

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

«APOCALIPSIS Y SECULARIZACIÓN: UN ENSAYO SOBRE EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DE MODERNIDAD A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD».

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN HISTORIA

Presenta

LUIS RODRIGO BASAGUREN AGUIRRE

Director: Dr. Luis Vergara Anderson

Lectores: Dra. Tania Checchi González

Dr. José Antonio Pardo Oláñez

*A Diana Paola... ¡Gracias por ser luz y
paz en mi vida!*

AGRADECIMIENTOS

No fue fácil, en definitiva, el recorrido que llevó a la consecución y conclusión de este trabajo. Quisiera aprovechar este momento para mencionar algunas de las personas que jugaron un papel clave en este proceso y manifestar de este modo mi sincero y profundo agradecimiento. En primer lugar, estás tú, Diana... Sin ti esta travesía hubiera sido imposible de sortear. Los vientos no siempre jugaron a mi favor, pero tú supiste siempre llevar y mover las velas de nuestra embarcación para lograr finalmente hacerla arribar a buen puerto. ¡Gracias por tu paciencia, por tu apoyo y amor incondicionales! No tengo palabras para expresarte lo mucho que te amo y lo que representas y significas en mi vida. En segundo lugar, quiero agradecer al Dr. Luis Vergara Anderson, quien después de muchos años de acompañamiento académico en maestría y doctorado, y a pesar de las complicaciones y reveses que pudieran presentarse, nunca perdió la fe en mí ni en mi trabajo profesional. Me llevo en el corazón tantas charlas e intercambios profundos y trascendentes que sostuvimos durante años en tu pequeño cubículo de la Universidad Iberoamericana. ¡Gracias, mi entrañable Luis, por tanto! Quiero mencionar también de una manera muy especial a los dos grandes académicos que fungieron como mis lectores en este proceso doctoral. A la Dra. Tania Checchi González, quien me inició hace ya muchos años en el pensamiento de René Girard y es una de las referencias intelectuales, profesionales y personales más importantes de mi vida. Al Dr. José Antonio Pardo Oláñez, quien a través de su claridad y tremenda erudición aportó un sinnúmero de comentarios y precisiones a mi comprensión del problema de la secularización... ¡Gracias Toño por tus aportaciones a este trabajo y por tu amistad! Quiero aprovechar y hacer una mención muy especial a mi querido y entrañable amigo Enrique Atilano, sin el cual esta aventura doctoral hubiera sido sencillamente imposible de imaginar. ¡Gracias Enrique por toda la motivación, el apoyo y el cariño que me brindaste en este proceso! No tengo palabras para expresar la deuda que tengo contigo. Xavi, Uriel, Panchito... Los he llevado siempre en la mente y en el corazón al escribir las líneas de este trabajo. ¡Gracias por todo su apoyo, confianza y retroalimentación a lo largo de estos años (además por supuesto de su inestimable amistad)! No tengo tampoco cómo agradecer el gigantesco apoyo y los grandes ánimos que recibí de Bibi y Pepe en la recta final de la escritura de la tesis... ¡Gracias de corazón por todo el afecto que me brindaron en los últimos kilómetros de este maratón!: ¡Ya no tuviste que vender el teclado, cuñado! Nunca faltó aquí, por supuesto, el apoyo, el aliento y el cariño incondicional de mis padres en este episodio de mi vida, al igual que, de manera muy especial, la cercanía y la confianza de uno de los ejemplos más grandes y extraordinarios que tengo en este mundo, a saber: mi hermano Carlos Andrés. Quiero además darle las gracias y reconocer el papel que jugaron los cinco mejores amigos que puso Dios en mi derrotero de vida: ¡gracias Andrés, Fermín, Lucio, Óscar y Rafik por haber sido ese respaldo y esa contención que necesitaba en los momentos difíciles! Sin ustedes hubiera sido muy complicado ver la luz al final del túnel en esta senda doctoral. En este mismo sentido, mi deuda contigo, Víctor Manuel Basaguren de Penkoff, es infinita... ¡Gracias por siempre estar presente ahí en las buenas y en las malas, en las simples y en las muy complejas! Eres verdaderamente un ángel guardián en mi vida. A todas las personas que forman y han formado parte de mi historia personal: hermanos, hermanas, tíos, familiares, amigos, colegas que simplemente no logro terminar de mencionar en estas líneas... Con el corazón en la mano, ¡muchísimas gracias!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: Sobre el concepto de lo sagrado	7
Capítulo 1: MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN	
1.1 Sobre el concepto de secularización	24
1.2 Reforma y secularización	28
1.3 Secularización como emancipación	37
1.4 Secularización como autonomía	40
1.5 La reforma gregoriana y la transformación material del mundo europeo en los comienzos del segundo milenio	49
1.6 El estatus teológico-político de la Iglesia Católica como <i>mediadora</i> entre el cielo y la tierra: la singularidad histórica de la institución eclesiástica dentro del devenir del cristianismo	60
1.7 De cara a la revisión de una interpretación girardiana sobre la historia del cristianismo: la tensión entre la secularización y la Iglesia Católica	72
Capítulo 2: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN ENTRE «CRISTIANISMO» Y «SECULARIZACIÓN» A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD	
2.1 Los dos conceptos ejes del pensamiento girardiano: «mímesis» y «sacrificio»	79
2.2 La naturaleza mimética del deseo y de las rivalidades humanas	82
2.3 La naturaleza simétrica de la violencia humana: los peligros del deseo mimético	95
2.4 El mecanismo del chivo expiatorio: el problema del escándalo	105
2.5 El mito y el origen de los dioses	114
2.6 La denuncia evangélica del sacrificio depositada en la Cruz: el trasfondo girardiano de la relación entre «cristianismo» y «secularización»	122
Capítulo 3: DISCUSIÓN: EL SENTIDO APOCALÍPTICO DE LA HISTORIA: EL VALOR, LA PERTINENCIA Y LOS CRITERIOS DE LA INTERPRETACIÓN GIRARDIANA SOBRE LA SECULARIZACIÓN	
3.1 La universalidad del cristianismo	133
3.2 La paradoja de la secularización y la de-simbolización de la violencia	144
3.3 Los criterios girardianos que operan en su diagnóstico sobre la relación entre <i>secularización</i> y <i>Apocalipsis</i>	156
3.3.1 Criterio 1: La distinción entre «Mediación interna» y «Mediación externa»	162
3.3.2 Criterio 2: La aceleración del tiempo y el acortamiento de los plazos sacrificiales: Koselleck y Girard (la cuestión de la deuda)	169
3.3.3 Criterio 3: El desencadenamiento de Satán: la transformación histórica de la penalidad y las formas de castigo (Foucault y Girard)	183
3.3.4 Criterio 4: La técnica y la desacralización del mundo (Heidegger, Benjamin y Girard)	198

