, la armonía jamás se ve seriamente turbada⁶.

Pero, tal cual se comporta la realidad, las relaciones también se tornan paradójicas y contradictorias, no todas ellas se conducen según la concordia, por el contrario, una vez la brecha entre sujeto deseante y modelo se aminora drásticamente, la situación se transfigura de manera radical. La lejanía que caracterizaba la primera de las mediaciones deja de ser crucial, pues ahora, la relación triangular es franqueada por los síntomas de la proximidad. Los mundos

⁵ ANDRADE, Gabriel. La crítica literaria de René Girard. Mérida, Venezuela: Universidad Del Zulia Ediciones Del Vice Rectorado Académico, 2007. p. 26.

⁶ GIRARD, René. Mentira Romántica y verdad novelesca. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985. pp. 15 - 16.

pretendidamente distantes, empiezan a converger súbitamente fertilizando el campo de las relaciones humanas con las semillas de la rivalidad, el engaño, y el conflicto. Estamos ahora en la otra cara de la moneda, en la nefasta y muchas veces censurable mediación interna. “El discípulo, fascinado por su modelo, [empieza a ver] en el obstáculo mecánico que este último le opone la prueba de una voluntad perversa respecto a él (...). El sujeto está persuadido de que su modelo se considera demasiado superior a él para aceptarlo como discípulo”⁷.

En las riberas de esta mediación, sujeto y modelo, hasta ahora relacionados por mor de la admiración de uno hacia el otro, emprenden un camino a través del cual sus oscuras miradas son gobernadas por el odio y la rivalidad. El asombro idolátrico, pero armonioso, que el sujeto de la mediación externa exhibía frente a su lejano modelo, se ha perdido por completo. Aquél que preconizaba la grandilocuencia de su modelo, y afirmaba su actitud mimética frente a éste, en adelante pretenderá encubrir la presencia del mismo, además del origen de su propio deseo, pues en lo profundo de su ser descubre que su impulso no está dirigido hacia el objeto, sino hacia su propio modelo.

Ahora, producto de su íntima revelación, el sujeto verá en el modelo un riguroso obstáculo que abiertamente ha de deplorar, y secretamente admirar. El sujeto recriminará al mediador el hecho de recuperar el interés por el objeto de deseo, que él mismo alguna vez le había insinuado. “Así pues, el sujeto experimenta por este modelo un sentimiento desgarrador formado por la unión de dos contrarios, la veneración más sumisa y el rencor más intenso”⁸. Dos sentimientos que empiezan a manifestarse como elementos constitutivos de una relación, ahora, demasiado turbia.

⁷ Ibíd., p. 16 – 17.

⁸ Ibíd., p.17.

Amores, odios, celos y envidias, constituirán el sustrato de un juego infernal, que por lo demás, denotará las consecuencias de la tendencia constante a tomar prestado el deseo ajeno, o mejor aún, la tendencia a desear el ser del otro.

1.1. Acercamiento al deseo metafísico o sobre los alcances de la mediación interna.

“El deseo según el *Otro* siempre es el deseo de ser *Otro*. (...) El objeto sagrado se ha acercado; parece al alcance de la mano; subsiste un único obstáculo entre el sujeto y el objeto: es el propio mediador”⁹.

De la misma forma como los héroes novelescos tienden a tomar partido del deseo ajeno, así mismo los sujetos concretos tienden a tomar prestado el deseo de su prójimo. Con avidez, héroes y sujetos se lanzan en una búsqueda constante de la aprobación o prohibición de su modelo, pues sólo allí encontrarán una leve satisfacción sobre el rumbo de su empresa.

El sujeto en su intenso desear genera una substancial dependencia frente a su modelo, pues inseguro de su acción, considera imposible pensar en un mundo sin los demás; en un mundo sin la repulsión y la complacencia de sus congéneres. Esta subordinación del deseo empieza a decantarse como una señal de falencia o como una suerte de quiebre en la personalidad ya devastada del sujeto; un sujeto, que delirante en su profundo anhelo, presenta síntomas de la más sombría codicia y se imagina ya no una satisfactoria consecución de un determinado objeto, sino la absorción esencial de su hasta ahora venerado modelo. Se concibe a sí mismo como parte fundamental de una síntesis entre él y su adorado mediador, en la que el objeto de deseo sólo es una excusa o un medio para alcanzar su verdadero fin.

⁹ *Ibíd.*, pp. 79-81.

En este orden de ideas, y fruto de la más intensa mediación, el objeto material empieza a perder su valor real, pues a los ojos del sujeto, lo ahora relevante será su deseo de apropiación ontológica. En otras palabras, su búsqueda no será movida por algo de composición material, sino de orden trascendental, a partir de lo cual aspira a un estado de culmen y satisfacción de ser; siendo así, que el deseo objetual de la relación triangular pierde total relevancia, para dar lugar a un deseo de lo esencial que se intentará satisfacer a cualquier precio. G. Andrade lo señalará de la siguiente forma: “[El sujeto deseante] busca algo que está fuera de él. Se esfuerza desesperadamente en encontrarlo, deseando ser todo lo que nunca ha sido en su vida. Otorga importancia excesiva a hechos y detalles sin trascendencia, precisamente porque llega a creer que, consiguiéndolos, logrará saciar su sed ontológica”¹⁰.

A medida que la mediación interna lo exige, el deseo más profundo se va revelando como un deseo metafísico de ser otro; es decir, un deseo a partir del cual se curarán todas las carencias del propio ser y se esperará que, en la apropiación del objeto o del modelo deseado, se produzca una metamorfosis radical en todos los aspectos tanto esenciales como existenciales del individuo deseante. No obstante, y aunque el fervor puesto en dicho deseo sea tan real como el que lo genera, la consecución del mismo resultará física y metafísicamente imposible, pues por mucho que se ambicione conquistar el ser del otro, el otro siempre será otro, y el sujeto siempre será el sujeto.

La legitimidad de este último principio desnudará la verdad de la fantástica pretensión metafísica, generando en el sujeto un profundo sentimiento de decepción e insatisfacción existencial. En soledad, el sujeto descubrirá la falsedad de la promesa de su anhelo, pero lejos de abandonar y renegar de su absurda empresa, no estará convencido nunca de su error, pues considerará que la raíz de

¹⁰ ANDRADE, La crítica literaria de René Girard. Op. cit., p. 35.

su fracaso sólo puede estar en los otros. Así, su deseo de trascenderse a sí mismo no quedará saciado y su camino tendrá que continuar. “El amo está entregado a la desilusión y el tedio. Oyéndolo, se diría que acepta la absurdidad del deseo metafísico. Pero no ha renunciado a todos los deseos. Sólo ha renunciado a aquellos deseos de los que la experiencia demuestra que defrauden su espera”¹¹.

Insatisfecho, pero no derrotado, el sujeto deseante, lejos de considerarse responsable de sus caídas, se aferrará a la idea de que el otro, ese modelo de su deseo, es el único culpable. Considera sin reparo alguno, que tras sus constantes tropiezos cabe la conspiración de un mediador despreciable. Ahora, el mundo se vuelve un lugar hostil y muy difícil de habitar; todos cuantos a su paso han intervenido en su periplo imitativo, son seres infames. Villanos todos, porque de él no apreciarán nada; todos estarán contra él; todos, insolentes personajes no harán de él otra cosa que el objeto de sus picardías. Todos sin excepción, renegarán de él y lo rechazarán sin compasión, pues según él cree, todos en su estatus casi divino, tendrán aquello que él esencialmente carece. Este aspecto se verá reflejado en el hombre del subsuelo dostoyevskiano de la siguiente manera:

Era un tormento horrible, una incesante e intolerable humillación provocada por la idea, rayana en continua y patente sensación, de que a los ojos de toda esa gente de la alta sociedad yo no era más que una mosca, una mosca odiosa y obscena, más inteligente, más noble y mejor educada que todos ellos (...), pero una mosca que una y otra vez se apartaba para dejarles paso, humillada y encarnecida de todos. De dónde procedía ese tormento (...) es algo que no sé. Pero lo que sí sé es que me sentía arrastrado hacia allí en toda posible ocasión¹².

Amor y odio irrumpen de nuevo en escena pero de la manera más innoble, pues por efectos de la mediación interna, lo que con anterioridad denominamos un

¹¹ GIRARD, Mentira Romántica y verdad novelesca. Op. cit., p.150.

¹² DOSTOYEVSKY, Fiódor Mijáilovich. Apuntes del subsuelo. Madrid: Alianza Editorial, 2003. p. 69.

juego infernal, ahora pasa a ser una acción perversa¹³. Una acción cada vez más febril e inquieta a través de la cual el sujeto vive, admira, y a la vez repudia obstinadamente la presencia del mediador.

La fuerza del deseo mimético, ahora metafísico, paulatinamente más potente, va haciendo de la mediación interna un infierno cada vez más tortuoso en el que el sujeto deseante se vuelve un ser desdichado y maldito. Un ser miserable que descubre la verdad de su deseo y el fracaso eterno de su empresa, pero que en el proceso se niega a aceptarlo como un hecho.

Se trata de un enfermo ontológico, que en el infinito fracaso de su búsqueda no deja de perseverar en ella, pues cree desequilibradamente, por otro lado, que su anhelo se verá realizado a través de todo el odio y el dolor que pueda tolerar. Lejos de abandonar sus objetivos, se esmerará aún más en seguir el camino de su infortunio, ya que considerará la vía del sufrimiento y de la frustración, como su camino al éxito. De acuerdo con Girard,

Un hombre sale en busca de un tesoro oculto, según cree, bajo una piedra. Levanta, una tras otra, un gran número de piedras pero no encuentra nada. Se cansa de esta vana empresa pero no quiere renunciar a ella pues el tesoro es demasiado precioso. Por consiguiente, el hombre comenzará a buscar una piedra demasiado pesada para ser levantada; y en esa piedra depositará toda su esperanza hasta desperdiciar con ella todas sus fuerzas restantes¹⁴.

En su eterna búsqueda, nuestro mórbido personaje no dudará en ofrecer objetos de deseo a un mediador infranqueable, a un mediador hecho divinidad con el cual batirse en combate para siempre perder y de la forma más infame, pues sólo así juzgará que sus esfuerzos estarán exitosamente orientados. De lo contrario, es

¹³ En este sentido, para Per Bjørnar Grande: “El deseo es la fuerza generativa detrás de la violencia, la serpiente que convierte amigos y amantes en rivales.” GRANDE, Per Bjørnar. *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2009. p. 86. “Desire is the generative force behind the violence, the snake that turns friends and lovers into rivals”.

¹⁴ GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op. cit., p. 160.

decir, “si no sufre, si no asiste a encuentros dolorosos con sus mediadores, su meta [será] demasiado fácil y, por ende, [totalmente] estéril”¹⁵.

En ese sentido, y tal como en una representación dramática de extravagantes escenas masoquistas, el sujeto pretende actuar de manera que su personificación sea la de una víctima afligida que goza en su martirio; una víctima que llevando a todos los niveles de su existir el masoquismo que lo corroe, disfruta y hace de su dolor el medio para la consecución de su objetivo final, es decir, la apropiación del ser divino del otro¹⁶. Pero esta no es su única salida. Su historia podría dar un giro inesperado. Inconforme todavía por los resultados de su búsqueda, puede ser que dé punto final a su auto-flagelo y a su sufriente carrera, optando por dejar de lado su complacencia en el dolor propio, para encontrarla ahora, en el dolor de los demás, en el dolor que es capaz de infligirles. De una ya develada personalidad masoquista, el sujeto quiere y puede actuar bajo las distintas formas de lo que comúnmente se denomina como sadismo. “Cansado de jugar el papel de mártir, el sujeto deseante decide hacerse verdugo (...). [Mientras] el masoquista interpretaba su propio papel y mimaba su propio deseo; el sádico, por su parte, interpreta el papel del mediador”¹⁷.

En efecto, todos cuanto son víctimas del deseo metafísico pretenden apropiarse del ser del mediador, imitándolo; el sádico, por su parte, también imita, pero de una forma que bien podríamos tratar como especializada. Es decir que, en su proceso mimético, el sujeto devenido en sádico, imprime el máximo de sus esfuerzos para copiar a su divinizado mediador en lo que considera éste tiene de característico: la persecución, muchas veces brutal y siempre violenta, a uno o varios sujetos deseantes.

¹⁵ ANDRADE, La crítica literaria de René Girard. Op. cit., p. 49.

¹⁶ En ese sentido, dirá Girard que “después de haber transformado los modelos en obstáculos, el deseo mimético transforma los obstáculos en modelos.” GIRARD, René. El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Traducción de Alfonso Ortiz. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 366.

¹⁷ GIRARD, Mentira Romántica y verdad novelesca. Op. cit., p. 167.

El sádico se lanza a la búsqueda de ciertos individuos para los cuales él pueda ejercer las veces de mediador y de obstáculo, y en la interpretación de su nuevo papel, de aparente mediador, espera que lo que en su fantasía violenta se consume, de igual forma se cumpla en su realidad concreta¹⁸.

Señales de sadismo y de masoquismo en el sujeto deseante, son muestras claras de una imitación cada vez más retorcida; son actitudes que indican cuan profundo es el problema de un deseo exacerbado, que guiado constantemente entre la abominación y la admiración, erosiona la existencia de los sujetos involucrados. Masoquismo y sadismo en igual medida, demuestran la desventura del mal metafísico, pues inmersos en ese deseo, es decir, en el deseo siempre de ser otro, siguen ponderando la verdad de la desdichada búsqueda y la carencia esencial del sujeto siempre deseante.

En suma, a nuestros ojos empiezan a manifestarse ya los elementos fundamentales del abrumador circuito del deseo mimético, que llevado a sus últimas consecuencias, denota la aberrante situación de un sujeto fatídicamente movido por su más profundo anhelo de trascenderse a cualquier precio; ya sea a costa de sí mismo, ya sea a costa de los demás, pero siempre sumido en la más patética de las frustraciones.

¹⁸ Cfr. FLEMING, Chris. René Girard. UK: Polity Press Ltd, 2004. p. 28.

1.2. Rivalidad y apocalipsis.

“En el episodio de los demonios de Gerasa (...) un hombre solitario vive entre las tumbas. El espíritu inmundo que le habita es exorcizado por Cristo. El espíritu da su nombre (...) Legión, es a un tiempo único y múltiple y pide refugiarse en una pira de cerdos. En cuanto se le otorga el permiso, estos animales se precipitan al mar y se ahogan todos”¹⁹.

El deseo mimético, triangular en sus inicios, se ha convertido ahora en un deseo metafísico. Un deseo delirante en el que los objetos de aparente codicia quedan relegados de valor positivo, y que llevado a sus últimas consecuencias, desgasta y corroe la personalidad del sujeto a partir de ciertas formas retorcidas de una mimesis con intereses ontológicos de apropiación.

Aún movido por la conjunción entre pasiones diametralmente opuestas hacia la figura de su modelo – obstáculo, el sujeto deseante, ya perturbado, le manifiesta a las claras su repulsión a la vez que su veneración, destacando entre él y su rival, los signos de una relación caracterizada por la ambigüedad y por su decidida voluntad de ser otro. Así, por ejemplo, el hombre del subsuelo dostoyevskiano unas veces repudia e insulta la mediocridad y falta de genio de su mundo— de sus modelos, que para este momento ya vienen a ser todos—, para en otro instante no muy lejano, admirarlo profundamente y anhelar con avidez ser parte de ello. En palabras del turbado hombre del subsuelo,

¡Dios mío, ésta no es mi clase de gente! – me decía-. ¡Y qué papel tan grotesco estoy haciendo ante ellos! (...). Estos imbéciles se creen que me honran con que me sienten a su mesa; y no comprenden que soy yo, yo, quién les honra a ellos y no ellos a mí (...). Ustedes, señores, se alegrarían de que me fuera. Pero no me voy ni a la de tres. Aquí me quedo esperando de propósito hasta el final, sentado y bebiendo, para demostrarles que todos ustedes me importan un pepino (...). Traté sólo de no mirar a ninguno de ellos; adopté una actitud independiente y esperé con impaciencia a que ellos

¹⁹ GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op.cit., p. 260.

fueran los primeros en hablarme. Pero, ¡ay!, no me hablaron. ¡Y cuánto, cuánto hubiese querido en ese momento reconciliarme con ellos!²⁰

Lo que pudo comenzar como una admiración sana, tal como la manifiesta entre el ingenioso Hidalgo de La Mancha y su modelo de caballería, Amadís, por efectos de la mediación interna y la fuerza del deseo mal encaminado, se transforma en una obsesión cada vez más enfermiza. A medida que la cercanía entre sujeto y modelo aumenta, se exige del deseo un cambio radical en el que su objetivo deja lo material para apuntar a lo esencial. Ahora se asigna a cada mediador rasgos divinos a partir de los cuales se precisa adorarlos hasta llegar al trastorno mismo de la personalidad.

