

Antropología de la violencia: René Girard

Anthropology of violence: René Girard

Juan Alberto SUCASAS PEÓN

Universidade da Coruña (UDC)

alberto.sucasas@udc.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0010>

Recibido: 29/04/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: La obra de René Girard ofrece una teoría antropológica cuyo tema central es la violencia como origen de la sociedad humana. Tres son sus elementos principales: una teoría mimética del deseo; el mecanismo del chivo expiatorio; la revelación cristiana. En la propuesta de Girard confluyen tres disciplinas: los estudios literarios, las ciencias humanas (en particular, etnología y psicoanálisis) y la teología cristiana.

Palabras Clave: Girard, antropología, sacrificio, violencia, deseo mimético, chivo expiatorio, cristianismo.

Abstract: René Girard's work offers an anthropological theory whose central theme is violence like origin of human society. Its main elements are three: a theory of mimetic desire; the mechanism of scapegoat; Christian revelation. In Girard's proposal converges three disciplines: literary studies, human sciences (specially ethnology and psychoanalysis) and Christian theology.

Keywords: Girard, anthropology, sacrifice, violence, mimetic desire, scapegoat, Christianity.

En una monografía reciente,¹ un destacado académico estadounidense, Richard J. Bernstein, aborda con notable ambición teórica el tema de la violencia en la filosofía contemporánea. Acorde con su metodología habitual, el autor convoca a cinco pensadores (Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann) para entablar, en sendos capítulos, una confrontación con sus respectivas tesis sobre la violencia; junto a ese quinteto, figura también, en un segundo plano, otro puñado de filósofos (Jacques Derrida, Judith Butler, Simon Critchley y Slavoj Žižek son los principales) cuyo interés en el tema les ha inducido a discutir, en diferentes momentos de su obra y con perspectivas teóricas dispares, las propuestas de los cinco primeros.

Difícilmente objetable la decisión de abordar el fenómeno en un contexto, el contemporáneo, donde su presencia ha sido sin duda masiva, exasperada incluso: 1914 inauguró un período histórico durante el cual la violencia parece haberse enseñoreado de la escena social y política, a una escala de magnitud desconocida en el pasado. Hasta el punto de que bien cabe afirmar que, también aquí, el incremento cuantitativo ha provocado un salto cualitativo, del que derivan desafíos inéditos, tanto en el orden teórico (¿por qué ese desencadenamiento de una violencia que, en sus formas más extremas, ha conducido al exterminio, sistemático e industrial, de poblaciones millonarias y amenaza con la posible extinción de nuestra especie?) como en el ético-político (¿debe ser la violencia condenada sin paliativos o ha de seguirse manteniendo la distinción entre dos de sus formas, legítima e ilegítima?), al igual que en el estético (¿qué modos de representación artística de la violencia pueden contribuir a su comprensión, siendo al mismo tiempo respetuosos con la experiencia de las víctimas?). Tales interrogantes expresan, con toda certeza, una inquietud esencial de nuestro tiempo, un genuino *problema epocal*. En esa medida, contribuciones como la de Bernstein no pueden sino ser bien acogidas; lo avala, por sus virtudes expositivas y críticas, la calidad de la obra.

No obstante, cabría abrigar alguna duda de peso sobre la selección de interlocutores. Quizá sean todos los que están, pero probablemente no están todos los que son. Más aún, resulta fácil identificar alguna ausencia inexcusable. No planteamos una objeción arbitraria o dogmática, ni damos por supuesto un canon clausurado de «los pensadores contemporáneos de la violencia». Solo sugerimos lo injustificado de la omisión de un pensador, René Girard, cuya relevancia teórica para nuestra cuestión es a todas luces máxima.

Incluso adoptando los criterios propuestos por el propio Bernstein.² Son tres: presencia del pensador en los debates recientes; pluralismo disciplinar; atención a diferentes modalidades o figuras de la violencia. Apliquémoslos a Girard: su teoría ha suscitado en las últimas décadas una más que notable masa de artículos, ensayos y monografías, cuyas orientaciones teóricas van de la estricta adhesión discipular a las refutaciones más virulentas; su analítica de la violencia moviliza recursos provenientes de ámbitos muy dispares (estudios literarios; antropología cultural; teología cristiana); por último, su teorización de la violencia, en la que cifra el origen secreto de la sociedad y cultura

¹ Bernstein, Richard J., *Violencia. Pensar sin barandillas*, trad. y presentación de S. Rey Salamanca, Barcelona, Gedisa, 2015. El original inglés (*Violence: Thinking without Banisters*) es de 2013.