3.3.5 Criterio 5: De los relatos mitológicos a los textos de persecución: de los ritos no institucionalizados a las instituciones desritualizadas	213
3.4 ¿Cómo situar y ubicar la visión girardiana sobre la “secularización” en el contexto de un muy extenso y amplio debate?: la secularización, ¿transferencia o ruptura?	229
CONCLUSIÓN: El <i>Katékhon</i> y la escalada a los extremos: Clausewitz mejor que Hegel	259
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	284

«A los ojos de los paganos, los cristianos aparecían como ateos, justamente porque creían en un dios único, exterior al mundo, por oposición a los muchos dioses gracias a los cuales el cosmos y la polis eran sagrados. El hecho de que la fe en un Dios por encima del mundo hubiera reemplazado a las numerosas divinidades populares de los paganos creó la posibilidad de un ateísmo completo. Por eso, cuando Dios muere, en el mundo cristiano no queda nada sagrado. Es entonces profano como jamás pudo serlo para los paganos».

Karl Löwith

APOCALIPSIS Y SECULARIZACIÓN: UN ENSAYO SOBRE EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DE MODERNIDAD A PARTIR DEL PESNAMIENTO DE RENÉ GIRARD.

INTRODUCCIÓN: Sobre el concepto de lo sagrado

Por lo general, siempre encontramos el concepto de «religión» como el opuesto antitético del término «Modernidad». La religión sería entonces ese *otro* que la Modernidad quiso destruir a toda costa a través de este proceso que llamamos secularización, en vistas a construir un mundo más ilustrado, racional y epistémicamente fiable. Sin embargo, surgen algunas preguntas respecto de esta imagen: ¿es la secularización un proceso radicalmente ajeno a lo religioso que, por ende, involucra su destrucción, o más bien se trata propiamente, como pensaba Karl Löwith, de un desarrollo histórico-religioso de transferencia o desplazamiento de valores y principios trascendentes a la esfera de la inmanencia? ¿Podríamos hablar de la Modernidad desde la perspectiva de su significado religioso? ¿Cuál es la relación entre cultura y religión? Cualquiera que sea la respuesta a estas cuestiones, parece necesario antes, si de hablar sobre la secularización se trata, abordar primero la cuestión de lo que llamamos propiamente «sagrado» dentro de la dimensión de lo religioso. No es sencillo caracterizar a manera de una definición formal la noción de lo sagrado. Así que partiré de una idea general para ver si desde ahí se vuelve efectivamente para nosotros posible el aproximarnos a desmenuzar analíticamente el complejo entramado de significados que acompañan con frecuencia a este concepto. En primer lugar, diré *que es sagrado todo aquello por lo cual los hombres están dispuestos a sacrificar o a ser sacrificados*: la patria, el honor, la familia, el credo religioso, las deudas, la propiedad, el origen, la jerarquía, la justicia, entre otras muchas cosas que somos capaces de pensar e imaginar en este respecto. Si nuestro trabajo apunta a hablar y a tematizar sobre las condiciones históricas, políticas, económicas y espirituales que en el desarrollo moderno de la civilización occidental nos han conducido por una senda de “secularización”, “desencantamiento” o “desacralización” del mundo, ¿tendría sentido reflexionar en torno al darse efectivo de tal proceso histórico cuando tantas cosas dentro de la vida humana, tanto en el contexto del mundo antiguo como en el de nuestros tiempos modernos, pueden muy bien referirse y seguir siendo referidas a la