Idolatrando modelos cada vez más triviales, el paranoico y deteriorado sujeto aferra sus ideales ontológicos a una persistencia cada vez más constante²¹. Se afianza en la idea de una posible apropiación del ser del otro para llenar sus propios y gigantescos vacíos. Pero, en tanto la fascinación por el otro divinizado se incrementa vertiginosamente, así mismo advierte lo artificioso de su perturbado deseo, sintiendo a carne viva la insatisfacción de una imposible empresa que pretende llevar a cabo sin importar ni mirar a quién. Cualquiera puede ser su modelo; todos pueden ser sus rivales tanto en acto como en potencia, pues su insaciable sed metafísica se lo demanda con intensidad cada vez mayor.

En este marco, la cercanía desencadenada por la mediación interna se hace cada vez más poderosa y sus consecuencias más nefastas. Los estragos más oscuros de la mediación, es decir, las rivalidades miméticas exasperadas, salen a la luz, pues ya cualquiera puede convertirse en mediador-obstáculo de otro, sin siquiera tomar consciencia de ello. Así, en el punto en que la mediación se caracteriza por

²⁰DOSTOYEVSKY, Op.cit., pp. 91-94.

²¹ Al respecto Girard esgrime que: "Los hombres se vanaglorian de haber rechazado las antiguas supersticiones pero están a punto de hundirse en el subsuelo, en este subterráneo en el que triunfan unas ilusiones cada vez más groseras." GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op.cit., p. 61.

su proximidad, la enfermedad ontológica corroe el cuerpo a la vez que el espíritu de los sujetos que como el hombre del subsuelo anhelan obsesivamente. El deseo mimético, en estos términos, vendrá acompañado siempre por un pedido de rivalidad frenética.

En el universo de la mediación, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar. Mediador sin saberlo, es posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta. Así pues, se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo. Lo que en un principio sólo era quizá para él un mero capricho se convertirá en una pasión violenta²².

En cuanto la mediación se hace más intensa, y ya cualquiera puede ser un posible mediador, a su vez, este mediador puede optar por tomar la misma posición del sujeto que copia su propio deseo. A medida que todos pueden ser mediadores, las relaciones entre sujetos y mediadores se vuelven todas ambivalentes, pues unos y otros empiezan a coincidir indiscriminadamente en los mismos objetos de deseo, convirtiéndolos así en rivales²³.

De este modo, el deseo se duplica; los rivales lo comparten y lo anhelan indistintamente uno por medio del otro hasta incitar una lucha en la que cada cual, imitándose sin prorrogas, pretende afirmar la precedencia y la autoridad de su deseo. “Cada cual ve en el otro un perseguidor atrozmente cruel. Todas las relaciones [se tornan] simétricas; la pareja se creía separada por un abismo

²² *Ibíd.*, p. 93.

²³ Uno de los más notorios efectos de este fenómeno en nuestros azarosos tiempos, es el de la moda. La moda, como señala Mauricio Burbano, “no es otra cosa que conservar *un porvenir al deseo*. El sujeto está dispuesto a condenar los objetos ya poseídos, y deja esos ídolos de ayer para ir en pos de nuevos ídolos. La moda triunfa porque promete algo diferente, y como todos pretenden hacer algo diferente, terminan por identificarse. Entonces, si deciden abandonar la moda, es también por una cuestión de moda.” BURBANO, Mauricio. *Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía, 2003. p. 45. [Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía]. Disponible en: <http://especiales.universia.net.co/tesis-de-grado/view-document-details/documento-858.html> (citado el 28 de septiembre de 2010).

insondable pero no se puede decir de uno nada que no sea igualmente cierto, del otro”²⁴.

En ese engranaje perverso, los dos elementos, sujeto y modelo, parecen volverse uno. Se tornan, como el mimo y el simulado, dobles y reflejos el uno del otro. “Al final, el sujeto se convierte en modelo de su modelo, y el imitado se transforma en imitador de su imitador”²⁵. Sujeto y modelo, ahora dobles miméticos, en su atormentado plagio mutuo, entran en una contienda demoniaca a partir de la cual simetría y reciprocidad se esparcen como un virus a todo nivel.

Definitivamente, ya no importa el valor del objeto, ni siquiera la intención de poseerlo, pues lo apreciable de la reciprocidad según lo conciben los contendientes, no es poseerlo, sino evitar a destajo que el rival lo posea. Los antagonistas, mediadores el uno del otro, se adhieren de manera automática al juego estéril del conflicto en el que los resultados del mismo no pasan por el bienestar, sino por el sufrimiento y el desgaste de los otros.

Ahora que la mediación interna empieza a mostrar el peor de sus rostros, lo que Girard denomina como doble mediación, y que todos aspiran a llenar sus vacíos ontológicos a costa de los demás, el deseo metafísico reina, más que nunca, sobre todos sus esclavos. La doble mediación, que no puede ser vivida por menos de dos, se propaga pestilente hasta esparcir la enfermedad al conjunto total de la colectividad. Según apunta Girard, “la rivalidad de los deseos no sólo tiende a exasperarse, sino que, al hacerlo, se expande por los alrededores, se transmite a unos terceros tan ávidos de falsa infinitud como nosotros”²⁶.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ GIRARD, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha.* Traducción de José Luis San Miguel de Pablos. Madrid: Editorial Trota, 2006. p. 15.

²⁶ GIRARD, René. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Barcelona: Editorial Anagrama, 2002. p. 28.

Deslumbrados los unos por los otros, por su mutua y etérea presencia, algunos se pierden en su alucinación y renuncian a sí mismos. Se alienan de tal manera que se funden en una lucha contra todos y contra el mundo, en la que la dispersión colectiva de deseos engendra adversos mediadores, tantos como granos de arena hay en las orillas del mar.

En este mundo de rasgos apocalípticos, el sujeto, entregado por completo a los espejismos del deseo metafísico, se deteriora cada vez más en las trágicas circunstancias de sus relaciones hasta devenir en un ser miserable, que en medio de sus desengaños, sólo busca la ruina de su mediador y con ello, la suya propia. En palabras de Girard,

La enfermedad ontológica se agrava intensamente a medida que el mediador se aproxima al sujeto deseante. Su término natural es la muerte. El poder disipador del orgullo no puede ejercer indefinidamente sin llevar a la división, luego a la fragmentación y finalmente a la desintegración completa del orgulloso. El deseo de juntarse dispersa, y acabamos por llegar a la dispersión definitiva. (...) La estructura metafísica, tanto si es vista en su conjunto o sólo en parte, siempre puede definirse como un apocalipsis²⁷.

Sin embargo, y a pesar de que las circunstancias se muestran ya demasiado adversas, puede haber un camino, que bien recorrido, conseguiría aliviarnos de tal enfermedad mortal. “El apocalipsis no quedaría completo sin una cara luminosa”²⁸.

²⁷ GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op.cit., pp. 251-259.

²⁸ *Ibíd.*, p. 262.

1.3. Conversión²⁹ o de la exhortación a una decantación autocrítica.

“Los demonios, como locos furiosos, se arrojan al mar
y perecen todos. Pero el enfermo se cura (...).
Es un retorno a la tierra materna y a
la luz del día”³⁰.

Girard realiza una distinción, que si bien se aplica en primera instancia a algunos rasgos de la elaboración literaria, también puede aprovecharse para discernir la compleja relación que sostenemos los sujetos concretos, en nuestra actividad biográfica cotidiana, con el deseo mimético y las actitudes que provoca. Así, Girard nos habla de una mentira romántica y de una verdad novelesca; la primera será un subterfugio utilizado, no sólo por muchos de los exponentes literarios, sino por intelectuales y no intelectuales de todo tipo, para ocultar la presencia de un mediador que siempre designa el vaivén de sus deseos; mientras que la segunda, descubierta según él tan sólo en un puñado de grandes novelistas, pero también posible para el resto de los mortales, revela la presencia del modelo, a la vez que la verdad del deseo mimético. “Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y científicismos, idealismos y positivismos se oponen en apariencia, pero secretamente coinciden en disimular la presencia del mediador. Todos estos dogmas son la traducción estética o filosófica de visiones del mundo propias de la mediación interna. Todos ellos defienden una misma ilusión de autonomía”³¹.

²⁹ En su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca* de 1961, Girard hace uso, por primera vez en su obra, del término *conversión* para referirse allí, —indefectiblemente cargado de simbolismo y significación cristiana, todavía no tan arraigada en él por aquellos tiempos— al paso liberador y a la transformación que sufren los novelistas junto con sus héroes, frente a los matices últimos y desafortunados del deseo metafísico. Con el correr de los años y la propagación de su vasta obra, Girard volverá a hacer referencia a dicho término, pero esta vez, cargado con el contenido antropológico, filosófico y cristiano que su pensamiento suficientemente maduro le ha otorgado.

³⁰ GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op.cit., p. 261.

³¹ *Ibíd.*, p. 21.

El romanticismo no tasará energías para camuflar el papel del otro en el carácter de los deseos más profundos, y aunque refleja su presencia, no es capaz de revelarla. En ese sentido, el romántico no desconoce totalmente la relevancia de la imitación en lo que podríamos llamar con Girard, la jerarquización del deseo, pero contrariamente al novelista, pretende hacer pasar al deseo como consecuencia preciosa de la más pura espontaneidad y autonomía suya, o de ser escritor, de su héroe predilecto³².

El autor no liberado, el héroe y el sujeto romántico, alimentan todos la ilusión de que entre ellos y los demás, entre el yo y el otro, hay un abismo tal en lo que respecta a los deseos, que nada puede franquearlo. Entre los hombres, cada cual respecto del otro, manifiesta de manera abierta una diferencia fundamental que los constituye y los separa; ninguno osará admitir que sus acciones y actitudes las más de las veces tienen su origen en el otro; ninguno, aunque tengan la verdad tan cerca como la punta de su propia nariz, contemplará y se confesará como obsesionado y enfermo, en muchos casos, por el otro que designa los objetos de su deseo.

En el afianzamiento de una lucha sin objetivos claros ni metas satisfactorias para ninguno de los antagonistas, copias y rivales los dos, mancillan la relación triangular por medio de afectos y emociones hondamente distantes, deviniendo ambos en criaturas excesivamente obstinadas. Devienen rivales turbados y ciegos que pierden de vista su propia realidad y las circunstancias concretas que la constituyen. Acontecen como seres hundidos en la oscuridad y el engaño de las

³² Según Luis Garagalza, doctor en filosofía por la Universidad de Deusto y profesor titular de filosofía de la Universidad del País Vasco (Vitoria), "El relato, y correlativamente también la actitud, que nuestro autor denomina «romántico» tendría como rasgo esencial el estar al servicio del mantenimiento de la ilusión de autonomía del sujeto deseante y pensante (ilusión que sería constitutiva, en su opinión, del hombre moderno), por lo que silencia u oculta la existencia del mediador en su intento de realzar la originalidad del protagonista." GARAGALZA, Luis. René Girard y la paradoja de la modernidad. España: Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea, paper publicado en 2007. p. 2, en: <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n84p149.pdf> (citado el 29 de septiembre de 2010).

creencias falsas que agudizan su quimérica expectativa de autonomía, y manifiestan a la luz del sol su inmodesta autenticidad³³.

El héroe como el sujeto romántico, es un héroe abatido y espiritualmente muerto que no es capaz de reconocer el valor de su deuda con el otro. Es un ser dominado por el orgullo y las alucinaciones más perjudiciales, todavía sepultado en las ignominias del deseo metafísico, que no puede ver más allá de las distancias trazadas por su adorado, a la vez que odiado rival.

No obstante, del mismo modo como en los finales de la gran novela, el camino de una vida puede verse interpelada por dos sendas discordantes, a saber: una que implique la total autodestrucción del sujeto que la transita, llevándola quizá hasta su muerte tanto espiritual como física, y otra que suponga un *nuevo comienzo*, es decir, una reconquista de la *lucidez*.

A esta reconquista apunta Girard, y junto con él, novelistas, héroes e individuos dispuestos a renegar de su existencia hasta ahora falaz; dispuestos a condenar la figura de un mediador divinizado, y con ello la esclavitud al deseo metafísico. Ahora, el héroe novelesco se atreve a mirar de frente la cara de su desesperación y su vacua existencia. Lanza una mirada a su nada adorada y a la mentira de su afanoso deseo, pero esta ya no es una mirada tramposa, es una mirada, como señala Girard, *salvadora*.

Los héroes literarios, así como los héroes de la existencia, se pueden hacer dignos de triunfar y sobrevivir al deseo metafísico, subsistirlo y abandonar con él

³³ A través de este punto, Girard ha de manifestar su enérgica discrepancia contra todo tipo de individualismo y pretensión de originalidad, respaldada en las luces de la modernidad; pues seguro de su descubrimiento, no escatimará en argumentos para señalar que el sujeto tradicionalmente llamado auténtico, es un sujeto engañado. Un personaje delirante, que negando la presencia del modelo en todos los rasgos de su identidad, se considera constituido hasta en la más ínfima partícula de su existir por la espontaneidad de su propio deseo.

sus viejos anhelos. Capaces de dirigir “su mirada hacia su existencia perdida”³⁴, el genio novelesco, por su parte, consigue establecer su conversión como memoria y creación estética, es decir, como una visión mucho más amplia a partir de la cual la verdad del deseo sale a flote, se desvelan todos sus artilugios y puede crear así sus altísimas obras; mientras que el hombre de nuestra realidad concreta, no muy distinto al primero, la puede manifestar a través de una memoria afectiva que le permita generar una distancia y conciencia crítica frente al mecanismo del deseo en el que se desenvuelve, para así encaminarse hacia una vida virtuosa.

En definitiva, este hacer memoria es un recordar existencial; un análisis que implica una conquista sobre el deseo metafísico y el orgullo, en el que se abre la puerta hacia un nuevo yo³⁵ y un afable conocimiento del otro. Es una memoria de los afectos y de los deseos según la cual el peso de las relaciones descansa sobre la realidad misma y no en la idolatría. “Triunfar del amor propio es alejarse de uno mismo y acercarse a los demás, pero, en otro sentido, es acercarse a uno mismo y alejarse de los demás. El amor propio cree elegirse a sí mismo pero se cierra tanto a sí mismo como a los otros”³⁶.

La *conversión* de la que nos habla Girard desde la perspectiva novelesca, que bien aplica a cualquier ámbito, obedece a una renuncia. Los espejismos propios de otro tiempo no pueden seguir constituyendo la verdad del individuo y mucho menos pueden ser las raíces del odio hacia el otro. Ahora, es tiempo de reconocer su semejanza con el mundo, con el resto de los hombres; no hay tiempo para señalar y concebir *culpables*, pues se es tan culpable como el otro del pecado que con frecuencia se acusa al mundo.

³⁴ GIRARD, *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Op. cit., p. 267.

³⁵ Girard avista en las grandes novelas el desvelamiento de un yo no tradicional, es decir, un yo mimético que sostenido en la mentira de su autonomía, vive esclavo del orgullo y de sus modelos miméticos.

³⁶ *Ibíd.*, p. 268.

Lejos de seguir lanzando culpas por sus eternos fracasos, el sujeto, en proceso de redención, se reconoce él mismo culpable. Ya no tiene por qué enfrentarse con el mundo; contra todas las miradas y todos los juicios. La autocrítica se posa sobre sus horizontes renovados y le obliga a comprender desde sus fueros internos, el profundo y gran valor de la intersubjetividad en todas las acciones, decisiones y actitudes, tomadas en este, nuestro mundo. El infame grito del hombre del subsuelo de Dostoievski ya no tiene sentido, el ¡Yo, yo soy uno y ellos, ellos son todos! carece de validez; ahora se forja la fuerza de la humildad, y con ello, la fuerza de la creación filosófica, novelesca, estética etc. Donde el orgullo no es ya una madriguera en la que se preserva el resentimiento y el olvido por los demás, el espacio para la generación de grandes obras o actitudes tendrá su lugar.

Es la victoria sobre el deseo metafísico. Se ponen en crisis ciertos modelos y se toma distancia, dando lugar a una etapa autocrítica y creadora, en la que el sujeto ya liberado vislumbra la verdad de su hasta ahora desdichada empresa, para luego renunciar a ella. Para Girard: “Condenar al mediador es renunciar a la divinidad y, por consiguiente, al orgullo (...). Todos los planes de la existencia se invierten, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. La mentira es remplazada por la verdad, la angustia por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad”³⁷.

Ahora, si bien es cierto que en la conversión novelesca, según Girard, uno de los grandes valores de la emancipación radicarán en el desvelamiento del papel del mediador y con ello el de muchos de los matices del deseo mimético en cuanto tal, no por ello toda conversión tendrá su peso en el descubrimiento de la mimesis, sino que más importante será aún el proceso de autocrítica y reflexión capaz, por sí solo, de posibilitar un ir más allá, o si se quiere, capaz de generar un apreciable cambio en cuanto a las perspectivas o en cuanto a los paradigmas que anteriormente se tenían por inamovibles.