² Cf. *ibíd.*, p. 32. A decir verdad, Girard no está del todo ausente en el texto bernsteiniano. En una de sus páginas, al hilo del tratamiento de la «violencia ritual» en Jan Assman, se dice: «Este es el tipo de violencia que es tan central en la obra de René Girard» (*ibíd.*, p. 227). La nota al pie correspondiente remite a *La violencia y lo sagrado*, texto que reaparece en la Bibliografía final. Tan magra referencia basta, con todo, para que, en una hipotética auto-exculpación, Bernstein no pudiese alegar ignorancia.

humanas, no solo la tematiza como hecho antropológico fundamental sino que también intenta dar cuenta de la multiplicidad (religiosa; sociológica; económica; bélica; erótica...) de sus manifestaciones.³

Sin con ello prejuzgar el valor epistémico de su sistema, René Girard (1923-2015) habrá sido *el* pensador de la violencia en el siglo XX. Insistamos en las razones para afirmarlo. En primer término, porque sitúa esa realidad en el centro mismo de su propuesta: de hecho, el fenómeno de la violencia no solo es considerado un dato social esencial, sino, con radicalidad mucho mayor, fundamento oculto (revelarlo es justamente la tarea que Girard se impuso) de lo humano. La meditación girardiana construye, en base a una analítica de la violencia, una *antropología fundamental*, hasta el punto de que lo que somos deriva de nuestra conducta violenta. El *homo sapiens* es, en su fondo óptico, *homo necans*. (Mientras que, en la discusión bernsteiniana, la violencia es algo *sobrevenido*, y por ende objeto de una deliberación entre violencia y no-violencia, en Girard posee un estatuto *originario*: con anterioridad a cualquier decisión, *estamos ya*, de siempre, inmersos en ella.) Pero también por el compromiso ético subyacente a la teorización: para Girard, *o* se está con las víctimas *o* se está con los victimarios; *tertium non datur*. Junto a la audacia especulativa y su anclaje ético, ha de destacarse, en tercer lugar, el proceder multidisciplinar, que moviliza recursos de ámbitos cognitivos *prima facie* harto heterogéneos: de la teoría y crítica literarias a la teología, pasando por las ciencias humanas, en particular los hallazgos etnológicos.

¿*Hybris* especulativa de una teoría que se atribuye una capacidad omniexplicativa de la sociedad y la cultura humanas? Es posible. ¿Mestizaje o hibridación metodológicos que transgredirían las demarcaciones fronterizas entre los distintos saberes? Quizá. Pero, en cualquier caso, el proyecto girardiano ostenta una elaboración discursiva ejemplar y su ambición, acaso excesiva, lo hace merecedor de una confrontación rigurosa.

Hay un *sistema-Girard*, cuyas tres piezas principales son: deseo mimético, mecanismo del chivo expiatorio y revelación judeo-cristiana. En el orden sincrónico, esos tres elementos se requieren mutuamente. Sin embargo, su elaboración es el resultado de un dilatado itinerario reflexivo de cincuenta años, los transcurridos entre *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961) y *Sangrientos orígenes* (2011). La reconstrucción diacrónica constituye la mejor vía de acceso al universo girardiano, pues los tres elementos citados fueron gestándose en una lenta progresión teórica, hasta el ensamblaje final que los superpone en una sólida arquitectónica. En lo que sigue adoptaremos esa perspectiva evolutiva en tres momentos. Predomina en cada uno de ellos un saber específico, al tiempo que es inaugurado por una obra de referencia:⁴ teoría literaria (*Mentira romántica y verdad novelesca*) – antropología cultural (*La violencia y lo sagrado*, 1972) – teología bíblica (*Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 1978).⁵ La tríada deseo mimético – chivo expiatorio – revelación judeo-cristiana es, a la vez, un constructo categorial y una secuencia biográfico-intelectual.

³ Un libro tardío (*Anorexia y deseo mimético*, 2008) aborda, desde la teoría mimética, una psicopatología como la anorexia.

⁴ Esquema a no interpretar con rigidez: el avance discursivo, por englobar en cada nuevo estadio aquel que lo precede, permite la coexistencia de diferentes enfoques metódicos. Así, la hermenéutica literaria, hegemónica en la fase inicial, reaparece a lo largo de todo el corpus girardiano, con recopilaciones como *Crítica en un subterráneo* (1976) y *Geometrías del deseo* (2011), o la *summa* shakespeariana de *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (1990).

⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ha sido vertido al castellano como *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca, Sígueme, 1982). Si bien ese título retiene en buena medida el contenido semántico del original, encubre la referencia neotestamentaria (Mateo 13,35).

Deseo mimético

Primer momento: la *índole mimética del deseo*.