dimensión de lo sagrado (en tanto tiene esto que ver simple y llanamente con “todo aquello por lo que estamos dispuestos a sacrificar o a ser sacrificados”, según esta definición)? Tómese, entonces, lo dicho anteriormente como una tentativa preliminar de caracterización de lo sagrado, de la cual es importante extraer tres cosas fundamentales. La primera, y la más evidente de todas: que existe una relación intrínseca entre el sacrificio y lo sagrado (incluso la misma etimología de la palabra “sacrificio” nos ofrece ya un atisbo semántico de dicha relación, pues, en este caso, *sacrificar* no significa estrictamente otra cosa que *hacer sagrado*). La segunda: que no toda muerte es un sacrificio, pues no significan lo mismo el “morir”, a secas, y el *tener que morir*. El significado sacrificial de la cultura, la sociedad y la vida humana se juega justamente en esta dimensión particular del “tener que morir” dentro de los avatares de la condición y las circunstancias humanas. El sacrificio sin duda es una muerte, pero cuyo sentido se dirige por el contrario a producir vida, a conservarla, a salvarla o a redimirla. El sacrificio, según Girard, devuelve la estabilidad y el orden a la vida de la comunidad, cuya supervivencia es amenazada en un momento dado por la crisis y el conflicto interno (por eso se trata aquí de una muerte que *tiene que darse, que tiene que ofrecerse*, como una suerte de medio de expiación o purificación). Y la tercera: que tomamos y proyectamos aquí la noción de sacrificio como lo único que sería capaz de devolverle, en último término, a la Historia su referente. ¿Qué pretendo decir con esto? Las reflexiones teórico-historiográficas contemporáneas decididamente han puesto en entredicho, tanto para bien como para mal, la referencialidad del discurso histórico, en la medida que ponen el acento, antes que nada, sobre la determinante injerencia que las mediaciones históricas de producción textual y escriturística tienen en la conformación de las representaciones, las imágenes y los discursos históricos).¹ En términos sencillos, la inercia misma de la labor historiográfica nos lleva con facilidad a adscribir frente a la naturaleza del trabajo de la Historia aquella célebre premisa antirrealista de *no hay hechos, sólo interpretaciones*. Frente al escepticismo historiográfico que concierne teóricamente a las condiciones de posibilidad de los referentes en la Historia, sólo me es posible de entrada responder con la siguiente advertencia: es perfectamente válido, y los historiadores lo entienden perfectamente bien, pensar por ejemplo que el sacrificio es finalmente un producto más de la historia... Sin

¹ Sobre este tema en particular versó buena parte de mi trabajo de tesis de maestría, por lo que sólo pasaré por aquí a manera de mención (Cfr. Luis Rodrigo Basaguren Aguirre, *Apocalipsis e historia: un ensayo sobre las relaciones entre historia y sacrificio a partir del pensamiento de René Girard*, México: UIA, 2019).