³⁷ *Ibíd.*, p. 264.

En este sentido, muchos de los cambios de perspectiva e iniciación de nuevos proyectos e intuiciones filosóficas, también pueden ser vistos bajo la óptica de una suerte de conversión en el sentido en que Girard lo expone. Este, como bien pueden ser otro sinnúmero de situaciones a lo largo de la historia de la filosofía, es el caso del cambio de paradigma y de proyecto filosófico de G. W. F. Hegel, con relación a la muy poderosa influencia que sobre él y su pensamiento habían ejercido personajes tan cercanos, como los inmortales J. C. F. Hölderlin y F. W. J. Schelling.

Entre estos tres, ahora perennes personajes, se generó desde muy temprana edad una confluencia y afirmación de prometedores ideales, que pretendían dar solución, además de comprender, un mundo convulsionado, abatido entre concepciones ya demasiado tradicionales y horizontes cada vez más exuberantes. Este mundo contradictorio, que empujaría hasta el final de sus vidas, aunque por distintos caminos, el pathos de su reflexión filosófica (además de poética, en el caso de Hölderlin), es el mundo de Goethe, de Fichte, del idealismo post-kantiano, de Napoleón, y por sobre todos ellos, de la Revolución Francesa.

Este mundo revolucionado es el telón de fondo de lo que sería una de las más famosas amistades germinadas en torno a nobles y bellas expectativas filosóficas que jamás se hayan visto³⁸. Hölderlin, Schelling y Hegel, constituyeron un tridente que por distintos modos, y afectándose mutuamente, dejaron una huella imborrable en la historia del pensamiento moderno propio de occidente.

Unidos primero por la convergencia académica en el seminario protestante de Tubinga, y luego por afinidad espiritual respecto al valor de la Revolución

³⁸ A propósito de esto, Terry Pinkard señala que: “la revolución francesa de 1789 llevó a Hegel, a Hölderlin, y (...) a Schelling, al paroxismo de la desesperación ante el provincianismo y la corrupción del mundo wurtembergués en el que vivían, y cuya experiencia en el seminario solo servía para hacérsela sentir más vívidamente.” PINKARD, Terry. HEGEL. Una biografía. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: ACENTO Editorial, 2001. p. 55.

Francesa para sus azarosos tiempos, los tres amigos comenzaron un camino marcado por la reflexión y la vida filosófica, donde las voces que llegaban a uno, respecto de las formulas (filosóficas) e ideológicas en auge, obligatoriamente llegaban a los oídos del otro. Siendo así que la camaradería, que los caracterizó por mucho tiempo, fue el eje central en el que los tres desarrollaron, diríamos que miméticamente, posturas de todo tipo, uno con respecto al otro; uno teniendo como reflejo al otro.

Esta influencia sería tan fuerte desde el principio de su amistad, que según Terry Pinkard, biógrafo excepcional de Hegel, los tres adoptarían las mismas perspectivas novedosas provenientes con la Revolución, a la vez que abrazarían la misma idealización del mundo griego clásico³⁹, entre otros tantos puntos de vista adoptados de manera compartida.

En aquella época, seminaristas jóvenes, enaltecidos por la fuerza de la Revolución, los tres amigos se rotaron indiscriminadamente los mismos modelos y los mismos ideales; se imitaron de manera afectiva con miras a una misma finalidad, a saber: la comprensión de un mundo escindido entre nuevas y esperanzadoras ideas, y las ideas tradicionales que lo tenían en decadencia. Sin embargo, esa etapa de bellas y nobles pretensiones compartidas tendrían que hacer un alto en el camino, pues su vida en Tubinga llegaría a su fin. Los tres amigos se separarían y cada cual dirigiría su mirada a diferentes rumbos geográficos como reflexivos.

Más adelante en el tiempo, Hegel tendría la oportunidad de encontrarse consecutivamente con sus viejos camaradas de seminario, ya con otras perspectivas, pero con el mismo espíritu. Primero, el encuentro fue con su muy

³⁹ “Más o menos por la misma época en que alimentaban su entusiasmo por la Revolución, Hegel, Hölderlin y Schelling comenzaban a compartir su admiración por la Grecia antigua durante el periodo del dominio ateniense (algo no frecuente entre los intelectuales alemanes de entonces), y las dos ideas se fundieron en sus mentes.” *Ibíd.*, p. 67.

querido amigo Hölderlin, de quién habría de aprender y heredar algunas ideas que tendrían ascendencia en su propio pensamiento y que lo seguirían hasta el final de sus días. Luego, su encuentro sería con Schelling, una concurrencia que marcará definitivamente la filosofía y la vida del propio Hegel.

Según Pinkard, en la ciudad de Frankfurt, Hölderlin y Hegel, como era propio de su amistad, entablaron diálogos muy fraternales alrededor de temas varios, y preocupaciones intelectuales de alto nivel. Para este momento, Hölderlin se empezaba a consolidar como una figura muy prometedora de la poesía en Alemania, aunque, sin dedicarse todavía por completo a ello, dedicaba alguna parte de su tiempo a disertar en torno a problemas filosóficos con sus pares en dicha ciudad. La figura ya bien situada de su amigo, le sirvió a Hegel como modelo. Por algunos instantes, el camino de Hegel se vio surcado por un interés poético y de espíritu romántico, que su amigo intentaba abanderar⁴⁰. Pero esta incursión se desvaneció. Hölderlin y Hegel, simplemente tenían algunos preceptos (y personalidades) que aunque no los separaba por completo, los hacía dirigir sus miradas hacia rumbos apartados. Hegel, no podía imitar ni seguir en todas las empresas a su muy querido amigo, pero la influencia que ejerció, desde siempre Hölderlin sobre el filósofo de Stuttgart, fue innegable y marcó significativamente su carrera intelectual⁴¹.

Por otro lado, y cierto tiempo después del encuentro con su caro amigo, Hegel, con muchos problemas personales acuestas, y una época de objetivos trazados no cumplidos, coincide con Schelling en la ciudad de Jena. Este, también su compañero de seminario, presto a ayudarlo, lo recibe con calidez y le ayuda con

⁴⁰ A esta época, dice Pinkard, pertenece el poema de Hegel «Eleusis», “una referencia a los misterios eleusinos de la antigua Grecia. El poema era básicamente un extenso tributo de inspiración rousseauiana a la amistad e ideales comunes de ambos.” *Ibíd.*, p. 119.

⁴¹ Una de las más influyentes intuiciones que Hölderlin le designo a su amigo, según Pinkard, además de sus tesis sobre la filosofía de Fichte y el kantismo, fue la “de incitarlo a formular su filosofía en una forma tal que exigiese a sus lectores considerarla en sus propios términos... [en otras palabras, Hegel, siguiendo a Hölderlin daría lugar a un estilo de prosa reconociblemente “hegeliano”. *Ibíd.*, p. 126.

sus dificultades laborales. Para entonces, Schelling ya era una figura pública y de carrera brillante en los estudios de filosofía. Precedido por una ilustre reputación, no representó mayor dificultad para Schelling colaborar a su cófrade e inducirlo en lo que sería la filosofía de corte schelligniano que empezaba a estar en boga de todos.

Allí en Jena, Hegel empezó a mostrar señales de un ideario seriamente influido por las tesis ya muy fuertes de su brillante amigo, quien poco a poco se empezaba a constituir en una suerte de modelo para nuestro filósofo. De esta época data el surgimiento de su texto, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, además del inicio de un trabajo en conjunto de edición entre los dos, para una revista de interés filosófico⁴².

Este trabajo sería el primero, pero no el definitivo, en dar muestras de un cierto distanciamiento entre los dos camaradas. Schelling y Hegel, empezaban cada uno a manifestar, no muy abiertamente, las diferencias que los separaban y molestaban, el uno del otro.

Para Schelling, ya muy respetado por su tiempo, Hegel no era más que un lacayo de sus propias tesis. Hegel era para Schelling, un seguidor y continuador de las ideas que habían hecho de la filosofía schelligniana una intuición muy aclamada entre académicos, por lo que el hecho de que aquel tuviera unas ideas propias e inconsecuentes con su pensamiento resultaba prácticamente imposible. Schelling, intelectualmente, se tenía por amo, mientras a Hegel lo visualizaba como esclavo.

Por obvias razones Hegel no tendría por apreciadas dichas percepciones que su amigo se figuraba respecto a su persona; antes bien, entraría en desacuerdo y diferiría radicalmente con él hasta el punto de erigir una tensión que aunque no

⁴² Cfr. Ibíd., p. 159.

era categórica, nunca terminaría de sanar por completo. Esta tensión adquiriría con el tiempo, ciertos matices de rivalidad mimética.

La tirantez que por aquellos años caracterizaba la relación entre Hegel y Schelling, además de circunstancias personales poco felices para el desarrollo académico del propio Hegel, llevaron al filósofo de Stuttgart, a dar muestras de querer decantarse como un filósofo original.

Así, pues, hacia 1807, sin el yugo de la filosofía schelligniana a cuestas, pero precedido por innumerables aflicciones personales, entre las cuales estaban: el nacimiento de un hijo ilegítimo, la proximidad de la bancarrota, el sentimiento de estar estancado en una ciudad ya sin muchas posibilidades laborales, Hegel se cuestiona sobre el rumbo que su carrera y sus pretensiones han venido tomando, desde sus días de estudiante en el seminario, hasta sus desafortunadas circunstancias en Jena. Se plantea así, una crítica de corte reflexivo, en la que sus avances y retrocesos con relación a la filosofía que se propone cimentar, se sitúan en una balanza.

El resultado de esta reflexión, aunado indefectiblemente a todos los influjos que en el camino había recogido, entre los cuales contaba con las estelas de sus viejos amigos, entre otros tantos, fue el surgimiento de su gran obra, *La Fenomenología del Espíritu*. Una nueva obra a la vez que un nuevo comienzo. Hegel aquí se decanta definitivamente por su propio sistema y se separa de los caminos recorridos tanto por Hölderlin como por Schelling, con quién, en adelante, la amistad no volvería a ser la misma, y destacaría más por la discordia que por la fraternidad.

En *La Fenomenología del Espíritu*, una concepción bastante amplia de la filosofía, a la vez que la formulación de un sistema filosófico propio, vieron la luz. Hegel intentó plasmar los problemas que desde su juventud nunca lo abandonaron,

unidos a las intuiciones filosóficas que poco a poco fueron forjándose con el transcurrir de los años, en el diálogo con los otros y consigo mismo. En este sentido, la transformación (o cambio de paradigma) del pensamiento hegeliano, producto de los vaivenes en la vida y en el pensamiento, acompañados por una acuciosa reflexión y una profunda autocrítica, no está muy lejos de hacer honor a lo que Girard denomina, conversión⁴³. Para Terry Pinkard: “Como observó Karl Ludwig Michelet, uno de los estudiantes de sus últimos años de Berlín, Hegel «acostumbraba llamar a esta obra, que apareció en 1807, ‘su viaje de descubrimiento’”⁴⁴.

⁴³ Tal vez se deba a este cambio de perspectiva, propiciado por sus azarosos cambios en cuanto a sus relaciones interpersonales se refieren, es decir, a lo que desde una lectura girardiana podríamos señalar como el cambio de sus modelos miméticos y la relación de rivalidad que en algún momento también allí se originó, que más tarde en su obra, el propio Hegel concebiría su ya conocida tesis sobre *el Amo y el esclavo*. Su pretendida conversión estaría ligada al hecho del descubrimiento que realiza en el hondo campo de las relaciones humanas, teniendo como punto de partida el íntimo retrato que así mismo se construyó en su cofradía con otros dos de los grandilocuentes pensadores de su época.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 272.

2. DEL DESEO MIMÉTICO AL CHIVO EXPIATORIO

Se trata de un fenómeno tan trivial, tan conocido por todos, tan contrario a la idea que tenemos de nosotros mismos, tan humillante, por tanto, que preferimos alejarlo de nuestra conciencia y hacer como si no existiera, por más que sepamos muy bien que existe.
(René Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 25)

2.1. Introducción al ciclo de la violencia:

Con el libro de 1961, *Mentira romántica y verdad novelesca*, René Girard, tras rastrear en las grandes novelas ciertos rasgos comunes y muy fecundos en cuanto al estudio de los pequeños conflictos humanos se refiere, sitúa como centro de su hipótesis antropológica y filosófica la teoría del deseo mimético.

En dicha obra se expone la tesis de que el deseo, aparentemente propio de cada hombre, que lo hace auténtico y único en este mundo enrevesado, en definitiva, no lo es. Girard hace notar que el deseo, invariablemente, es deseo mimético; un deseo que desde siempre los hombres se han prestado y copiado entre sí.

Girard sostiene que el deseo siempre es imitado; que es una dinámica en la cual no sólo participan el sujeto y su objeto anhelado, sino que en medio actúa un modelo que va designar los objetos que el sujeto ha de desear. En palabras de Girard: “El deseo está mediado por el deseo de otro, es deseo de lo que otro desea y porque el otro lo desea”⁴⁵.

Esta disposición mimética del deseo, tarde que temprano, en la mayoría de las relaciones humanas puede desembocar en rivalidades y consecuencias más adversas para los individuos afectados. Esto queda demostrado, según Girard, en

⁴⁵ GARAGALZA, René Girard y la paradoja de la modernidad. Op. cit., p.2.

las marcadas similitudes que muestran las obras de Cervantes y Dostoievski, pasando por Flaubert, Stendhal y Proust, quienes con su magistral pluma describieron a través de sus héroes, todas las formas y matices que hacen del deseo mimético una verdad ineludible para el sujeto moderno.

Ahora bien, con el pasar de los años y el desarrollo de una gran intuición siempre latente, Girard empieza a rastrear su teoría del deseo a un nivel cultural. Saliendo del conocimiento que la literatura le aporta, los intereses del pensamiento girardiano se encaminan hacia una interpretación del deseo mimético, que reforzada por una visión antropológica y filosófica más precisa, busca examinar los procesos socioculturales que se asientan tras la génesis de todo lo que podemos llamar humano.

Con esto en mente, su teoría del deseo mimético se empieza a desarrollar a gran escala hasta converger con un segundo concepto, que para muchos, revela definitivamente la verdad de la violencia y los conflictos siempre presentes en todo constructo fundacional eminentemente humano. Este segundo concepto es el de *chivo expiatorio* o *víctima propiciatoria*⁴⁶.

Es decir, R. Girard contempla ahora no la rivalidad interpersonal entre dos o tres personas, sino la rivalidad social. Dirige su mirada hacia la violencia que surge en las sociedades primitivas o pre-estatales sin unas instituciones políticas o penales. Girard se ha vuelto hacia la antropología cultural. La tesis sostenida por nuestro autor y que [ha venido significando] un verdadero sobresalto cultural fue su afirmación de que «la violencia es el corazón y el alma secreta de lo sagrado»⁴⁷.

Girard sostiene que aunque el deseo no siempre conduce al conflicto, en muchos de los casos tiende a hacerlo. Un deseo dependiente de otro, en repetidas

⁴⁶ Esta segunda hipótesis de trabajo estipulada por René Girard, que también podremos señalar bajo el nombre de mecanismo sacrificial, será explicada con mayor rigor en líneas posteriores.

⁴⁷ MARDONES, José. Religión, cultura y violencia: La teoría mimética de R. Girard. En Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, número 213, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica, 2006. p. 60.

ocasiones se torna en *deseo de apropiación*, o lo que es lo mismo, un deseo muy propenso a las hostilidades. Así, las rivalidades miméticas, a la vez que la reciprocidad entre antagonistas, se refuerzan a cada paso que el deseo va dando hacia su exacerbación. “La naturaleza mimética del deseo explica el mal funcionamiento habitual de las relaciones humanas (...). Nos congratulamos de ser portadores de un deseo que posee la capacidad de «expansión de las cosas infinitas», pero no vemos, en cambio, lo que esa infinitud oculta: la idolatría por el prójimo, forzosamente asociada a la idolatría por nosotros mismos, pero que hace muy malas migas con ella”⁴⁸.

Esta doble idolatría disfrazada, es el punto de apoyo de todo cuanto a los conflictos entre seres humanos se refiere. La rivalidad que del deseo mimético se desprende puede llegar a un estado tan agudo de su expansión que alcanza niveles nunca imaginados. Como la peste o cualquier enfermedad virulenta, la rivalidad mimética también se esparce y se contagia.