En orden a elucidar la naturaleza del deseo, su consistencia y motivación, Girard efectúa un recorrido antológico por la evolución del género novelesco, privilegiando cinco autores (Cervantes; Flaubert; Stendhal; Proust; Dostoievski). La tesis impugna el paradigma dominante, proclive a concebir el deseo como estructura bipolar (deseante-deseado) caracterizada por inmediatez y espontaneidad, y propone una configuración triangular, pues entre quien desea y su objeto se interpone una tercera figura, la del *mediador* que inspira secretamente al sujeto deseante. Así, Don Quijote configura su deseo imitando el modelo caballeresco representado por Amadís de Gaula; no solo desea lo que este desea, sino *porque* él, Amadís, lo desea. El yo deseante no es la instancia originalmente productora de su deseo, sino más bien imitador de un modelo prestigioso cuyo deseo deviene pauta del propio. De ahí la contraposición, que da título al libro de 1961, entre «mentira romántica» y «verdad novelesca»: ⁶ «La pasión caballeresca define un deseo *según el Otro* que se opone al deseo *según Uno Mismo* que la mayoría de nosotros nos enorgullecemos de disfrutar.» ⁷

De esa condición imitativa del deseo nace su propensión violenta: el *mediador* se vuelve *obstáculo*, dado que ambos —modelo e imitador— desean el mismo objeto y, en consecuencia, rivalizan por obtenerlo. La progresión de la novela europea moderna materializa una intensificación de tal rivalidad, pues la mediación, inicialmente *externa* (la distancia entre sujeto deseante y mediador atenúa la amenaza de confrontación violenta; eso ocurre en la novela cervantina), tiende, haciéndose *interna*, a reducir la distancia e intensificar la hostilidad, de suerte tal que el mediador, originalmente objeto de veneración, atrae sobre sí el odio del sujeto deseante. El arte novelesco sería, en este sentido, exploración del infierno del odio, donde se entremezclan admiración y rencor, devoción y resentimiento. Todo el repertorio pasional recreado por los grandes novelistas (sus figuras son múltiples: celos; envidia; vanidad; orgullo; esnobismo; amor propio; angustia...) expresa una única verdad, cuyo momento mayor consistiría en la revelación de la constitución triangular del deseo: «El deseo triangular es *uno*. Se parte de Don Quijote y se llega a Pavel Pavlovich». ⁸ No en vano el penúltimo capítulo de *Mentira romántica y verdad novelesca* lleva por título «El apocalipsis dostoievskiano».

Una dimensión esencial del deseo triangular es su carácter *contagioso*, que no hace sino acrecentarse con la disminución de la distancia entre sujeto deseante y mediador. En el universo igualitario de la modernidad, que remite el deseo a la horizontalidad social, en cuya inmanencia se disuelve la verticalidad de la vivencia religiosa tradicional, cualquiera puede convertirse en mediador de cualquier otro. Ese efecto pandémico, de una mimesis generalizada que atraviesa el conjunto de la vida social, posee una triple matriz: histórico-cultural (secularización), sociológica (igualitarismo resultante de la Revolución Francesa) y psicológica (individualidad egotista o narcisista). El fin de las jerarquías, metafísicas o sociales, trae consigo la multiplicación de la mediación; su duplicación (reciprocidad de roles entre imitador e imitado) es solo el primer paso de una progresión frenética:

⁶ No resulta difícil reconocer en esa antítesis una expresión programática: nada más ajeno a Girard que el nihilismo epistémico o el escepticismo posmoderno. La antítesis verdad/falsedad cobra en su obra un valor absoluto.

⁷ Girard, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1985, p. 11.

⁸ *Ibíd.*, p. 48.

«Todo deseo según el *Otro*, por noble e inofensivo que nos parezca en sus comienzos, arrastra poco a poco a su víctima hacia las regiones infernales. A la mediación solitaria y alejada de Don Quijote sucede la doble mediación. Los jugadores del juego de pelota nunca son menos de dos, pero su número puede incrementarse indefinidamente. (...) De doble que era, la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede acabar por afectar al conjunto de la colectividad».⁹

La voluntad de verdad del texto novelesco solo fructifica en el final del relato,¹⁰ cuando el héroe, tras el atormentado aprendizaje de la vanidad del deseo (toda genuina novela, sugiere Girard, es un *Bildungsroman* conducente al descubrimiento y superación de la triangularidad del deseo), reniega de su existencia previa y logra ver en el antaño mediador un semejante, un prójimo. Aunque la vena teológico-religiosa del primer libro está inhibida, al menos en comparación con las obras tardías, Girard no vacila en calificar ese vuelco de *metanoia* o «conversión», vinculando el genio novelesco al simbolismo cristiano del «segundo nacimiento». Hasta reconocer en el espíritu de la novela europea una plasmación, patente o velada, del *kerigma* evangélico; cristiano (Dostoievski) o cripto-cristiano (Stendhal; Proust), el relato novelesco remite a un imaginario religioso: «El repudio del mediador humano, la renuncia a la trascendencia desviada, reclama irresistiblemente los símbolos de la trascendencia vertical, sea o no cristiano el novelista. Todos los grandes novelistas responden a este llamamiento fundamental, pero en ocasiones consiguen disimular el sentido de su respuesta.»¹¹

En esa medida, el análisis girardiano de la novela proclama la contraposición, acentuadamente dualística, entre dos modalidades, buena y mala, de la *mimesis*. Por un lado, el círculo demoníaco del deseo triangular que, empeñado en hacer del semejante un modelo-obstáculo, promueve y exaspera la rivalidad, modelando una forma lenta de intersubjetividad. Por otro, la *imitatio Christi*, cuyo restablecimiento de la trascendencia religiosa hace posible la reconciliación consigo mismo, con el prójimo y con el mundo.