embargo, eso no niega la posibilidad de preguntarse a la vez, bajo el amparo del pensamiento de René Girard, por lo contrario, esto es: **¿cómo es que la historia del hombre y de la cultura es finalmente producto del sacrificio?** En este sentido, el sacrificio, más que una mera forma histórica y particular de ritualidad, más que una institución cualquiera, más allá del texto mismo, puede ser comprendido como el referente antropológico-político mismo de la historia humana, pues es a este fenómeno a quien puede efectiva e integralmente referirse, a partir de Girard, la lógica de producción política de la sociabilidad humana. Es así que el sentido y la dirección de la historia del hombre, desde una mirada de corte filosófico-histórico, se juega no tanto en el terreno de una “historia del sacrificio”, sino en el rastreo de la larguísima evolución en la que dicha *lógica sacrificial*, en el que dicho mecanismo antropológico-político de producción histórica de lo social, ha pasado y transitado históricamente *de la efectividad fundadora y conservadora del orden social a la erosión y el debilitamiento de sus capacidades restauradoras y sanadoras*. La paulatina erosión de lo sagrado, derivada de la descomposición de la efectividad *farmacológico-curativa* del sacrificio, nos proporciona el sello, la impronta misma, con la que habremos nosotros, a partir de las reflexiones de René Girard, de caracterizar históricamente el discurrir de nuestros Tiempos Modernos y de abordar el problema de la secularización. Tomando esto en consideración, diremos brevemente que el presente ensayo se desarrollará a manera de un tríptico: el primer capítulo explorará, a través de un recorrido histórico-filosófico, el sentido y las implicaciones del concepto de secularización y sus relaciones con la Modernidad. En el segundo capítulo, haremos un recuento sobre las líneas teórico-antropológicas más importantes del pensamiento de René Girard (sobre todo aquellas que nos serán indispensables para caracterizar nuestra temática en torno a la secularización). Finalmente, el capítulo tercero explorará la relación entre «secularización» y «Apocalipsis» a manera de una larga discusión que estableceremos con distintos autores con el propósito de determinar los criterios girardianos que nos conducen a establecer esta conexión conceptual.

Dicho esto, volvamos pues al punto inicial... ¿Qué es lo sagrado? Al parecer no nos queda otra más que introducir descriptivamente distintos y diversos elementos antropológicos que giran alrededor de este concepto para empezar a ubicarnos dentro de su denso entramado semántico (sin perder de vista por supuesto que, en términos de Girard, el

referente del sacrificio funciona aquí, digámoslo así, como nuestra plataforma giratoria de comprensión). De entrada, diremos que lo sagrado refiere inevitablemente, no sólo a una dimensión de *no-visibilidad* del mundo, sino sobre todo a una dimensión de *no-accesibilidad*. En pocas palabras, “sagrado” denota aquí todo aquel lugar que no debe bajo ninguna circunstancia ser *profanado*. Así entenderemos esto mejor, en nuestro primer intento por caracterizar esta noción, si abordamos el asunto desde la clave de lectura que nos proporciona la oposición entre lo sagrado y lo profano. Según Mircea Eliade, encontramos dos rostros fundamentales dentro del modo de ser de lo sagrado: uno, el del límite y la fractura, y el otro, el de la manifestación (lo que él concretamente viene a denominar “hierofanía”):

«Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano” (...) Para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones del espacio cualitativamente diferentes a otras: “No te acerques aquí -dice el Señor a Moisés-, quítate el calzado de tus pies, pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa” (Éxodo 3,5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún, para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea».²

Lo sagrado se manifiesta en el mundo profano a la manera de una *asimetría*. Dicha asimetría posibilita, en último término, la existencia del *lugar*. La Biblia hebrea suele de esta manera caracterizar, por ejemplo, a los sitios de culto, a los sitios de celebración de sacrificios, como “lugares elevados”. ¿Por qué un musulmán se descalza antes de entrar a una mezquita?, ¿por qué un católico hace una genuflexión al momento de introducirse en el templo? Se trata en el fondo del reconocimiento de un lugar diferenciado, que en los términos de Mircea Eliade *rompe la homogeneidad* del espacio,³ y que de este modo nos obliga y nos condiciona a

² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012, p. 15/21.

³ Una aportación filosófica por demás relevante del pensamiento griego, en mi opinión, es la que concierne a la diferencia entre la idea de “espacio” (no estrictamente entendida de entrada como *Xóra*, sino como *ápeiron*), y la idea del “lugar” (como *topos*). Anaximandro pensaba que la *arjé* de la *physis* (el origen o el principio que gobierna la naturaleza) era el *ápeiron*. Sin dejar sin duda de ser ésta una noción enigmática, puede percibirse