En cuanto la rivalidad se intensifica por el valor no consciente que le asignan sus combatientes, desemboca en un efecto nivelador, no sólo para quienes se hicieron primero presas de la rivalidad, sino también para todo aquel que rodea la disputa. Las diferencias concretas de todos se pierden, pues “cuanto más se envenena [el] antagonismo, más se asemejan sus antagonistas”⁴⁹.

En la medida en que los rivales se prohíben mutuamente el objeto de su aparente deseo, así mismo refuerzan cada vez más su doble intención de poseerlo. Esta reciprocidad violenta no deja de propagarse hasta afectar a todo un grupo. “Ese choque de deseos en competencia, fácilmente puede convertirse en violencia. Porque si puedo librarme del otro, seré capaz de conquistar el objeto que me proporcionará plenitud de ser. Pero, por supuesto, el otro piensa lo mismo sobre

⁴⁸ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 28.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 30.

mí y en esa medida fácilmente podemos hundirnos en una espiral de violencia recíproca”⁵⁰.

De tal manera, un deseo mimético exasperado, acompañado por rivalidades miméticas y reciprocidades conflictivas cada vez más englobantes, constituyen para Girard los elementos necesarios de una crisis mimética, o si se quiere, de una “dosis perfecta de violencia y mimetismo”⁵¹, capaz de acabar con una comunidad o un grupo social por completo.

Desde el instante en que se genera el primer viso de rivalidad mimética en una colectividad de hombres, esta contagia y hace pulular rivales idénticos por donde quiera que se mire. Poco a poco, todos los elementos del grupo afectado van manchándose con el barniz de la indiferenciación y la violencia; todos los rivales, los unos y los otros, no son más perceptibles ni como modelos, ni como imitadores, son lo uno y lo otro. Así, la mimesis conflictiva que afectaba a un número muy selecto de personajes, pasa paulatinamente a convertirse en un fenómeno de masas, pues el grupo entero, afectado sensiblemente por la violencia mimética transmitida por todas partes, empieza a dar muestras de una próxima y fatal auto destrucción.

No obstante, y por efectos también del mimetismo y su particular forma de propagación, la colectividad misma en un intento por evitar su aniquilación genera automáticamente un mecanismo inverso. El conjunto entero busca un culpable para señalar y hacerle responsable de todo cuanto él cree lo afecta y lo deteriora. “Durante una de estas crisis, sucedió algo inesperado: en el tumulto un homínido, por accidente, mató a uno de sus compañeros (...). Después de numerosas

⁵⁰ DEPOORTERE, Frederiek. Christ in Postmodern Philosophy. Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Žižek. New York: T & T Clark, 2008. p.40. “This clash of competing desires can easily turn into violence. For, if I can get rid the other, I shall be able to conquer the object that will provide with the fullness of being. But, of course, the other thinks the same of me and in this way we can easily sink away in a spiral of reciprocal violence.”

⁵¹ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 35.

repeticiones de este mismo curso de acontecimientos, los homínidos comenzaron a reconocer cierta estructura: aprendieron que el asesinato de un individuo pone fin a la crisis mimética”⁵².

De una rivalidad y descomposición a gran escala, se pasa rápidamente y por efectos de un mismo proceso, en este caso la mimesis, a una reagrupación que señala culpables e intenta salvarse a costa de lo que sea.

Ahora bien, con miras a lograr una comprensión más amplia de lo que aquí se intenta dilucidar, a saber: la descomposición progresiva de una colectividad humana a causa de la violencia frenética y su posterior unificación contra una víctima que se tiene por culpable del caos reinante, nos avocaremos a esbozar cómo y qué hace posible que ese paso espontáneo de un *todos contra todos* a un temible *todos contra uno*⁵³, sea tan efectivo tanto para el desarrollo cultural de los grupos primitivos, como para las posteriores comunidades humanas.

Para poder referirnos propiamente al tema que aquí nos atañe, nos permitimos aclarar principalmente que, aunque del deseo mimético ciertamente surge el conflicto humano, no por ello debe ser catalogado siempre bajo términos negativos. Por el contrario, el deseo mimético, o si se quiere, la mimesis en general, primordialmente es caracterizada por actuar a modo de transmisor y generador de cultura; es a través de este deseo mimético que el aprendizaje de cualquier tipo se hace posible. En palabras de Girard: “La única cultura verdaderamente nuestra no es aquella en la que hemos nacido, sino aquella cuyos

⁵² DEPOORTERE, Op. cit., pp. 41- 42. “During one of these crises, something unexpected happened: in the tumult one hominin, by accident, killed a fellow... After numerous repetitions of this same course of events, the hominins began to recognize a certain structure: they learned that killing an individual puts a stop to the mimetic crisis”.

⁵³ Las expresiones aquí utilizadas: *todos contra todos* y *todos contra uno*, son expresiones empleadas por René Girard principalmente en su obra de 1999, *Veo a Satán caer como el relámpago*, para hacer alusión al ciclo mimético de la violencia, en el que tras una furiosa crisis, consecuencia de una mimesis conflictiva, todo un grupo humano se avoca a la eliminación o exclusión de una víctima única que todos tienen por responsable del orden disuelto.

modelos imitamos a esa edad en la que tenemos una capacidad de asimilación mimética máxima. Si su deseo no fuera mimético, si los niños no eligieran como modelo, por fuerza, a los seres que los rodean, la humanidad no tendría lenguaje ni cultura”⁵⁴.

Si bien es claro que la mimesis principalmente obedece a una tendencia positiva entre los hombres, ésta a su vez puede traer serias complicaciones. En el seno de un grupo humano, en cuanto el deseo deja de ser simplemente emulativo y pasa a ser un deseo de apropiación, es decir, anhelar lo que el otro tiene, y en último término, anhelar ser el otro, la mimesis se torna radicalmente conflictiva. El sujeto deseante y su modelo, devienen rivales cada vez más entregados a sus deseos, de manera que pierden de vista el objeto de interés para enfocarse únicamente en las fuerzas que pueden ejercer para vulnerarse mutuamente.

Así, los antagonistas, aturdidos por el frenesí del conflicto, abandonan poco a poco los matices que los diversifican; pierden gradualmente sus diferencias concretas de manera que sus relaciones llegan al punto de resaltar más por el vaivén de sus represalias y venganzas, que por los posibles tratos pacíficos surgidos entre ellos. “Cuanto más desean diferenciarse los antagonistas, más idénticos resultan. La identidad se realiza en el odio de lo idéntico”⁵⁵.

Este conflicto entre dobles se va configurar, según Girard, como el punto de anclaje de lo que posteriormente se va manifestar a través de una crisis de proporciones cada vez más amplias. Si en principio las rivalidades miméticas destacaban por una cierta estabilidad vengativa exclusivamente entre los dos protagonistas, con el veloz incremento del odio y la tensión mutua, esa misma rivalidad podrá iniciar un intercambio ininterrumpido de antagonistas a su gusto. En otras palabras, a medida que las rivalidades miméticas y la reciprocidad entre

⁵⁴ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 33.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 41.

sus adversarios adquiere más intensidad, y con esto un nivel avanzado de desarrollo, esas mismas rivalidades se verán atraídas por la fuerza mimética de otra(s) rivalidad(es) más poderosa(s), de forma que en un estado muy alto de intensidad mimética, las rivalidades se propagan a todos los niveles de un mismo grupo humano⁵⁶.

El momento en el que las rivalidades se han desplegado de manera integral dentro del grupo, es aquel en el que todas las miradas se dirigen hacia un solo y único culpable, hacia una víctima. Todos en el grupo, por efectos del mimetismo violento que los corroe, se polarizan contra una víctima propiciatoria. Al respecto, Girard determinará que, tras el proceso mimético de deseos y rivalidades exasperadas, a partir de las cuales los individuos se funden en una horda violenta contra una víctima, hay una suerte de *apasionamiento mimético*⁵⁷.

Este apasionamiento va constituir el punto más álgido que se inicia con la mimesis de apropiación y las rivalidades, provocando en sus últimas consecuencias, lo que Girard va llamar una *crisis mimética*; una crisis, en la que todos los individuos del grupo enardecido luchan incansablemente por hacer primar sus “diferencias” sobre los otros, amenazando con destruir todo aquello que a su paso alcanza. Sin embargo, y justo en ese paroxismo de la crisis, en ese *todos contra todos* impulsado por la mimesis conflictiva, la horda de violencia indiscriminada se transforma en una masa unificada, que avoca todos sus esfuerzos para expulsar o sacrificar una víctima, todo con miras a restablecer la “armonía” y el orden perdidos durante la turbulenta batalla.

⁵⁶ Cfr. Ibíd. p. 42.

⁵⁷ Cfr. Ibíd. p. 43.

2.2. Sacrificio y rito, una pavorosa reconciliación.

“La verdadera cuestión es ésta: ¿cómo es posible semejante unión contra la víctima en ritos tan diversos?, ¿cuál es la fuerza que reúne a la colectividad contra esa víctima?”⁵⁸. Desde tiempos inmemoriales, los hombres han venido recreando incansablemente un artilugio perverso según el cual, las rivalidades y las crisis miméticas, así como los sacrificios, en tanto momentos de efervescencia y representación, constituyen una ocasión demasiado intensa de reunificación y *armonía* social. Para Girard, esta representación algo teatral, pero demasiado vivaz, surge sin lugar a dudas como un recurso; un recurso utilizado por el ser humano, con el objeto de prescindir de todo aquello que ante sus ojos se manifieste como desafiante y catastrófico para la unidad y cohesión comunitaria.

Desde dicha perspectiva, la verdadera cuestión que con Girard nos planteamos, nos lleva a reconocer en el proceso victimario, pero sobre todo en la crisis y su ejecución final, el origen de la cultura y de las sociedades primitivas. La crisis, señala el francés, ha sido propagada no solamente como acontecimiento conmemorativo de lo sucedido, sino que agregado a ello, manifiesta una utilidad muy bien definida, a saber: anticiparse a la crisis social (mimética) para recuperar y merecer la armonía comunitaria a costa de la inmolación de víctimas azarosamente escogidas por la horda, intencionalmente indiferenciada. De tal forma: “En plena locura de violencia mimética, surge un punto de convergencia bajo la forma de un miembro de la comunidad [animal o humano], que pasa por ser la única causa del desorden. Dicho miembro es aislado primero, y finalmente masacrado por todos. No es más culpable de lo que puede serlo otro cualquiera, pero la comunidad entera [se convence] de lo contrario”⁵⁹.

⁵⁸ GIRARD, René. El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica. René Girard diálogos con J.M Oughourlian y G. Lefort. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982. p. 36.

⁵⁹ GIRARD, René. Los orígenes de la cultura. René Girard, conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p. 62.

Ahora bien, dicha representación o elaboración simbólica de la violencia protectora, tendrá que ser identificada como ritual⁶⁰. La metáfora de una crisis y su posterior paroxismo, nos llevan a cuestionarnos por sus orígenes, su fuego precursor y su posterior desarrollo. En efecto, como ya se ha señalado, nosotros seres humanos, seres de intensos deseos, hemos de caer constantemente en un juego, que por lo demás, no deja de revelarse como tensión y oscilación constante entre amores y odios- en principio mediada por un objeto determinado- , que en las más de las veces, conduce hacia rivalidades y conflictos miméticos. Dichas rivalidades, según nos aclara Girard, tienden a dilatarse dentro de una comunidad o grupo social determinado, de tal manera que a su vez, también los antagonismos y la tan temida destrucción, van dejando sus trazos mortales.

En este sentido, en cuanto el frenesí de los contendientes se exaspera, ese *oscuro objeto del deseo* y motivo de la discordia, tiende a velocidades alarmantes a desaparecer. De tal manera, lo que ante nuestros ojos sucede es una suerte de saneamiento de las rivalidades y la violencia mimética; o lo que es lo mismo, una depuración de todo aquello que es tenido por ajeno o extraño al mismo hecho de rivalizar. Las fascinaciones por el objeto quedan sustituidas por la seducción metafísica del otro. Así, “cada rival se convierte para el otro en el modelo – obstáculo adorable y odiable, al que necesita al mismo tiempo abatir y absorber”⁶¹.

A medida que el objeto va perdiendo toda relevancia, la mimesis por el contrario, adquiere más brío entre los antagonistas hasta el punto de conducirlos a la indiferencia radical. La denominada *mimesis de apropiación*, es decir, la mimesis

⁶⁰ Para Luis Garagalza: “Ciertamente el orden generado por la violencia tiene un carácter precario, inestable, por lo que necesita ser periódicamente confirmado por el rito y el mito. EL rito repite, bien que simbólicamente y, por tanto, de un modo atenuado, el acto fundador, conteniendo la amenaza de la violencia generalizada y protegiendo de ella a las comunidades.” GARAGALZA, Luis. Cristianismo, modernidad y deseo mimético, en Revista Anthropos, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica. No 213. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006. p. 83.

⁶¹ GIRARD, El misterio de nuestro mundo. Op. cit., p. 37.

centrada en un objeto material anhelado animosamente por dos o más individuos, resulta ineficiente. Ahora, la mimesis se matiza aún más; ésta se decanta únicamente por los rivales, ante lo cual, no es lícito hablar ya de apropiación, sino más bien de una mimesis en la que confluyen dos o más contrincantes con el único objeto de aniquilar o abatir *a un mismo adversario*.

Estamos ante una alteración de forma, pero que en esencia se mantiene. La mimesis matizada conserva su más temida particularidad, es decir, su propiedad contagiosa. En adelante, es de esperar que el anhelo de dos se torne en obsesión de muchos.

En cuanto la mimesis se refuerza, abandona el objeto deseado y se concentra en el otro -por efectos de la misma mimesis- de tal forma que todos los contaminados encaminan su incontrolable ira contra un culpable. Un grupo social o comunidad arcaica amenazada por causa de la indiferenciación violenta, encontrará sostén y medio de reconciliación alrededor del sacrificio de la víctima propiciatoria. Como era de esperar, se hace evidente una suerte de metamorfosis en el seno mismo del proceso mimético. En primera instancia, aquel conduce a la división y a la rivalidad exacerbada a nivel general por un objeto determinado, para en un segundo momento, inclinarse hacia la unificación de todos contra uno.

En efecto, para Girard es claro que la comunidad abatida por la crisis mimética reencuentra la serenidad perdida en un asesinato fundacional (o en su representación simbólica); asesinato de una víctima inocente, que por lo demás, es considerada como promotora de malestares e irritaciones sociales.

El inmolado, primero es denigrado al nivel de proscrito y de culpable, pero también, es considerado como redentor y medio pacificador que terminará reconciliando a toda una colectividad; una colectividad, que liberada de sus culpas, no codiciará jamás el retorno a un pasado violento, pues por el contrario,

persistirá en lo posible para perpetuar la tregua ya establecida a través del sacrificio.

En este sentido, y dada la fuerza del mecanismo sacrificial, los rituales surgirán como guías y medios de respaldo, utilizados por los grupos y sociedades humanas para cimentar sus bases culturales, reglas y prohibiciones sociales. En palabras de Girard,

Se comprende entonces por qué los hombres recurren a los ritos cuando la crisis les amenaza de verdad; esa es la paradoja de la enfermedad que sirve para curar la enfermedad. Se trata de reforzar las fuerzas del mimetismo malo para canalizarlos hacia la resolución sacrificial. A fin de cuentas hay que volver siempre a la crisis para dar origen de nuevo a la resolución pacificadora y ordenadora⁶².

Parece claro entonces que, desde el momento en que el mecanismo sacrificial muestra su efectividad en el umbral, en el funcionamiento y en el desarrollo de las comunidades arcaicas, éste ha de ser institucionalizado y practicado a modo de una violencia propiciada y controlada aplicada como regulador y protector de cara a una violencia siempre mayor. Dicha repetición o representación de una violencia menor, va ser conocida como ciclo ritual o rito.

De tal modo, es el sacrificio y su maquinaria, aquello que surge inevitablemente por encima de cualquier otra utilidad, como un instrumento de prevención en la lucha contra la violencia, y a su vez como fundador de toda cultura. El sacrificio, su mecanismo y representación, resalta por la función que efectúa dentro del grupo social; aquél no pretende, según Girard, otra cosa que prescindir de las discordias y las rivalidades miméticas colectivas que refuerzan la posibilidad de una autodestrucción.

⁶² Ibíd., p. 41.

La sociedad se decantará entonces, por un lado, como un conjunto de aparentes diferencias articuladas a partir del mito, en tanto narrativa deformada por la perspectiva de los vencedores y victimarios que funciona como punto de referencia siempre al asesinato fundador; y por otro, del rito, como narrativa práctica y medida de protección que se repite cada vez que la crisis reaparece, así como de todo método de prevención y prohibición, pues entre mayor es la homogeneidad mimética dentro de un cuerpo social, la violencia se caracteriza por su fiereza progresiva.