Toda la producción posterior consistirá en la exploración sucesiva de ambas figuras miméticas.

El chivo expiatorio

Segundo momento: el mecanismo del *chivo expiatorio*.

En 1972 se publica *La violencia y lo sagrado*. Ya no son los grandes creadores del género novelesco quienes pueblan la nueva obra;¹² su imaginación ha dado paso a la investigación de las ciencias del hombre, ante todo etnología y psicoanálisis. No sin una notable ambivalencia en la actitud hacia sus más insignes representantes: sus

⁹ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁰ Hostilidad irreductible entre el lirismo —ilusorio— de cuño romántico y el espíritu prosaico —al servicio de la verdad— de la prosa novelesca: «La verdad interviene en toda la obra novelesca pero habita muy especialmente al final. El final es el templo de esta verdad. Lugar de presencia para la verdad, el final es un lugar del cual el error se aleja. Si bien el error no consigue negar la unidad de los finales de la novela, se esfuerza en hacerlo inoperante. Se esfuerza en condenarlo a la esterilidad llamándolo *banalidad*. No hay que negar esta banalidad sino reivindicarla fuertemente. De mediata que era en el cuerpo de la novela, la unidad novelesca se hace inmediata en la conclusión. Los finales novelescos son necesariamente banales ya que todos repiten, literalmente, lo mismo» (*ibíd.*, pp. 276-277).

¹¹ *Ibíd.*, p. 280.

¹² No obstante, conviene no olvidar el magnífico análisis, filosófico-literario, que ofrece el capítulo III, «Edipo y la víctima propiciatoria».

descubrimientos empíricos ofrecen un material valiosísimo para la teoría mimética, pero a los padres de la ciencia etnológica les pasó desapercibido el verdadero alcance teórico de sus hallazgos.¹³ Sobre esa carencia incidirá la descripción del chivo expiatorio.

El punto de partida es la omnipresencia de la institución sacrificial y su nexo indisoluble con la violencia, con una operación cruenta. Girard propone considerar ese ritual sangriento como un procedimiento social orientado a desviar la violencia colectiva sobre la víctima inmolada para proteger de ella al cuerpo social; pero la eficacia de esa operación exige el encubrimiento de su verdadero sentido, tarea encomendada a un discurso legitimador —la teología sacrificial— que hace de la acción atroz un mandato de los dioses y de la víctima inocente un chivo expiatorio. El sacrificio, por tanto, instituye una violencia limitada que, por ejercerse sobre una víctima (prisionero de guerra; esclavo; niño; tarado; incluso la figura regia, en virtud de su estatus supra-social) que no es en sentido pleno miembro de la sociedad, evita el riesgo de la venganza, que abriría un ciclo de hostilidad interminable. Con otras palabras: para no caer en la violencia indiferenciada, que pondría fin al vínculo social, las sociedades tradicionales recurren a sus formas atenuadas. En el ritual sacrificial, la violencia (moderada) efectúa una contención de la violencia (desatada); no le pone fin pero limita sus efectos, al tiempo que a escala reducida la reproduce cíclicamente. El antídoto contra la mala violencia (impura) es la violencia sacrificial (purificadora).

Situada en la línea fronteriza entre lo sacrificial y lo pos-sacrificial, la tragedia griega representaría una «crisis sacrificial», interludio entre la religiosidad arcaica (control sacrificial de la violencia) y el orden judicial (control jurídico-penal de la violencia). Girard propone una lectura del *Edipo rey* sofocleo desde esa clave hermenéutica. La desgracia tebana aparece representada por la peste (símbolo, según la interpretación propuesta, de una reciprocidad violenta que se adueña del todo social), pero la culpa es transferida a las faltas individualizadas (parricidio e incesto) de Edipo, convertido en chivo expiatorio. A Creonte y Tiresias les corresponde el papel de acusadores; su éxito logra que el *bellum omnium contra omnes* dé paso al *todos contra uno*, cuyo odio unánime restablece el vínculo comunitario y permite, en consecuencia, eludir la anomia que resultaría del enfrentamiento generalizado.

Con el efecto paradójico de que la víctima, previamente demonizada, se metamorfosea en agente benéfico, pues su sacrificio ha restaurado la paz cívica. Eso significaría el paso de *Edipo rey* a *Edipo en Colono*, trasunto del dispositivo arcaico en virtud del cual la conciencia mítica crea sus dioses: estos no son sino producto de la violencia unánime que, descargada sobre el chivo expiatorio, lo transmuta en instancia benefactora. Esa doble faz de la víctima sacrificial da cuenta de la ambivalencia de lo sagrado, a la vez temido y venerado (*mysterium tremendum et fascinans*):

«[E]l ser mítico o divino en quien parece encarnarse el juego de la violencia no está limitado, como ya se ha visto, al papel de la víctima propiciatoria. Es la metamorfosis de lo maléfico en benéfico lo que constituye la esencia y la parte mejor de su misión, esta metamorfosis es la que le hace propiamente adorable, pero, como hemos visto, la metamorfosis inversa depende también de él. Nada de lo que afecta a la violencia le es ajeno (...)

¹³ Es particularmente interesante la actitud, mezcla de reconocimiento y recelo, hacia el psicoanálisis freudiano. La configuración triangular de la escena edípica y, más aún, el «mito» que en *Totem y Tabú* recrea el parricidio a cargo de la horda primitiva —motivos estudiados, respectivamente, en los capítulos VII y VIII— sin duda subyacen a la hipótesis de Girard (deseo mimético/chivo expiatorio). Probablemente esa sea la razón de su oscilante actitud hacia el creador del psicoanálisis: resulta tentador aplicar al binomio Freud-Girard el modelo de la rivalidad mimética.

»La hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora, es la primera que consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad primitiva, de la unión de lo maléfico y lo benéfico que caracteriza todas las entidades mitológicas en todas las sociedades humanas. (...)

»Descubrir el juego completo de la violencia en las sociedades primitivas es acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales.»¹⁴

Los dioses míticos, en suma, no son sino máscaras de la violencia. La expresan y a la vez la encubren; de ahí la ceguera inherente a la *ratio* moderna, en el fondo presa de la ilusión mítica, pues repudiando lo sagrado se incapacita para develar su dinámica sanguinaria. Registra la atrocidad, con la finura metodológica de la observación etnológica, pero no es capaz de aprehender su sentido, en ausencia de claves hermenéuticas que esclarezcan el espectáculo:

«La relación del pensamiento moderno con la religiosidad primitiva es, por consiguiente, muy diferente a la que imaginamos. Existe un desconocimiento fundamental que se refiere a la violencia y que compartimos con el pensamiento religioso. Existen, al contrario, en lo religioso, unos elementos de conocimiento, respecto a esta misma violencia, que son perfectamente reales y que se nos escapan completamente.»¹⁵

Resumamos el descubrimiento capital: de la rivalidad inherente al deseo mimético deriva la inevitabilidad de la violencia como hecho social; en su límite extremo desembocaría en una hostilidad generalizada, destructora del vínculo comunitario. Para evitarlo, todas las sociedades recurren a un mismo expediente: transformar la agresividad indiferenciada en violencia unánime contra una víctima inocente, ocultando a la vez, mediante el discurso mítico inculpador, esa inocencia. En la praxis sacrificial, que acaba sublimando la vida inmolada (objeto inicial del odio de todos, su aniquilación resulta benéfica por cuanto restablece la solidaridad intragrupal), tienen su origen las divinidades míticas: el dios nace de la violencia y pervive mediante su ritualización. Pero Girard no se limita a proponer una genealogía violenta de la religión arcaica. Antes bien, extiende su tesis al conjunto de la cultura: las instituciones sociales básicas surgen de la violencia fundacional, pues en todas ellas opera el simbolismo (algo en lugar de otra cosa) y este brota de la vicariedad sacrificial (la víctima elegida *sustituye*, ritualmente, al objeto primitivo de la conducta violenta).

Lo sacrificial es horizonte o *a priori* de toda vida social. Humanidad y violencia son, originariamente, instancias intercambiables: en el origen está el linchamiento.

¹⁴ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 260-261.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 269. Esa ceguera de las ciencias humanas no puede por menos que adular una interpretación de la cultura que ignora su instancia fundacional: «En tanto que el pensamiento moderno no entienda el carácter formidablemente *operatorio* del chivo expiatorio y de todos sus sucedáneos sacrificiales, los fenómenos más esenciales de toda cultura humana seguirán escapándosele» (*ibíd.*, p. 287). Sobre el carácter intrínsecamente hermenéutico de la empresa girardiana: «La presente teoría tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente. Sólo podemos alcanzar estos hechos a través de unos textos y estos mismos textos sólo ofrecen unos testimonios indirectos, mutilados, deformados. Sólo accedemos al acontecimiento fundador al cabo de una serie de idas y venidas entre unos documentos siempre enigmáticos y que constituyen a la vez el medio donde la teoría se elabora y el lugar de su verificación» (*ibíd.*, p. 322).