En líneas generales, el sacrificio es entendido por Girard como una suerte de mecanismo según el cual la violencia alivia otra violencia, ya que de las rivalidades que conducen al borde de la destrucción social, se pasa a una violencia propiciatoria. Girard nos sitúa ante lo que va tratar como el tránsito de un todos contra todos a un todos contra uno, donde el sacrificio es tenido como un fenómeno que sólo adquiere un real sentido en cuanto se asienta a nivel del conjunto social, cuando involucra a todos los participantes de la contienda mortal.

Ahora bien, en cuanto los gemelos del deseo y la violencia ciega amenazan con destruirlo todo a su alcance, las luchas generalizadas y las acusaciones recíprocas cambian substancialmente por una única inculpación. Por efectos del propio mimetismo, la horda violenta designa azarosamente un único culpable, un chivo expiatorio, sobre el cual descargar la ira y la violencia contenida. Esta víctima tendrá que ser inmolada, pues como señala Girard, la reconciliación de un grupo o comunidad primitiva, sólo puede darse tras “el asesinato del chivo expiatorio [en tanto que] pone punto final a la crisis, por el mismo hecho de ser unánime”⁶³.

El chivo expiatorio implica la canalización de la violencia generalizada sobre un sólo individuo, o en muchos casos sobre un grupo o sociedad completa. Es decir,

⁶³ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 62.

ante una crisis mimética, es habitual, según la perspectiva girardiana sobre el origen de la cultura, apelar a una víctima propiciatoria; a una víctima escogida y asesinada principalmente por efectos de la contingencia y la casualidad.

La víctima propiciatoria, surgida en el apogeo de la crisis mimética, atrae todo hacia sí de manera que la reconciliación perpetúa la unanimidad y la polarización de la comunidad antes retraída por el conflicto y las rivalidades miméticas. Sin embargo, tras dicha reconciliación sacrificial, la turba asesina, causante de su presunta paz, no sin intención, se niega a otorgarse la autoridad de tal acto. La masa indiferenciada no considera que en su sangrienta jornada, en el asesinato injusto de una víctima inocente, esté la tranquilidad vivida. En otras palabras, consideran que la serenidad alcanzada, no se debe al acto mismo de asesinar a un inocente, sino en una suerte de emanación salvífica y divina de la víctima sacrificada. “Pero, mira por donde, ¡esa víctima «malhechora» resulta ser también bienhechora!”⁶⁴, señala Girard.

En este sentido, Frederiek Depoortere, observa que: “Por un lado, ya que con su muerte [la del chivo expiatorio] la violencia se detiene, se le considera responsable de dicha violencia y, como tal, es considerado como malévolo. Por otro lado, sin embargo, él es también el que, al morir, libra a la comunidad de la violencia y, por tanto, aparece como un salvador”⁶⁵.

Con esto, el chivo expiatorio ante los ojos encolerizados de la multitud se transforma en un ente sagrado, en “una deidad todopoderosa tanto para el bien como para el mal”⁶⁶. ¡Del sacrificio se da un salto cualitativo hacia lo sagrado!⁶⁷

⁶⁴ Ibid., p. 64

⁶⁵ DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., pp. 41-42. “On the one hand, since with his/her death violence comes to a stop, s/he is held responsible for that violence and, as such, considered as evil. On the other hand, however, s/he is also the one who, by dying, delivers the community of violence and, therefore, appears as rescuer (and thus as good).”

⁶⁶ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 64.

Restablecida la unidad comunitaria, la calma hace su irrupción como consecuencia de un homicidio injusto que, tras su ejecución hace que la víctima, de ser vituperada pase a ser glorificada. “Se opera ahora la gran transformación; el que en vida fuera considerado culpable de los males y desgracias que aquejaban a la comunidad, es visto ahora como el responsable de su restauración y su bonanza. Como portadora de salvación, la víctima es exaltada hasta el punto de llegar a ser divinizada o sacralizada por los mismos que le dieron muerte”⁶⁸. En este orden de ideas, podemos ser testigos de cómo el chivo expiatorio efectúa una acción fundamental en la constitución y mantenimiento del orden social. Girard no duda en señalar que la víctima propiciatoria, convertida en deidad, tenida por lo sagrado, se llena de significado y es tomada por aquello que en último término desencadena la rivalidad mimética a nivel social.

Cuando todo se ve perturbado y con ello se pone en peligro el orden, la sociedad, grupo o comunidad completa, se cae en una crisis mimética. Se trata de una crisis generalizada de rivalidades que envuelve e inserta a todos los individuos en una condición de indiferenciación y violencia implacable, que no es resuelta en términos de ajustes o pactos sociales, racionales y de común acuerdo, sino que, por el contrario, tiende a remediarse mediante un reajuste de la agresión recíproca. Así pues, los dedos suelen abordar la dificultad apuntando hacia un culpable. La comunidad, como ya se ha señalado, se conecta de manera tal que genera la expulsión o liquidación de una víctima, de un chivo expiatorio, como paso al tan anhelado ámbito de tranquilidad.

⁶⁷ Paul Dumouchel comprende la ambivalencia contenida en el sacrificio de la víctima propiciatoria de la siguiente forma: “¿Cómo se convierte la víctima en Dios? Según Girard, la víctima es transformada en una deidad a través de la victimización, a través de la violencia ejercida contra la víctima. Este es el proceso que convierte la violencia en lo sagrado. La transferencia unánime de una rivalidad recíproca contra un único objeto metamorfosea al chivo expiatorio en un objeto de temor y veneración (...). Según Girard, la generación violenta de lo Sagrado explica su ambivalencia. Explica que lo sagrado es a la vez el bien y el mal, beneficioso y maléfico, un poder asombroso cuya ira conviene evitar a todo precio, mientras tenemos que buscar su bendición”. DUMOUCHEL, Paul. Del chivo expiatorio a Dios, en Revista *Anthropos*, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica. No 213. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006. p. 88.

⁶⁸ QUEVEDO, Amalia. En el último instante. Madrid: Eiunsa. Capítulo 6: Una sola senda: René Girard, 2006. p. 93.

De cualquier forma, el fruto del mecanismo sacrificial se vislumbra como una experiencia con tintes trascendentes, además de armónicos, dentro de una comunidad antes afectada por la envidia, los odios y la violencia indiscriminada. La restitución de la armonía es atribuida por aquellos que mediante el acto sacrificial la obtuvieron, a la víctima inmolada misteriosamente puesta con todos sus vestigios al nivel de lo sagrado. “Como resultado, el chivo expiatorio se convierte en un ser sobrenatural que decide sobre la paz y la violencia, el orden y el desorden, el bien y el mal. Como fuente de violencia, debe ser temido; como fuente de paz, sin embargo, debe ser adorado. De esta manera, según Girard, la divinidad primitiva nace”⁶⁹.

Si bien en primera instancia el chivo expiatorio es tenido por culpable, tras su ejecución empieza a ser considerado como bondadoso y sacro. Ni bien es totalmente malo, cuando ya está enmarcado dentro de un grado de excelcitud inconmensurable. La víctima sacralizada ha sido vista como la causa de una peste, al tiempo que empieza a ser concebida como medicina que robustece la confianza y la cohesión social⁷⁰.

La víctima es cargada con la culpa y el desprecio, pero es, también, no lo olvidemos, la que sirve para unificar y pacificar, milagrosamente, a las partes del conflicto. Esta «doble transferencia», como lo denomina [Girard], de agresividad y reconciliación, funciona como una catarsis. Los sujetos no se ven a sí mismos como criminales, sino que ven a la víctima como impura y pura, repulsiva y atractiva, culpable e inocente, es decir, como *sagrada* (...).

⁶⁹ DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., p. 42. “As a result, the scapegoat becomes a supernatural being that decides on peace and violence, order and disorder, good and evil. As the source of violence, s/he should be feared; as the source of peace, however, s/he should be worshipped. In this way, according to Girard, the primitive godhead is born”.

⁷⁰ Dentro del contexto de la mitología propia de la India, específicamente con el dios Agni, podemos ver reflejada claramente la ambivalencia o ambigüedad de la víctima sacrificial, ora temida por la violencia desencadenada, ora adorada por su poder reconciliador. “Agni muerde todo lo que encuentra. Tiene dos rostros: uno apacible, el otro terrible; da la vida y la muerte. Su poder hace de él el intermediario entre lo terrestre y lo celeste, el dios ante el cual «las ofrendas se juntan». Es la «boca de los dioses» que come la parte que le corresponde en el sacrificio. La ofrenda que le está reservada es el carnero, símbolo de potencia y de virilidad. COMTE, Fernand. Las grandes figuras mitológicas. Los dioses, los héroes legendarios y los mitos de las grandes civilizaciones antiguas. Traducción: Cristina Rodríguez. Madrid: Ediciones del Prado, 1994. p. 35.

La víctima, finalmente, es sacralizada y elevada a la categoría de figura heroico-divina⁷¹.

En este sentido, mitos y ritos para Girard, se erigen como herramientas de lo religioso o de lo sagrado que socorren a la comunidad afectada conteniendo los efectos de la violencia mimética, controlando todo aquello que pueda presentarse como fuente potencial de antagonismos y peligros comunales. A través de los ritos, el grupo social se permite, con objetivos muy claros, algunas dosis de violencia *menor*, en comparación con aquellas de posible irrupción en el marco de una verdadera crisis social.

En la antropología fundamental, y en cierto sentido filosófica, de Girard, es claro que lo sagrado tiene una particularidad paradójica que le viene dada de la víctima, pues mientras emerge de la violencia más execrable, a su vez, genera una paz quimérica. Lo sagrado viene a ser un hallazgo de las comunidades primitivas para poder organizarse y estructurarse en torno a un primer cadáver trascendente a ellas mismas. Lo sacro actúa como una suerte de regulador social, que a los ojos del francés, se decanta como germen de todas las religiones arcaicas y de la cultura en general. Una víctima legitima la violencia y el orden social, pues la sangre del inocente ha de correr por los rudimentos de la cultura y las sociedades, como el fármaco⁷², en su debida medida, debe surcar las venas del apestado. El acceso a la codiciada paz paradójicamente es violento; la violencia se controla a través de la propia violencia, pues el peligro de un desbordamiento sin límite de la

⁷¹ MARDONES, Religión, cultura y violencia: La teoría mimética de R. Girard, en Revista *Anthropos*, Op. cit., p. 61.

⁷² A propósito de esta noción, a partir de la cual se quiere señalar la ambivalencia de la violencia, según la cual ella actúa de manera tal que pretende controlarse a sí misma, el análisis de Girard va a estar muy ligado a la interpretación que J. Derrida hace del concepto de *phármacos*, presente en su ensayo *La Pharmacie de Platón*. Así, pues, señala Girard: "Cuando *phármakon* se aplica a los sofistas, el término es tomado, casi siempre, en su acepción maléfica de *veneno*. Cuando se aplica, al contrario, a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomada en su acepción benéfica de remedio. (...) La diferencia de las doctrinas y de las actitudes, se disuelve en la reciprocidad violenta. La diferencia está secretamente minada tanto por la simetría subyacente de los datos como por la utilización tan curiosamente reveladora (...) de la palabra *phármakon*". GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972. p. 308.

escalada mimética generalmente es advertido y condicionado por el mecanismo sacrificial. De tal manera, la cultura posa sus bases sobre el sacrificio de un chivo expiatorio, y sus respectivas instituciones sociales sobre los rituales que de aquello se derivan.

2.3. El desconocimiento y la selección victimaria⁷³.

El mecanismo sacrificial no funciona por la conciencia o conocimiento que de él se genera dentro de la comunidad; por el contrario, es el desconocimiento profundo de la sangre inocente derramada, lo que hace del mecanismo de la víctima propiciatoria, un instrumento de formación cultural excepcional, porque en definitiva “tener un chivo expiatorio, es no saber que se tiene”⁷⁴.

La inconsciencia respecto al sacrificio de una víctima expiatoria, es decir, frente a la inmolación de un inocente, es fundamental para el buen proceder y ejecución de la misma en virtud de la reconciliación ansiada. El sacrificio jamás podría tener los efectos esperados sobre una comunidad perturbada, si esta fuera consciente del brutal holocausto al que somete siempre a sus víctimas. Si de ponerse al tanto de la falsa culpabilidad de la víctima se tratase, la virulenta caterva de seres igualados carecería de fundamentos para asesinar y condenar a un inocente. En otras palabras, tras el propio mecanismo y su eficaz funcionamiento a todo nivel, debe existir un alto grado de ensoñación y de vistas intencionadamente atrofiadas de cara a la verdadera realidad de la víctima, es decir, de cara a su inocencia. En palabras de Girard, “para poder tener un chivo expiatorio no hay que ver la verdad, y por lo tanto no hay que representarse a la víctima como tal «chivo

⁷³ «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen», Lucas 23, 34. Para Girard, este pasaje de la Biblia, de los evangelios, denota y denuncia claramente el carácter de inconsciencia o desconocimiento que subyace a todo asesinato fundador.

⁷⁴ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 62.

expiatorio», sino como alguien a quien se condena con toda justicia [y en nombre de la absoluta verdad]”⁷⁵.

La víctima propiciatoria tendrá que compadecer como el más impúdico de todos los malditos ante el tribunal de la “razón” y la violencia colectiva, pues sin la convicción de su fatal y seguro yerro, la turba no podría ejecutarla. De tal manera, el mecanismo sacrificial, señala Girard, mide su potencial destructivo en el desconocimiento de una poderosa injusticia, a saber: la inocencia de una víctima cualquiera, cruelmente asesinada o linchada por la turba indiferenciada.

Así, la violencia sacrificial conduce a una cierta “paz” por el efecto catártico mismo que se genera al situar toda la violencia comunitaria en una víctima, que por lo demás, es trocada a la vista de la multitud, en un ser informe o monstruoso, para poder así sacrificarla. Las sociedades entonces, se mueven bajo la influencia de los sistemas sacrificiales que, desde siempre, han impuesto reglas de exclusión e inclusión donde se juegan los efectos de lo sagrado, y el lugar de toda la violencia humana.

Sobre el desconocimiento de la inocencia de la víctima se posan dispositivos de exclusión e inclusión que van forjando, poco a poco, todas las instituciones que tenemos por constructos humanos. En este sentido, todas las instituciones para Girard, son preferentemente violentas por principio, pues no dejan de sostener maquinalmente, ilimitadas paradojas sacrificiales intrínsecamente ligadas a lo sagrado. Así, solamente existe el orden social, porque a su vez existe desorden; “la paz”, porque existe la violencia.

Habrà, pues, en Girard, una suerte de teorìa del desconocimiento, según la cual todos los sujetos, así como las comunidades arcaicas y las sociedades modernas,

⁷⁵ Ibíd., p. 72.

están articulados a partir de la ingenuidad frente a sus propios orígenes, frente al deseo mimético y la violencia que los corroe.

Este desconocimiento no se ha quedado, como el asesinato fundador, en tiempos inmemoriales, antes bien, su influjo ha recorrido un camino demasiado largo hasta llegar a nuestras interpretaciones modernas del origen de lo humano, de lo que llamamos cultura. Dirá Girard que las interpretaciones, preferiblemente religiosas⁷⁶, se han encargado de ignorar aquella violencia inicial, a la vez que afirman su existencia mediante el recurso ritual; pues, “lejos de contribuir a expulsar la violencia, la atrae de la misma forma que los cadáveres atraen las moscas”⁷⁷.

Es claro para el francés que, así como mitos y rituales han venido girando desde sus albores alrededor del asesinato o expulsión de un inocente, es decir, de la víctima propiciatoria, del mismo modo, los discursos e inferencias dirigidas al estudio de la cultura, no paran de orbitar en torno a esos mismos mitos y ritos, encubridores de la maloliente verdad.

En este sentido, los mitos serán tomados por discursos elaborados siempre desde la perspectiva de los vencedores. Cualquiera que sea el discurso que justifique o se esfuerce por encubrir de alguna forma la violencia de los victimarios, exacerbando hasta la monstruosidad las víctimas de su holocausto, es mítico.

La mentira de la horda violenta, es decir, la mentira sobre la legítima culpabilidad de las víctimas, se refuerza en los relatos míticos que proclaman y creen en la verdadera necesidad de la inmolación de inocentes con miras al bien comunitario y a la fundación de las instituciones humanas. La proclamación al unísono de la

⁷⁶ “Serán llamados *religiosos* todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria.” GIRARD, *La violencia y lo sagrado*. Op. cit., 329.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 333.

culpabilidad del chivo expiatorio, para Girard, es la mentira fundamental sobre la cual sientan sus bases tanto las comunidades arcaicas, como las religiones paganas y hasta nuestras sociedades modernas, demostrando con ello que lo sagrado nunca ha dejado de ser inseparable de la violencia.