Revelación cristiana

Tercer momento: la *revelación (judeo-)cristiana*.¹⁶

La antropología de la violencia no puede evitar un desenlace aporético: la oposición violenta a la violencia la perpetúa; la abstención de toda violencia condena a ser víctima de ella. No parece haber salida. De hecho, esta no existe en el plano inmanente de la horizontalidad social. Únicamente un punto de fuga trascendente estaría en condiciones de franquear una vía de acceso a la no-violencia. Pero, ¿no nos devuelve la reivindicación de la verticalidad religiosa a la violencia fundacional? No, si fuese posible identificar una modalidad de lo divino absolutamente ajena a su configuración arcaica. Eso ofrece, según Girard, la tradición religiosa del cristianismo. De suerte tal que su discurso antropológico culmina en una *Apologia pro veritate catholicae fidei*. Contra el impulso secularizador de la racionalidad moderna, que ve en la crítica de la religión el instrumento de su definitiva extinción, Girard propone una síntesis antropológico-religiosa, en cuyo seno la crítica de la religión (arcaica) favorece una *restauratio magna* de la verdadera religión (cristiana). Esa alianza entre *logos* y *fides* recupera el momento de crítica de la religión inherente al monoteísmo, donde la fidelidad al Único no puede desentenderse de la denuncia de los falsos dioses, de la idolatría pagana. Ni que decir tiene, surge ahí una tensión epistemológica entre la axiomática de una razón secularizada y las pretensiones de la teología; dicha tensión ha marcado inexorablemente la recepción crítica de la propuesta girardiana. Para nuestro autor, sin embargo, el discurso antropológico y el teológico se requieren mutuamente, pues solo a su sinergia cabe encomendar la formulación de la Verdad:

«Creo, por el contrario, que el fin de la filosofía consiste en la posibilidad, por fin, de un pensamiento científico en el dominio del hombre y, al mismo tiempo, por extraño que parezca, consiste en el retorno de lo religioso; en el retorno del texto cristiano en una luz renovada, no en virtud de una ciencia que le resultaría exterior sino en virtud del hecho de que él mismo es esa ciencia en trance de advenir a nuestro mundo.»¹⁷

Solo la divinidad (judeo-)cristiana es capaz de trascender, revelándola, la violencia, pues únicamente ella es capaz de sustraerse (y sustraernos) a la inmanencia cerrada del régimen de violencia omnipresente en la historia humana.

Ese es el principio que formuló, originalmente, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (1978). Inaugura un vasto ciclo de reflexión y escritura; buena parte de sus obras lleva por título un versículo bíblico: *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Mateo 13, 35), *La ruta antigua de los hombres perversos* (Job 22,15), *Cuando esas cosas comiencen* (Marcos 13,29), *Veo a Satán caer como el rayo* (Lucas 10,18), *Aquel por quien llega el escándalo* (Lucas 17,1).

¹⁶ En Girard, la Escritura vuelve a ser materialización textual de la Verdad. Su aproximación a ella reitera el gesto de la tradición cristiana hacia la Biblia: la Revelación opera ya, incipientemente, en los escritos veterotestamentarios pero solo alcanza su plenitud con el *kerigma* neotestamentario. El binomio anticipación/cumplimiento, axiomático para la lectura *tipológica* del texto sagrado, es restablecido por Girard. En esa medida, su compromiso teológico es (judeo-)cristiano: asume la Biblia hebrea en tanto que anuncio o promesa (Antigua Alianza) del cumplimiento evangélico (Nueva Alianza). Desde ese punto de vista, Girard se adhiere, sin ambages, a la ortodoxia teológica.

¹⁷ Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset & Fasquelle, 1978, p. 600.

En los escritos veterotestamentarios rastrea Girard tres momentos esenciales. Por un lado, aquellos textos que ilustran la crisis conflictiva de la comunidad, sea a través de episodios donde el orden social se quiebra (caída edénica; diluvio; Babel; Sodoma y Gomorra; las diez plagas de Egipto) o de escenas de rivalidad fratricida (Caín y Abel; Jacob y Esaú; José y sus hermanos). En segundo lugar, la resolución de la crisis mediante una expulsión que simbolizaría la fase de la unanimidad violenta, del «todos contra uno» (pareja primordial desterrada del Paraíso; bendición que recae sobre Jacob, y no sobre Esaú; lucha de Jacob con el Ángel; cantos deuterocanónicos del Siervo de YHWH). Por último, la elaboración de prohibiciones y rituales. ¿Dónde reside la novedad del Antiguo Testamento respecto al discurso mítico? Justamente en que lo impugna, evidenciando su falsedad, al proclamar la inocencia de la víctima (Abel; José; cautiverio en Egipto; Siervo de YHWH); esa lógica anti-victimaria culminaría en el repudio profético del culto sacrificial sangriento. Con todo, Girard no deja de reconocer un límite en el imaginario de la Biblia hebrea: en lugar de reducir la violencia al ámbito antropológico, permite que contamine a la propia divinidad. Ese residuo de religiosidad arcaica solo será erradicado en los relatos evangélicos.