Es claro que, dentro de este marco mítico, la víctima a la vez que justifica la violencia sacrificial, también legitima el orden social; se trata del discurso de los vencedores para justificar el orden y la paz comunitaria. A partir del desconocimiento la víctima es reivindicada, desde antiguo hasta ahora, únicamente con el objetivo de autorizar la violencia y lo sagrado como ejes de cualquier constructo social humano. “El hecho de que el proceso fundador desempeñe en la vida primitiva un primer plano, mientras que aparentemente aparece borrado en la nuestra, cambia una gran cantidad de cosas en nuestra vida y en nuestro conocimiento, pero absolutamente nada en el desconocimiento fundamental que sigue gobernándonos y protegiéndonos de nuestra propia violencia, y de la conciencia de esta violencia”⁷⁸.

La violencia sacrificial, encubierta tras el manto del desconocimiento mítico, ocupará el papel principal en todos los aspectos humanos. A ella están referidos todos los temas y es la única con la capacidad de conferir al mito una función fundamental, o si se quiere, fundadora. Los hombres, enmascarando nuestra propia violencia le debemos, desde la perspectiva girardiana, más de lo que suponemos al mecanismo del chivo expiatorio, pues más allá de intervenir en el desarrollo cultural, social e intelectual, ha ofrecido, desde siempre, un recurso de protección contra la violencia misma.

La lectura que Girard nos propone realizar sobre los orígenes de la cultura, deja como consecuencia la dilucidación de ciertas elaboraciones “racionales” y teóricas encargadas de hacer patente el desconocimiento de procesos y mecanismos

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 243.

violentos que subyacen a todos los constructos del hombre. Su descubrimiento nos invita a reconocer como mítico todo aquello que se esmera en desconocer la violencia y la inocencia de las víctimas inmoladas, pues, señala Girard, lo mítico no deja de funcionar como un regulador social que encubre nada más que nuestras acciones violentas y su respectiva aplicación sacrificial. Lo mítico entonces, desfigura el hecho de que toda unanimidad es ya de entrada una violencia, y que a causa de ello, nuestra pretendida racionalidad social ignora sus raíces sacrificiales.

En este sentido, para el francés es claro que, todo intento de explicación de la violencia que no tenga por filtro la autocrítica social e individual de los propios mecanismos de exclusión, es mítico, pues la ignorancia con relación a los discursos y las acusaciones fantásticas implica a su vez el desconocimiento respecto a la estructura violenta que nos subyace, además de la ingenuidad ante la perspectiva vencedora desde donde se escriben dichos discursos.

En definitiva, los discursos míticos o los también llamados textos de persecución, hablarán constantemente de los mecanismos sacrificiales únicamente con el objeto de disfrazarlos. Mitos y ritos serán representaciones encargadas de ocultar un mecanismo que ocurrió, y sigue ocurriendo, denominado por el propio francés como “mecanismo de la víctima propiciatoria”. En palabras de Girard: “Si la eficacia del mecanismo y la riqueza de la producción ritual están en proporción inversa a la aptitud de una comunidad para descubrir el funcionamiento de ese mecanismo, (...) el texto de persecución atestigua entonces una *importancia* para producir verdaderos mitos, que es la característica del mundo occidental y moderno en su conjunto”⁷⁹.

⁷⁹ GIRARD, El misterio de nuestro mundo. Op. cit., p. 158.

3. «... ESE OBSTÁCULO ÚLTIMO ANTES DE LA LAPIDACIÓN.»

(...) y los puercos se precipitan desde lo alto del acantilado al lago.
No es la víctima la que se tira desde el acantilado, es la multitud. *La expulsión de la víctima única es sustituida por la expulsión de la multitud violenta.*
(René Girard en *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 47)

3.1. La violencia y la verdad del Evangelio.

Habiendo señalado las características del mecanismo sacrificial y sagrado, sus construcciones míticas y rituales, observamos que alrededor de ello se ha erigido, desde el comienzo de los tiempos del hombre, el edificio de la cultura y la sociedad a partir de la inmolación de chivos expiatorios, a partir del sacrificio de víctimas inocentes. Es hora de dar un paso adelante y examinar la forma de resistencia a dicho holocausto, que a los ojos de Girard, se ha venido decantando entre nosotros desde hace más de dos mil años.

A pesar de la fuerza constitutiva que el mecanismo sacrificial ostenta frente a las organizaciones humanas, para Girard es fundamental resaltar que detrás del texto bíblico, texto fundamental del cristianismo, hay ciertamente un enérgico llamado a un carácter netamente anti-sacrificial, o lo que es lo mismo, un esfuerzo incomparable por desmitificar la violencia como aquello imprescindible para la salud social del hombre.

Según nuestro filósofo, es en la Biblia y no en otra parte, ni siquiera en la filosofía⁸⁰ o en la literatura misma, donde por primera vez en la historia del

⁸⁰ Desde Platón, ya hay una exclusión de la mimesis en virtud de una idea del bien común, pues aquella queda reducida y condenada a lo que es el mal. Esta representación encubridora excluye una parte de la racionalidad humana, ya que se niega a reconocer la brutalidad que se genera tras la mimesis y su mecanismo sacrificial, de ahí que toda filosofía erigida sobre las mismas bases,

hombre, se toma a todas luces una posición favorable a las víctimas y no a los victimarios. Las víctimas desde entonces han tenido voz, y su inocencia ha sido reconocida frente al discurso de aquellos que han perseguido y sacrificado desde siempre, tanto así que, la Biblia en su trasegar desmitificador, no ha dejado de revelar y representar la verdadera naturaleza del ciclo mimético, que con tanto esfuerzo se ha intentado esconder tras las astutas líneas de los relatos míticos⁸¹.

Así, la diferenciación radical que Girard nos propone es, por un lado la Biblia, adoptando la defensa de la víctima, y por otro los mitos, claros protectores de las perspectivas del perseguidor. “En el orden antropológico, [Girard define] la revelación como la verdadera representación de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos contra uno mimético, el mecanismo victimario, precedido de su antecedente, los escándalos ‘interdividuales’”⁸².

En este sentido, se nos presenta un quebrantamiento esencial de cara a la comprensión de lo que Girard va a llamar lo religioso arcaico, caracterizado por su poder sacrificial, y la Revelación cristiana, encarnada en la figura de Cristo y representada en la sabiduría de los evangelios, y en general, de la Biblia. Así, la oposición radical está en la verdad del texto bíblico que nos arroja fuera del ciclo

sea, en opinión de Girard, claramente mítica. Con respecto al papel de la filosofía, la violencia y el discurso mítico que de allí se deriva, Roberto Solarte señala lo siguiente: “Desde la filosofía se suele interpretar a la violencia de las ciudades griegas como algo ilustrado y elegante, que origina el amor a la sabiduría y a la libertad, contrapuesto a la toma impositiva y contagiosa de los mandamientos del Dios bíblico. Pero la violencia es sin duda común a ambos. Lo que ocurre en realidad es que la actitud bíblica frente a la violencia difiere de la actitud griega.” SOLARTE RODRIGUEZ, Mario Roberto. Mímesis y no violencia. Reflexiones desde la investigación y la acción. En Universitas Philosophica número 55, año 27, René Girard: Mímesis e Identidades, diciembre de 2010. p. 47.

⁸¹ “De acuerdo con Girard, la Biblia nos cuenta la historia de una salida gradual de la religión mitológica [o mítica] (...) Al revelar de esta manera la inocencia de la víctima, la Biblia ha socavado el orden mitológico-sacrificial, que se basaba precisamente en la creencia en la culpabilidad de la víctima.” DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., pp. 43- 44. According to Girard, the Bible tells us the story of a gradual exit from mythological religion (...). By disclosing in this way the innocence of the victim, the Bible undermined the mythological-sacrificial order, which was precisely based on the belief in the guiltiness of the victim.

⁸² GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 179.

infernol de la violencia contra las víctimas, desvelando la falaz maquinaria de la violencia que a través de sí misma tiende a generar caos, para luego generar orden y mantener su hegemonía.

A diferencia de los discursos míticos, aquellos que predicen la exclusión, la Biblia no reconoce en las víctimas características monstruosas, sino completamente humanas. Las cualidades que justificaban la violencia en los mitos pierden total validez, puesto que el mecanismo en general queda expuesto en toda su crudeza. Así, al mostrar el verdadero rostro de las víctimas, los dioses paganos han perdido toda credibilidad, tanto el mito como la violencia de los dioses arcaicos y griegos, siempre poderosos, quedan expuestos, pues el Dios de los evangelios⁸³ se decanta como su gran contrapoder; se encarga de crear salidas pacíficas a las formas del poder tradicional, pues no es ya el dios de los triunfadores, sino el Dios que viene del otro, de las víctimas, siendo en definitiva, una resistencia única a la violencia sacrificial. En palabras de Girard:

[A diferencia del mito] el cristianismo, por el contrario, lo que hace es denunciar, en la figura de Jesús, el mecanismo del chivo expiatorio, dejando al descubierto lo que realmente es: un simple asesinato de una víctima inocente, a la que se mata con el fin de que restablezca la paz en una comunidad violenta. Es en ese momento cuando se nos revela plenamente en qué consiste el mecanismo del chivo expiatorio⁸⁴.

De tal manera, el Dios desplegado en el evangelio empieza a surgir como contrapartida al sentido que los dioses paganos ostentan. No es el Dios cristiano una invención del hombre, no es trascendente al mismo, pues sus características emanan de su inmanencia en tanto que implican un cambio personal en todos

⁸³ "En opinión de Girard, la desacralización de la violencia, que comenzó en los primeros capítulos de la Biblia Hebrea, encuentra su culminación en los Evangelios, en los que Dios fue purificado de toda violencia, que a su vez fue desenmascarada como un fenómeno meramente humano." DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., p. 47. In Girard's view, the desacralization of violence, begun in the first chapters of the Hebrew Bible, found its completion in the Gospels, in which God was purged from all violence, which was unmasked as a merely human phenomenon.

⁸⁴ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 71.

aquellos que participan de la violencia generalizada. No nos situamos con él, según Girard, en la perspectiva de lo sagrado, o si se quiere, de lo sacrificial, puesto que se trata del Dios de las víctimas que obstaculiza la violencia de las sociedades y nos instiga a escuchar atentamente el clamor de los inocentes, tomando así conciencia de nuestra propia y brutal violencia. Y es en la Biblia, lugar privilegiado para exponer las mentiras y verdades del hombre, donde se nos hará presente todo este excepcional cambio de disposición.

Girard nos muestra el mensaje bíblico como un saber subversivo, desmitificador y mucho más potente con relación a las cuestiones humanas que cualquier otro discurso. Su lectura en el fondo puede ser tomada como un intento por pensar o comprender qué hay detrás de la muerte de Jesús, para así mantener viva su memoria y su cambio, ya que en definitiva, su Revelación es la muestra o manifestación de un Dios no violento. Según Per Bjørnar Grande: “En la teoría mimética, se ve a Cristo [así como al mensaje bíblico] como el remedio para el problema de la violencia. Cristo (...) ha jugado un papel decisivo en el cambio de la conducta humana; mediante la revelación de la inocencia de la víctima, como al tratar de salvar a la humanidad de una existencia infinitamente violenta”⁸⁵.

Dicha Revelación, hecha palabra, nos sitúa ante algo *Santo*; algo que se identifica con todas las víctimas de la historia, pero deslegitimando la violencia usada en su contra; algo que no tiene por pretensión primordial ni final engendrar nuevos mitos, ni prohibiciones del tipo sacrificial. Sus verdaderas intenciones están en desestimar toda construcción social levantada sobre las venganzas encolerizadas, es decir, sobre la sangre de los inocentes, además de aspirar a una transformación del sujeto y de las sociedades donde, en últimas, no exista más la

⁸⁵ GRANDE, Per Bjørnar. *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. Köln: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2009. p. 186. In mimetic theory, Christ is seen as the remedy for the problema of violence. Christ (...) has played a decisive role in changing human behaviour; both by revealing the *innocence* of the victim and by attempting to save humanity from an immeasurable violent existence.

inmolación de chivos expiatorios, sino por el contrario, una nueva disposición emergente de lo más interno del sujeto y su posterior transformación.

El relato bíblico entonces, se esmera por desvelar el mecanismo que busca instaurar siempre un nuevo orden sobre los hombros de los caídos. La revelación bíblica llena de valor significativo la verdad de los inmolados por sobre la falacia de la violencia de la masa, haciendo de este camino que se propone recorrer, totalmente contrario a aquel de oscuridad y mentira que todos los discursos humanos han tomado desde los albores del hombre mismo, entre los cuales, como ya se había señalado, entra la filosofía sin excepción en sus exponentes, pero claramente manifestado y conocido por Friedrich Nietzsche⁸⁶ que, “para eludir su propio descubrimiento y defender la violencia mitológica (...) [tuvo] que justificar el *sacrificio humano*”⁸⁷. Para Girard, todos han tomado una postura claramente mítica, la postura de los vencedores y victimarios. Tanto ha sido así que, en el caso de la filosofía, en su afán por conocer, por crear conceptos y en ocasiones deleitarse con sus propias abstracciones, además de convertirse en mítica, ha olvidado quizá una pregunta más fundamental e inquietante para el hombre, no identificada ya con la pregunta por el ser (y la nada), sino con la pregunta por el origen, la pregunta por su violencia.

⁸⁶ Con relación a este aspecto de la filosofía como discurso mítico, encubridora de la violencia fundacional, Girard tiene claro que a pesar de ello, existieron efectivamente grandes acercamientos a tal problemática por parte de excelsos exponentes de aquella sabiduría, como es el caso de F. Nietzsche que, según Girard, estuvo demasiado cerca de desvelar la verdad escondida, pero en vez de seguirla, se decantó desde siempre, y quizá debido a sus gustos trágicos y su reconocida inclinación por la cultura griega en general, por el camino señalado por Dionisos; el camino opuesto al de Cristo. En este punto, Girard considera que el maestro alemán al afirmarse por el dios pagano, lo hace sobre un culto profundamente religioso, en el peor de los sentidos sacrificiales, pues Dionisos es equiparable a la violencia colectiva; un dios identificado con la muerte de la que proviene toda cultura. Así, Girard considera que, “el único error de Nietzsche, propiamente *luciferino* (en el sentido de «portador de luz»), es elegir la violencia contra la verdad inocente de la víctima, verdad que, sin embargo, es él, Nietzsche, el único en entreverla de cara a la ceguera positivista de todos los etnólogos ateos, y de los mismos cristianos”. GIRARD, René. Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996. p. 157.

⁸⁷ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 225.

Por lo general, la filosofía suprime la violencia sin saberlo (...). El problema será entonces [si ella], y en general los diversos saberes, pueden dejar de preguntarse si se han convertido en otra mistificación, en otra transformación de la mitología; es decir, si recubren y ocultan la violencia (...). La existencia humana que persigue signos de otros signos, como una repetición sin fin del deseo de significar, no puede más que llevar al conflicto, tal como lo ha comprendido Girard: este deseo que persigue la significación se origina en una experiencia de unanimidad alrededor de una víctima, elegida de forma arbitraria entre los anteriores rivales del mismo deseo⁸⁸.

Ahora bien, la Biblia se esfuerza a todas luces, a diferencia de la filosofía en general, por restablecer la veracidad perdida en los mitos. El mensaje que quiere aportarnos señala que el culpable no es el chivo expiatorio, sino por el contrario, la masa informe de acusadores que lo han asesinado y que consideran justos y dignos sus atroces actos. Para el evangelio, es claro que el acusado es otra víctima de la violencia que pretende, a través de sus artilugios, salvar a un grupo o comunidad de la violencia misma, mientras que para el mito la víctima no es más que un culpable al que hay que inmolar. Es “la verdad [batiéndose] contra el mito”⁸⁹; la verdad bíblica que trastorna el aparente orden “natural” de las cosas en nuestro mundo, contra la victoria ya antaño señalada por los victimarios.

Girard encuentra en la Biblia, en su mensaje, una distinción equiparable a la de lo Santo cristiano de cara a lo sagrado mítico; un Dios de las víctimas frente al hecho de la sacralización de los chivos expiatorios considerados responsables de los malestares sociales. En la primera perspectiva, la figura de Cristo es fundamental pues conduce a un plano de nuestra realidad nunca antes contemplado. De su muerte, de su crucifixión, para el francés no es posible desentramar un procedimiento tal como el de cualquier chivo expiatorio en la historia, es decir, la sacralización de una víctima con antelación inmolada por una horda iracunda y poseída por la violencia mimética.

⁸⁸ SOLARTE, *Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción*. En *Universitas Philosophica*. Op. cit., pp. 53-54.

⁸⁹ GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Op. cit., p. 42.

[Jesús] es quien clava la acusación en la Cruz, o, dicho con otras palabras, quien revela su falsedad (...). Lejos de ser conseguido de forma violenta, el triunfo de la Cruz es fruto de una renuncia tan total a la violencia, que ésta puede desencadenarse cuanto quiera sobre Cristo sin sospechar siquiera que, al hacerlo, pone de manifiesto aquello que tanto cuidado pone en ocultar, sin sospechar que el propio desencadenamiento va a volverse en este caso contra ella⁹⁰.

Cristo, contrario a las configuraciones míticas, nos sitúa de llano, no con mirada acusadora, ante el rostro de la víctima, mostrándonos el camino para fundamentar una resistencia frente a la mentira perpetuada a lo largo de la historia, lo que hace de su figura, una figura transgresora por antonomasia que reprueba y deslegitima el ciclo de la violencia, antes perpetuada por los mitos. Oponiéndose a la mentira radical de los hombres, Cristo muere a manos de la violencia sacrificial de la masa, pero no como chivo expiatorio tradicional, sino como denunciante del mecanismo que tras el “orden” cultural se esconde. En este sentido, el nazareno, según Girard, debe erigirse para toda la humanidad como el modelo a imitar por excelencia. Su abierta denuncia y rechazo a la oscuridad del mecanismo, y en general su toma de posición por la inocencia de las víctimas, hacen de él un preceptor que la misma situación del ser humano reclama. “Cristo no es divinizado en tanto que chivo expiatorio (...). Como la Luz, él es, a la vez, el que nos hace ver y el que permite verle”⁹¹.

Girard ve dos actitudes diametralmente opuestas, a saber: los victimarios identificados bajo el signo de Satán⁹² (aquel que acusa), y Cristo, el defensor de las víctimas; por un lado, observa el mecanismo violento generador de cierta trascendencia indispensable para la supervivencia y desarrollo de las comunidades, forjando una sacralidad ilusoria que impedirá su autodestrucción, y

⁹⁰ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., pp. 180-182.

⁹¹ GIRARD, Cuando empiecen a suceder estas cosas. Op. cit., pp. 45 – 110.

⁹² En palabras de Luis Garagalza: “Satán o el Diablo, es el que, sucesivamente, fomenta el desorden, el sembrador de escándalos, y el que en el paroxismo de las crisis por él provocadas, las resuelve de pronto expulsando al desorden”. GARAGALZA, René Girard y la paradoja de la modernidad. Op. cit., p. 5.

por el otro, el evangelio, que proclama la presencia entre nosotros de un Dios que, haciéndose hombre y sufriendo en carne viva los tormentos de las víctimas asesinadas, no quiere otra cosa que sustraernos del ciclo violento y generar en nosotros un cambio de perspectiva y de actitud fundamental frente al papel que cumplimos en aquél constructo victimario; para lo que sería necesario, dicho sea de paso, “renunciar incondicionalmente a las represalias miméticas”⁹³.

Según Girard, la humanidad se somete a la potencia de la violencia. Los seres humanos son los habitantes del reino de Satán, cautivos de la violencia. Jesús proclamó otro Reino, el Reino de Dios, lo que implica la eliminación completa y definitiva de todas las formas de venganza y toda forma de represalia en las relaciones entre los hombres. Jesús ofreció a sus oyentes la oportunidad de escapar del reino de Satán y entrar [así] en el Reino de Dios. El invitó a todos a renunciar a la violencia, a dejarla atrás, renunciando a la idea de retribución⁹⁴.

Cristo nos indica, renunciando él mismo a su carne, que nosotros, hombres de mimesis y rivalidades desaforadas, podemos hacer una renuncia crucial; podemos renunciar a la violencia para acceder a una mejor forma de vida sin permanecer en el camino del sacrificio y la exclusión como única vía de salvación en esta tierra. Para Girard,

Al adoptar esa posición se sabrá, a la vez, más sobre Dios y los hombres de lo que se pueda saberse con arreglo a cualquier otra fuente de saber (...) El sufrimiento de la Cruz es el precio que Jesús acepta pagar por ofrecer a la humanidad esa representación de su verdadero origen, ese origen del que ha quedado prisionera, y a la larga privar de su eficacia al mecanismo victimario⁹⁵.

⁹³ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 90.

⁹⁴ DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., pp. 47-48. According to Girard, humankind is subjected to the power of violence. Humans are inhabitants of the kingdom of Satan, captives of violence. Jesus proclaimed another Kingdom, the Kingdom of God, which implies the complete and definitive elimination of every form of vengeance and every form of reprisal in relations between men. Jesus offered his listeners the chance to escape from the kingdom of Satan and to enter the Kingdom of God. He invited everybody to renounce violence, to leave it behind, by giving up the idea of retribution.

⁹⁵ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., pp. 180-182.

En la medida en que la inocencia del crucificado se hace patente a través de los evangelios, este acto no hace otra cosa que cancelar el progreso de todo juicio victimario. Su palabra se sobrepone a la sangrienta maquinaria propuesta por Satán⁹⁶, es decir, por los jueces y acusadores de todas las víctimas inocentes. Así, Cristo sana de manera esencial a todos los que por desventura de nuestros enfermos deseos y afán de tranquilidad, hemos servido como fieles esclavos al régimen de la violencia. El llamado hijo de Dios, tiene así, por sobre el hombre, un efecto liberador que lo sustrae hasta de su propia historia, por lo demás, bastante violenta y nefasta con relación a nuestros prójimos.

La posición que Jesús nos traza conduce por sí misma a un desenmascaramiento del orden satánico que desfigura y falsea todo cuanto de ella ha dependido, y lo sigue haciendo⁹⁷. ¡Todo sin excepción! Allí está la victoria inconmensurable de Cristo. Su novedosa configuración del orden mundial representa, no la necesidad de infligir violencia y dolor, sino por el contrario, de padecerla en virtud del provecho existencial de todos los hombres.

Dado que él existió sin violencia, es claro que no puede ser culpable y que su muerte es una gran injusticia. De esta manera, la crucifixión revela lo que ha estado oculto desde la fundación del mundo, es decir, que cada comunidad humana está cimentada sobre el asesinato o la expulsión de víctimas inocentes. De esta manera, Jesús mostró a la humanidad su verdadero destino, su verdadera vocación: librarse de su cautiverio por la violencia⁹⁸.

⁹⁶ “Satán expulsa a Satán por medio de las víctimas inocentes cuya condena siempre logra. Como señor que es del mecanismo victimario, lo es también de todas las culturas humanas que tienen como principio ese asesinato.” GARAGALZA, René Girard y la paradoja de la modernidad. Op. cit., p. 5.

⁹⁷ “El sistema sacrificial comienza a desmoronarse cuando la víctima se ve como inocente. Cristo echa abajo el sistema sacrificial en tanto se convierte en una víctima sin éxito, sin éxito en el sentido de que no hubo [no generó] consentimiento unánime alrededor de su muerte.” GRANDE, Mimesis and Desire. Op. cit., p. 191. The whole sacrificial system begins to crumble when the victim is seen as innocent. Christ brings down the sacrificial system by himself becoming an unsuccessful victim, unsuccessful in the sense that there was no unanimous consent to the killing of Christ.

⁹⁸ DEPOORTERE, Christ in Postmodern philosophy. Op. cit., p. 49. Because he was without violence, it is clear that he cannot be guilty and that his death is a huge injustice. In this way, the Crucifixion reveals what has been hidden since the foundation of the world, namely that each human community is based on the killing or expulsion of innocent victims. In this way, Jesus showed humankind its true destiny, its true vocation: to rid itself from captivity by violence.

Ahora bien, para Girard es demostrable que la revelación de la que el nazareno es personaje crucial, no obedece, ni debe hacerlo, a un acto de fe ciega; nada más alejado de la realidad según nuestro pensador. Por el contrario, se trata de un cambio de paradigma y de actitud tan radical que ciertamente puede ser vivido bajo el cáliz siempre luminoso de la Razón. La racionalidad también es partícipe de lo que allí queda manifiesto. La indubitable verdad de Dios, encarnada en Cristo, no deja, de tal manera, el ámbito de lo racional.

Al privar al mecanismo victimario de las tinieblas de que necesita rodearse para gobernarlo todo, la Cruz transforma radicalmente el mundo. Su luz priva a Satán de su principal poder, el de expulsar a Satán. Una vez iluminado en su totalidad por la Cruz, ese sol negro no podrá ya limitar su capacidad de destrucción. Satán destruirá su reino y se destruirá a sí mismo⁹⁹.

El rasgo que definitivamente sustrae a los evangelios del ciclo violento y de una representación cualquiera del mecanismo sacrificial, es la exposición que realiza del mito en su realidad más pura. El evangelio, como ya se había señalado, obedece más a una interpretación antropológica que a cualquier otra cosa, y en ese sentido su sabiduría desmitificada consiste en desvelar, para toda la humanidad, aquello que siempre persistió en mantenerse escondido. Es la recapitulación y el despliegue de una mentira constitutiva del hombre que desde antaño le pesa y se ha obstinado en no reconocer. Se trata de exhibir, a todas luces, la verdad del deseo mimético y todo lo que de allí se deriva. Es la rivalidad mimética, el contagio y su posterior solución catártica, la que debe quedar consignada en el hombre, para así producir un efecto contrario al que los mitos han generado en él; para producir de manera definitiva, una toma de conciencia en tanto seres culturales que debiéramos aprender a vivir sin la generación de víctimas.

⁹⁹ GIRARD, Veo a Satán caer como el relámpago. Op. cit., p. 185.

Este es el carácter de racionalidad que Girard reclama se le reconozca a la Biblia y a su mensaje, pues ningún otro texto y saber en la historia había sido capaz, a pesar de la soberbia exhibida con los modernos avances de las ciencias del hombre, de alcanzar tan concluyente sapiencia a propósito de las características que los hombres mismos nos hemos dado desde el comienzo de los tiempos.

Ser víctima de una ilusión es considerarla verdadera, ser, por tanto, incapaz de señalarla en tanto que tal. Al señalar la primera ilusión perseguidora, la Biblia inicia una revolución que, por medio del cristianismo, se extenderá poco a poco a toda la humanidad sin ser verdaderamente comprendida por los profesionales de la comprensión total. Aquí reside, en mi opinión, el sentido de una de las frases capitales de los Evangelios desde el punto de vista «epistemológico»: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la Tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos y se las revelaste a los pequeñuelos» (Mateo 11, 25)¹⁰⁰.

La vigorosa enseñanza de aquellos textos nos debe llevar a comprender de manera sensata que todos los sucesos relatados por los mitos en primer lugar, y desenmascarados por los evangelios en segundo, son reales. Con esto en mente, es lícito que F. Depoortere se refiera a los evangelios como “una ‘buena noticia’ [en la medida en que] nos da todo lo que necesitamos saber para escapar de la violencia”¹⁰¹.

Son acontecimientos brutales, que aunque disfrazados aparezcan ante nuestros opacados ojos, a su vez se manifiestan innegables dentro del contexto de las formaciones sociales del hombre. De tal forma, Cristo y los dogmas del cristianismo, sólo ellos, pueden constituir un avance significativo en la revelación y el conocimiento sobre la violencia, renunciando, de manera ejemplar, a la ley de la inmolación victimaria, haciendo de sí, un legado atemporal.

¹⁰⁰ *Ibíd.* pp. 190 - 191.

¹⁰¹ The gospel doctrine is ‘good news’ because it gives us all we need to know in order to escape from violence. DEPOORTERE, *Christ in Postmodern Philosophy*. *Op. cit.*, p. 48.

En tal sentido, y no en otro, debe ser tomada la sabiduría de la Revelación cristiana; su tradición imperecedera se ha encargado de forjar una tregua tácita entre fe e inteligencia, que se ha convertido con el pasar de los siglos, en un acuerdo fundamental.

3.2. La libertad, la resistencia.

El cristianismo deshecha para siempre el eterno retorno. Afloja el torno, pero muy lentamente (...). Se podría describir nuestra historia como una espiral abierta hacia lo alto, hacia otra dimensión que no es en absoluto circular. Esta apertura es nuestra libertad y los hombres harán de ella un uso que nadie puede predecir (...). [Pero quizá] hablar de libertad es plantear la posibilidad, que tiene el ser humano, de resistirse al mecanismo mimético¹⁰².

Ahora bien, a diferencia de las tendencias modernas por describir la libertad como plena elección del sujeto racional, en su para nada modesta autonomía fundada sobre la venganza y el odio por el otro, Girard nos propone situarnos en un plano distinto de dicha concepción. Desde el momento en que Cristo, el Dios no violento¹⁰³, se manifiesta con su revelación desmitificadora y anti sacrificial por excelencia, la libertad tiene que empezar a ser advertida desde el marco de lo abierto, es decir, como una apertura primordial a partir de la cual, el hombre llevado hasta ese momento de su parecer mimético, proyecta una nueva dimensión de la mimesis y su ciclo, avocada a lo benévolo y gratuito; pero todo con una loable intención, a saber: comprender nuestra inocencia a la vez que nuestra culpabilidad para así percibirnos como seres racionales y responsables dentro de un mundo evidentemente caótico y muy violento.

¹⁰² GIRARD, Cuando empiecen a suceder estas cosas. Op. cit., p. 84. GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 97.

¹⁰³ "Tal persona no puede ser generada por un mundo completamente dominado por la violencia. En consecuencia, la única conclusión lógica es que Jesús [Cristo] no era un ser humano ordinario, sino un Dios encarnado". DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., p. 49. (...) Such a person cannot be generated by a world completely dominated by violence. Consequently, the only logical conclusion is that Jesus was not an ordinary human being, but God incarnate.

La historia debe ser comprendida entonces como abierta a las posibilidades del hombre. Sin embargo, con la denuncia de la Revelación, es decir, con el desvelamiento que allí se hace sobre la verdad de las relaciones humanas, y con ello, de nuestra propia violencia, la historia que el hombre construye a cada paso, debe dejar de lado sus eternas frustraciones para dar lugar a una en donde la imagen del hombre que prefirió morir para demostrar y rechazar la perversidad de los sacrificios, se levante como el paradigma de imitación para el resto de la humanidad.

El hecho mismo de la encarnación y Revelación de Dios en la figura de Cristo, hace que la historia mítica desde la fundación del mundo, con sus sacrificios, mitos, ritos y prohibiciones antiguas, no deje de ser vista a la luz de una gran moldura donde lo más excelso provenga de lo Santo. La historia sangrienta del hombre arcaico debe ser tenida como un primer paso hacia la Revelación manifiesta en los evangelios; un primer paso hacia la verdad de Dios. El mecanismo sacrificial antaño recibido por las comunidades como método para contener su propia violencia, debe ser tenido como precedente, o quizá, como preparación para la irrupción de Cristo. “¡Eso quiere decir que la historia sacrificial entera, la historia moral y religiosa de la humanidad, antes del cristianismo, es una historia [también] santa!”¹⁰⁴.

Dicha manifestación no violenta de Cristo, a manera de soplo de sabiduría expandida a todos los hombres, es la expresión más viva de Dios que reclama de los seres humanos, sin perturbar ni siquiera un solo ápice de su libertad, una visión mucho más amplia con respecto al desarrollo de su existencia. Mediante su Revelación, efectiva por el sufrimiento de Cristo frente a la violencia que se ejerce y pulula entre los hombres, Dios tolera y conlleva la violencia, para guiarlos a un nivel de libertad hasta entonces no experimentado; una libertad que “simplemente

¹⁰⁴ GIRARD, Cuando empiecen a suceder estas cosas. Op. cit., p. 115.

forma parte de una cadena infinita de «buena imitación», de imitación sin rivalidad, que el cristianismo trata de establecer”¹⁰⁵.

La resistencia como sinónimo de libertad se empieza a plantear en términos, paradójicamente, de imitación; pero no ya de la imitación de la horda enceguecida por el deseo a ultranza de dominio de sí y de lo otro, sino de la imitación de Cristo. Imitación, por lo demás, intrínsecamente relacionada con sustraerse del eterno retorno estipulado por las estelas de la violencia sacrificial, lo que implica a su vez, el reconocimiento de la propia violencia, del carácter mimético de todo deseo y en general, de la peligrosa mimesis capaz de engendrar un demonio manifiesto en los sacrificios, de los cuales el hombre se ha hecho partícipe siempre. En palabras de Per Bjørnar Grande:

Mediante la imitación de Cristo los seres humanos pueden ver la violencia en cuanto tal, sin contenido divino o trascendental. Imitar a Cristo significa renunciar a la violencia física y psicológica, no porque seamos o estemos totalmente libres de violencia, sino porque el modelo está [efectivamente] totalmente libre de ella (...). Así pues, la imitación de Cristo es la respuesta de cada persona al proceso de disolución de la violencia y el sacrificio¹⁰⁶.

La libertad, para Girard, debe situarse dentro de la experiencia vital de conversión definitiva de la violencia satánica a la inocencia de todas las víctimas.