En la tematización girardiana de la proto-revelación hebrea ocupa un lugar prominente la exégesis del libro de Job contenida en *La ruta antigua de los hombres perversos*. Job encarna al chivo expiatorio, víctima propiciatoria de una comunidad cuya violencia unánime viene representada por los discursos, obsesivamente inculpativos, de los «amigos»:

«[L]os amigos no está ahí para “consolar” a Job, como tiene el impudor de afirmar el prólogo, ni tampoco simplemente para congratularse de su caída. (...) Están ahí para velar por la buena marcha del mecanismo victimario. Igual que los coros trágicos, los clamores unánimes de las tres series de discursos hacen pensar en textos rituales cuya finalidad es incitar a los participantes hacia la agresión religiosa.»¹⁸

Job es el modelo-rival: el momento de desgracia, que interrumpe de manera trágica su trayectoria vital ascendente, supone el paso de la multitud adoradora a la multitud perseguidora. Pero la palabra de Job, en sintonía con los salmos penitenciales, transmite el punto de vista de la víctima inocente acosada por una masa hostil. No cesa en el empeño de defender su inocencia contra la monotonía del discurso teológico-sacrificial de los «amigos». El *novum* bíblico se cifra en la apertura a una idea de lo divino que rompe con la mentalidad arcaica: Job reclama un *Dios de las víctimas*. Y, aunque sea Cristo quien «lleva hasta el final lo que Job sólo consigue a medias»,¹⁹ Job prefigura la revelación evangélica: su *goel*, abogado de las víctimas, anuncia al Paráclito del Nuevo Testamento.

La Revelación consumada viene dada por el relato evangélico de la Pasión, texto fundacional de una religión no-sacrificial, no-violenta. Si el YHWH veterotestamentario todavía conserva residuos de la mentalidad mítica y sacrificial, el Padre de la Nueva Alianza es del todo ajeno a la violencia. Frente al designio acusatorio del texto mítico, la teofanía proclamada por Jesús expresa una verdad (para Girard, *la verdad*) antropológica, oculta desde la creación del mundo y solo ahora plenamente desvelada: la víctima es inocente; el discurso que la inculpa y prepara su inmolación, falso. La absoluta inocencia del Crucificado revela, de manera a la vez inaugural y definitiva (toda verdad resplandece,

¹⁸ Girard, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. de F. Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 95.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 191.

ineludiblemente, *después de Cristo*), un misterio hasta ese momento intolerable; en lo sucesivo, la mentira mítica ya no podrá encubrirlo.²⁰ La Pasión es Verdad *in actu*, la demostración apodíctica de la falsedad del mecanismo victimario y su legitimación sacrificial.²¹ Pues lo evidencia en su forma más obscena y ayuna de justificación.

¿Quiere ello decir que tras el Gólgota se extingue, en una humanidad definitivamente pacificada, la lógica victimaria? René Girard no lo pretende. Tras Cristo, eso sí, ya no resulta posible preservar intacto el mecanismo de la violencia unánime ni, sobre todo, la cobertura ideológica que le suministra el discurso mítico. Pero la vocación victimaria no desaparece; incluso contamina, en la historia de la cristiandad, la teología dominante: los seguidores de Jesús han traicionado, involuntariamente, su legado al someter el texto evangélico a una lectura sacrificial (el Padre, con voluntad redentora o salvífica, entrega a su Hijo a la violencia de los hombres). Girard objeta: el Padre neotestamentario representa una deidad no-sacrificial y, en consecuencia, la crucifixión no remite a la voluntad divina sino a impulsos humanos. La Cruz supone un acontecimiento salvífico, pero no sacrificial: el Reino de Dios descansa sobre la renuncia incondicional a la violencia; obra la reconciliación interhumana sin valerse, como intermediario, de una víctima sacrificial. No haberlo tenido presente explica la historia persecutoria del cristianismo y su antijudaísmo.²²

¿Qué novedad introduce, en el conjunto de la historia humana, el acontecimiento cristiano? Por un lado, trae consigo un efecto liberador: la violencia unánime ya no puede ampararse en la ficción del mito, cuya falsedad se ha hecho manifiesta para siempre. Pero supone igualmente una amenaza redoblada, un incremento del riesgo, dado que con el desmoronamiento de la institución sacrificial desaparece un dique de contención, el único conocido por las sociedades arcaicas, de la violencia generalizada:

²⁰ La potencia des-mitificadora del relato evangélico pone fin a la teología sacrificial. En lo sucesivo, el discurso acusatorio, en ausencia de cobertura mítica, echa mano de los *textos de persecución*, que proponen formas estereotipadas (esquema triple: crisis indiferenciada – acusación – selección de víctimas) para dirigir el odio colectivo sobre individualidades o minorías indefensas. *El chivo expiatorio* (1982) se abre con el análisis de un «texto de persecución»: el poeta francés Guillaume de Machaut, del siglo XIV, incluye en su *Jugement du Roy de Navarre* el relato del ajusticiamiento popular de judíos acusados del envenenamiento de los ríos, causa de la peste. Girard devuelve la presunta ficción a una matanza efectivamente perpetrada y a su sanción en el estereotipo antijudío: «Las comunidades medievales tenían tanto miedo de la peste que su propio nombre les horrorizaba; evitaban en lo posible pronunciarlo e incluso tomar las medidas debidas a riesgo de agravar las consecuencias de las epidemias. (...) Toda la población se asociaba gustosamente a ese tipo de ceguera. Esta voluntad desesperada de negar la evidencia favorecía la caza de los “chivos expiatorios”» (Girard, R., *El chivo expiatorio*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 9-10).

²¹ De ahí la exégesis de aquellos episodios neotestamentarios (decapitación de Juan el Bautista; negaciones de Pedro) que ilustran el fenómeno de la violencia unánime. También la importancia del martirologio: el mártir, que lleva la *imitatio Christi* hasta el extremo de reiterar en su tormento la Crucifixión, es, como la etimología establece, *testigo* de una verdad antropológico-religiosa que revela la violencia fundamental.

²² Esa insistencia en el carácter inequívocamente anti-sacrificial del genuino cristianismo es matizada a partir de *Celui par qui le scandale arrive* (París, Desclée de Brouwer, 2001): si en obras anteriores Girard negaba toda intromisión de la mentalidad sacrificial en la Crucifixión, ello se debió al afán de purificar el acontecimiento e impedir su asimilación a la religión arcaica. Ahora reconoce que en la Cruz tuvo lugar un sacrificio, pero de signo antitético al arcaico: si este ejerce la violencia sobre el inocente, aquel es, íntegramente, no-resistencia a la violencia. Cristo aceptaría someterse a la violencia sacrificial para neutralizarla. En otros términos, el Padre se vale del esquema violento del chivo expiatorio para ponerle fin, en una maniobra *irónica*: «El propio Dios vuelve a utilizar, a costa suya, el esquema del chivo expiatorio para subvertirlo. Esa tragedia no está exenta de ironía. Sus connotaciones son tan ricas que la mayoría de ellas se nos escapan. La ironía consiste, en parte, en la homología de los dos sacrificios, en los extraños efectos especulares entre la violencia de unos y, en el otro extremo, un amor que supera nuestra inteligencia y nuestra capacidad expresiva» (ibíd., p. 80).

«Cuando por medio del cristianismo nos desprendemos de lo sagrado, se produce una apertura salvífica al *agape*, a la caridad, pero, asimismo, a una posible violencia superior. Vivimos en un mundo en el que somos conscientes de que hay menos violencia que en el pasado, y nos cuidamos de las víctimas de un modo que ninguna otra civilización conoció jamás, pero también somos el mundo que persigue y mata más personas que nunca. Vivimos en un mundo en el que se tiene la impresión de que tanto el bien como el mal van en aumento.»²³

El tiempo *después de Cristo* es vivido, históricamente, en la tensa unidad de promesa y temor, entre la esperanza de pacificación y la inquietud ante el retorno de una violencia incontenible.

La propuesta de Girard nos sitúa en ese ambiguo escenario. Su potencia discursiva acredita la necesidad de prestarle atención, al tiempo que cierta *hybris* teórica (pretensión de dar cuenta del fenómeno humano, en su desbordante complejidad, en base a un único acontecimiento, la violencia fundacional) sugiere la conveniencia de revisarla críticamente.

²³ Girard, R., y Vattimo, G., *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. de R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 2011, p. 47. El remedio puede estar, paradójicamente, en el origen de un mal históricamente redoblado: «La famosa frase de Jesús: “No he venido a traer la paz sino la espada” (Mat., 10,34) refleja su conciencia de estar destruyendo el poder catártico de la persecución expiatoria. Por tanto, aunque (o, más bien, puesto que) él nos dará al final “la paz que supera toda comprensión” (Fil., 4,7), a su paso entre nosotros debe seguirle, primero, una difícil transición histórica durante la cual su paz aún no ha llegado y la antigua paz del mundo, la tregua de la persecución del chivo expiatorio, ya no existe. La revelación de la Cruz comporta, sin duda, innumerables beneficios pero, en su expansión, priva a las sociedades humanas del único tipo de paz del que han gozado bajo la ley del chivo expiatorio» (ibíd., pp. 152-153).