Hay dos modelos supremos: Satán y Cristo. La verdadera libertad está en la conversión del uno al otro. Cualquier otra cosa es totalmente ilusoria (...). [Libertad] significa elegir a Cristo, o a una persona que se parece a Cristo, como modelo de nuestros deseos. Y verse a uno mismo «pillado» desde el principio en el engranaje del proceso imitativo. La conversión es el descubrimiento de que, sin darnos cuenta, siempre hemos estado imitando

¹⁰⁵ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 107.

¹⁰⁶ GRANDE, Mimesis and Desire. Op. cit., pp. 204-208. By imitating Christ human beings can see the violence is violence, and contains nothing divine or transcendental. Imitating Christ means giving up physical and psychological violence, not because one will be totally liberated from violence, but because the model is totally free of it (...). Thus the imitation of Christ is each individual's response to the process of dissolving violence and sacrifice.

malos modelos, es decir, los que nos introducen en el círculo vicioso de los escándalos y de la insatisfacción permanente¹⁰⁷.

El reproche personal tiene que hacerse necesario cuando se ha sido interpelado por la verdad de Cristo. Es decir que, “si la humanidad quiere sobrevivir a su propia violencia, sólo hay una opción: decantarse por el crucificado, en contra de Dionisos [Satán]”¹⁰⁸. Se trata de un reproche con consecuencias demoledoras para nuestro manifiesto gusto por la violencia, que nos conduce hacia un nuevo horizonte de comprensión donde el perdón y la gracia ocupan lugares preponderantes frente a nuestros congéneres. Es darse, sin pretender recibir nada a cambio; es una conversión del orden del auto sacrificio, o lo que es lo mismo, una conversión vuelta hacia el don de sí, vivida realmente en la salida al mecanismo sacrificial.

¡Pero también implica reconciliación! Una reconciliación según el propio evangelio, donde la víctima antes inmolada, tendrá la potencia de transformar a sus victimarios, produciendo cierta comprensión vital que los llevará al reconocimiento absoluto de sus atrocidades. Los asesinos de sus propios hermanos han de ser despojados gratuitamente del reino de Satán; todos, descendientes de Caín, reconocerán su yerro fundacional para dar lugar a un estado, casi estético, de reconciliación, y también de resistencia frente a lo cual antes sentían profunda fascinación, a saber, el deseo exacerbado y sus rivalidades, así como por el mecanismo global del chivo expiatorio. “Caín es libre en su elección, y Dios trata de convencerle de que no mate a su hermano. Por eso decimos que Satán no tiene que ser sustancial: es más bien, el sistema mimético entero que gobierna las relaciones humanas. Éste es el significado más profundo de todo esto. Siempre seremos miméticos, pero no hemos de serlo de la manera satánica. No tenemos

¹⁰⁷ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., pp. 107 – 108.

¹⁰⁸ DEPOORTERE, Christ in Postmodern Philosophy. Op. cit., p. 60. If humankind wants to survive its own violence, there is only one option: siding with Crucified One, against Dionysus.

que entrar en el juego de alimentar rivalidades miméticas perpetuas. No hemos de acusar a nuestro vecino, sino que más bien podemos aprender a perdonarle”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ GIRARD, Los orígenes de la cultura. Op. cit., p. 110.

CONCLUSIONES

Gracias, Señor [Girard], por habernos hecho entender en esos ladridos, en esos relinchos, en esos aullidos de animales rabiosos, nuestras propias vociferaciones (...). 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, y del que el Cordero de Dios invierte la imagen. Gracias por haber sacado a la luz la caja negra que escondemos en nuestro interior.

(Michel Serres en, *Respuesta del señor Michel Serres al discurso del señor René Girard. Discurso pronunciado en la sesión pública de la Academia francesa*, compilado en *Aquel por el que llega el escándalo*).

A lo largo de esta travesía con el señor René Girard, hemos de percatarnos que, a pesar de su desacuerdo con el discurso filosófico tradicional, pues lo considera uno más entre los tantos que se esmeran por esconder o desviar su mirada con respecto a la cuestión de la violencia entre los hombres, él, de una manera no convencional y desmitificadora al mismo tiempo, se ha encargado de elaborar una exposición filosófica marcada por matices claramente no violentos.

Su *praxis* filosófica, enmarcada dentro del vasto campo de lo humano, palpable a través de sus escritos a lo largo de 50 años, se encuentra propagada no a través del carácter sistemático tradicional en la filosofía - pues como ya lo ha declarado, esa jamás ha sido su intención-, sino por el contrario, en su despliegue constante de nuevos conceptos que pretenden dar cuenta del hombre y sus circunstancias, tanto individuales, como sociales.

Es Girard entonces, aquel pensador que nos exhorta, mediante su amplia visión de la realidad, a contemplar y reconocer la presencia de conceptos fundamentales que nos pueden dar luces sobre el actuar mismo del hombre; un actuar, que por lo demás, ha destacado a lo largo de su historia por dejar una gran estela de odio,

sangre y venganza, en virtud de lo que hemos concebido como un futuro mejor de hombres modernos y ostentadamente civilizados.

Desentramar todo aquello que por tradición nos hemos empeñado en ocultar a nuestros ojos tras el disfraz de lo que creemos fantástico, pero que en el fondo no revela más que acontecimientos enteramente reales, ha sido una labor incansable que Girard ha pretendido anunciarnos a través de conceptos como el de deseo mimético y el de chivo expiatorio; dos grandes conceptos puestos al servicio de una reflexión sobre la totalidad.

Por un lado, nos hemos encontrado ya, con un concepto muy particular que a los ojos de nuestro pensador, dilucida el porqué de las molestias y conflictos interpersonales entre hombres y mujeres de todo el globo y desde tiempos inmemoriales. Este concepto, va a ser descubierto en primera instancia de cara a la literatura, pues sólo allí y por virtud del genio de aquellos que la representaron para nosotros, considera Girard, se puede rastrear efectivamente el vaivén de los deseos perversos que movilizan al hombre en campañas que han ido y seguirán yendo, en detrimento de sus propios hermanos.

El deseo mimético representa entonces, la causa de nuestra tendencia a rivalizar con el prójimo por aquello que consideramos son objetos que el otro posee o ha poseído. Nos embarcamos hacia la feroz tarea de imitar lo que los otros a su vez desean, terminando en una lucha desenfrenada donde lo que al final importa no será el objeto mismo, sino la apropiación o negación de ese otro que antecede y señala lo que debemos desear.

La dinámica de nuestros deseos va a implicar para las relaciones humanas, una amenaza latente que puede, generalmente, derivar en poderosos conflictos. Conflictos que, según Girard, no sólo tendrían un alcance menor en espacio y tiempo, sino que por el contrario, podrían alcanzar un nivel insospechado; un nivel

de corte planetario. Ésta en principio, será la verdad que todo gran novelista desarrollará en sus obras cumbres, y que Girard vislumbrará con mayor precisión que en los intrincados y muchas veces oscuros esquemas filosóficos.

Girard desempolva la vieja idea que enmarca a la literatura como un elemento clave dentro y para la reflexión filosófica. La creación de conceptos, propia del quehacer filosófico, va de la mano en perspectiva girardiana, de la literatura, pues sin esta alianza, la verdad del deseo, de la rivalidad, del conflicto y en general de la violencia entre los hombres, quedaría reducida a memorias y sepultada en los anaqueles del tiempo.

Dentro de este marco, es claro que los conceptos filosóficos y antropológicos de Girard se atreven a resquebrajar nociones bastante modernas e ilustradas como las de autonomía y subjetividad. Sus reflexiones permiten advertir a todas luces la fragilidad a la vez que la crueldad del hombre, que en su recorrido histórico por el mundo, difícilmente comprende la compleja dinámica que subyace su íntimo desear y existir. Girard desmantela la tradicional concepción de identidad y de autonomía, situadas al nivel de lo único y original, que en último término no responden más que a la vacuidad de su configuración, para dar lugar al despliegue de la subjetividad sólo en términos dialógicos, de interacciones múltiples, así como de cuestionamiento constante. Del desenmascaramiento del deseo mimético no puede quedar otra cosa que la problematización radical de la cotidianidad, es decir, la toma de conciencia o de distancia frente al mecanismo del deseo mismo, para poder así incluir la comprensión del sujeto dentro del ámbito de la autocrítica y dentro del campo de la interindividualidad.

Dejando de lado la banalidad que somos al persistir en la imitación a ultranza de modelos vacuos que nublan la memoria de nuestros propios afectos y deseos, el hallazgo del concepto de deseo mimético y, en definitiva, también el de mimesis, orientarán, en principio, la pregunta por el hombre, su ser y su existir, hacia la

pregunta por el otro; hacía la pregunta por una reconciliación con el otro que indefectiblemente me constituye.

Ahora bien, el concepto de deseo mimético, aunque crucial en el pensamiento de Girard y en la crítica a nociones antaño bastante poderosas, no es el único descubrimiento cardinal exteriorizado a través de su obra. Del deseo mimético, de la apertura que de allí se decanta para comprender la constitución del sujeto lacerado en su ego vacío, así como de su interacción con y en el mundo, se desprende también el concepto de chivo expiatorio, sin el cual no se podría advertir la violencia en tanto fenómeno masivo producido por la indiferenciación mimética. Pues allí, donde se unifican a gran escala los deseos, el mínimo rasgo de diferenciación desata la violencia más execrable.

A propósito de los orígenes del hombre y la cultura, Girard expande la concepción de mimesis para clarificar su relación con el sacrificio y lo sagrado, por cierto bastante común y visible en muchas de las comunidades pre-modernas y post-modernas, sustrayendo la idea que, desde el punto de vista de la mimesis excedida, no han existido nunca las sociedades humanas sin violencia.

Lo humano no se podrá pensar sin la violencia y el sacrificio, pues la cultura se construye a partir de dichos elementos, precedidos por el deseo mimético más acalorado. Con esto, Girard pretende adentrarse en lo más profundo del olvido no ya del ser, sino de la violencia, reconociendo en las manifestaciones del arte y la religión, entre otras declaraciones de humanidad, procesos, movimientos y nociones fundamentales en la constitución de lo real.

De tal forma, la lectura de Girard propone avizorar aspectos de la mimesis que desencadenan órdenes y desórdenes en todas y cada una de las sociedades humanas. Allí, en el lugar en el que la mimesis de apropiación se ha esparcido de manera alarmante, en cuanto ha contagiado a un sinnúmero de sujetos enceguecidos por sus deseos, irrumpe el impulso sacrificial acompañado siempre por lo sacro. Aparecen indiscriminadamente a lo largo y ancho del tiempo del

hombre en la tierra, chivos expiatorios, víctimas todas de los holocaustos más cruentos, con el único objetivo de soslayar la fuerza del oleaje mimético expresado en el conflicto; con la única función de regular la violencia, de protegernos de ella, a la vez que la de fundar una diferencia radical entre la violencia y lo sagrado, entre la sociedad y lo sacro.

El chivo expiatorio es el culmen de un proceso mimético cuya catarsis se manifiesta en el sacrificio y en la sacralización de una víctima con miras al restablecimiento de un nuevo orden. La perspectiva girardiana, revela que desde antiguo se antepone a cualquier ordenamiento social y cultural una imagen fundamental de lo sagrado a partir del sacrificio o exclusión de víctimas sin distinción, pues dada su condición niveladora, el propio mecanismo mimético se encarga de implantar la figura de lo divino sacrificial dentro de la cultura.

Girard reconoce que el camino habitual del mecanismo de la víctima propiciatoria no tiene otra intención que la de establecer una diferencia radical entre el desorden simétrico de la crisis, y el agradable orden instaurado a partir de la inmolación victimaria. Sin embargo, también es claro para el francés que dicho distanciamiento tiene que ser revelado como ilegítimo.

Aunque se aborde la categoría de la violencia en tanto acontecimiento fundante de las relaciones humanas, la antropología fundamental girardiana apunta a deslegitimar toda la base violenta de la sociedad que nos estructura como sujetos y como cultura. Este proceso, desvelará, a luz del mensaje bíblico, la verdad de los acontecimientos oscuros desde la fundación del mundo, ya que Girard abre nuevas sendas para permitir la comprensión y la aprehensión del Dios cristiano, para así impedir la propagación apocalíptica de la violencia entre los hombres.

La inversión del paradigma sacrificial, fundamental dentro del constructo girardiano, se manifiesta claramente en la deconstrucción que de todo sistema social realiza el Evangelio. La Biblia rastrea una tradición de estructuras violentas con el objetivo directo de hacer sobresaliente la figura de Cristo como el símbolo

de la incongruencia del asesinato fundador. Se trata del surgimiento de una conciencia de individuos asociada a la violencia arbitraria ejercida sobre el chivo expiatorio; es una conciencia sobre la violencia, que no sólo queda circunscripta en lo histórico, sino que también nos interpela desde lo ontológico. No se remite únicamente a tal o cual testimonio en el tiempo, sino que apela a lo más profundo del ser humano, a una toma de conciencia de lo que somos y de la forma como existimos, lo que en definitiva es una comprensión del ser asociado siempre a la violencia.

Queda claro que Girard nos abre la puerta hacia una nueva concepción de lo humano, de su ser y acontecer en el mundo como un ser mediado radicalmente por el deseo y la violencia, al que no le queda otra alternativa que decantarse o bien por Dionisos, la sacralización del otro, la pérdida masiva de la individualidad o violencia colectiva, la posición de los victimarios, *la ruta antigua de los hombres perversos*, o bien tomar partida por Cristo y la no violencia, imagen de la lógica de la gratuidad, del don de dar, y sobre todo, de la perspectiva existencial de la inocencia irrefutable de las víctimas. En definitiva, el hombre contemporáneo queda situado frente a sus dos únicas posibilidades en el mundo, el camino que conduce siempre de la diferencia ilegítima a la identidad o nivelación mimética, o el camino que de la mano de la Revelación cristiana y la reflexión autocrítica, conduce hacia la única verdad; esta es la disyuntiva, que a pesar de ser expuesta de manera concreta dos mil años atrás, aún carece del debido reconocimiento y de su justa interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*. Mérida, Venezuela: Universidad Del Zulia Ediciones Del Vice Rectorado Académico, 2007.

ASSMAN, Hugo. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico Ediciones, 1991.

BELLINGER, Charles K. *The genealogy of violence reflections on creation, freedom and evil*. UK: Oxford University, 2001.

BURBANO, Mauricio. *Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía, 2003. p. 45. [Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía]. Disponible en: <http://especiales.universia.net.co/tesis-de-grado/view-document-details/documento-858.html>

COMTE, Fernand. *Las grandes figuras mitológicas. Los dioses, los héroes legendarios y los mitos de las grandes civilizaciones antiguas*. Traducción: Cristina Rodríguez. Madrid: Ediciones del Prado, 1994.

DEPOORTERE, Frederiek. *Christ in Postmodern Philosophy. Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Zizek*. New York: T & T Clark, 2008.

DOSTOYEVSKY, Fiódor Mijáilovich. *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

DUMOUCHEL, Paul. "Del chivo expiatorio a Dios". En Revista Anthropos, *René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*. No 213. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.

FINAMORE, Stephen. *God, order and chaos. René Girard and the Apocalypse*. EEUU: Wipf & Stock Publishers, 2009.

FLEMMING, Chris. *René Girard violence and mimesis*. UK: Polity, 2004.

GARAGALZA, Luis. "Cristianismo, modernidad y deseo mimético". En Revista Anthropos, *René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*. No 213. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.

----- . "René Girard y la paradoja de la modernidad." España: Universidad del País Vasco/ Euskal Herriki Unibertsitatea, paper publicado en 2007 en: <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n84p149.pdf>

GIRARD, René. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*. Madrid: Katz editores, 2010.

----- . *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

----- . *El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica. René Girard diálogos con J.M Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

----- . *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

----- . *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

----- . *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1984.

----- . *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

----- . *Mentira Romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985.

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

GOLSAN, J. Richard. *René Girard and myth, an introduction*. United States of America: Garland, 1993.

GRANDE, Per Bjørnar. *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2009.

JUILLAND, Alphonse. *To honor René Girard*. Anma Libri, 1986.

KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

LLANO, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio el secreto del mito según René Girard*. España: Universidad de Navarra, 2004.

MARDONES, José. "Religión, cultura y violencia: La teoría mimética de R. Girard." En Revista Anthropos, *René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*. No 213. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.

PINKARD, Terry. *HEGEL. Una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: ACENTO Editorial, 2001.

QUEVEDO, Amalia. *En el último instante*. Madrid: Eiusa. Capítulo 6: Una sola senda: René Girard, 2006.

SOLARTE RODRIGUEZ, Mario Roberto. "Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción." En *Universitas Philosophica* número 55, año 27, *René Girard: Mímesis e Identidades*, diciembre de 2010.

VINOLO, Stéphane. "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia." En *Universitas Philosophica* número 55, año 27, *René Girard: Mímesis e Identidades*, diciembre de 2010.