actuar y a responder frente a la presencia de lo sacro de una manera sobria, disciplinada, ritualizada y diferenciada (esto es: no podemos comportarnos dentro del recinto sagrado guiados por nuestro mero antojo y albedrío, es decir, en nuestros términos: no nos es permitido conducirnos aquí de un modo profano e indiferenciado). Puede percibirse esto mismo, en lo que concierne por ejemplo a la concepción moral-religiosa del mundo griego, cuando pensamos concretamente en el concepto de *hybris*. El término, etimológicamente, connota ambivalencia y transgresión de los límites. Comúnmente lo encontramos traducido como “orgullo” o “soberbia”, y muy bien puede entenderse de tal forma, pues se refiere en diversas ocasiones, dentro de las obras de los grandes trágicos griegos, al momento en el que el héroe a través de su comportamiento desconoce y pasa por alto el límite cósmico y sagrado que separa a los hombres de los dioses... Su voluntad cree poder *igualarse* con ellos, y es así que el héroe trágico a la postre terminará pagando el precio de su transgresión sagrada reflejado en la factura que en último término habrá de venir a cobrarle el destino (el *Moirai*: que no viene a ser otra cosa que el “lote”: el inevitable designio prefijado por los dioses para los hombres). Vienen pues perfectamente a colación aquí las palabras Girard: «Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo».⁴ Por su parte, Georges Bataille entiende bien que la emergencia de lo sagrado en la experiencia humana se encuentra íntimamente vinculada con la particular *conciencia que el hombre tiene de la muerte*. La conciencia humana de la muerte conduce a la necesidad del trabajo, en la medida que el trabajo constituye la natural respuesta humana dirigida a distanciar parcial y momentáneamente el inexorable advenimiento de la

su relación con *aquello que no tiene límites y que al mismo tiempo los produce y los sostiene*. Asimismo, el espacio no tiene límites y, sin embargo, es a la vez el elemento o el principio que delimita todas las cosas, y dentro del cual todos los seres están contenidos... Es aquello, pues, que permite a las cosas ser definidas como lo que son dentro del mundo físico. Aristóteles por otra parte, en la *Física*, define el concepto de “lugar” (topos) como *el primer límite inmóvil de lo abarcante* (*Física*, 212a 20). El lugar de algo (en lo que lo abarca) sólo es determinable si, en este caso, “lo abarcante” tiende a la inmovilidad. Se trata, en términos generales, al reflexionar filosóficamente sobre la idea de “lugar”, del límite más próximo a partir del cual se define la pertenencia o la subordinación de algo a otra cosa (siendo lo segundo, de este modo, aquello que funciona respectivamente como su *lugar*). Aristóteles utiliza para esto, inclusive, ejemplos políticos: «el dedo está *en* la mano y en general la parte está *en* el todo... *En* el rey está el destino de los griegos y en general en lo primero que empieza un proceso» (*Física*, 210a 15). Sirva todo esto para decir, en términos más laxos, que mientras caracterizamos el espacio como una entidad sin límites e *indiferenciada*, concebimos en contraste el lugar en términos de limitación, subordinación y *diferenciación*. Diremos pues, en nuestro diálogo con la idea de “hierofanía” de Eliade, que lo sagrado refiere a este *espacio* indómito e indiferenciado el cual, extendido sobre el mundo, únicamente puede volverse parcial e indirectamente visible y manifiesto dentro de la dimensión del lugar, del recinto (entendido justamente este último como fractura o escisión dentro del espacio homogéneo).

⁴ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 38.

muerte en el acontecer de nuestras vidas (a través de la producción y la erección de límites e interdictos). La vida, en tanto gobernada por dichos interdictos, se manifiesta como una experiencia de discontinuidad, (donde nos percibimos los unos frente a los otros como seres separados y discontinuos). La muerte, por el contrario, nos reinserta, según Bataille, en el sentido de la continuidad del ser... Figuración ontológica por la cual no hace dicho autor otra cosa que exaltar el sentido de esa muerte que afirma, sostiene y reproduce la vida. Se trata pues, como podemos intuir, de indicar y afirmar el vínculo entre “erotismo” y “sacrificio”, en la medida que el erotismo es entendido aquí como voluntad de poder, de profanación, de transgresión de los límites, el cual, en sus términos, encarna *la aprobación misma de la vida hasta en la muerte*.⁵ Existe entonces, para este autor, una profunda relación entre el erotismo y lo sagrado:

«Todo erotismo es sagrado (...) Hay, en el paso de la actitud normal del deseo, una fascinación fundamental por la muerte. Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de formas constituidas. Repito: una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos».⁶

El erotismo, la voluptuosidad (a diferencia de lo que podemos observar en la vida del animal), sólo puede propiamente emerger dentro de una esfera que es atravesada y configurada por un universo de prohibiciones y de límites simbólicos. Es entonces que, para Bataille, será el movimiento permanente del deseo dentro del juego ambivalente entre el interdicto y la transgresión lo que dará lugar en última instancia a la particular circunstancia de la existencia humana definida por el erotismo. Lo erótico, en este sentido, emerge como consecuencia de una sensibilidad, exclusivamente humana, que ya es capaz de percibir lo sagrado, pues *eros* corresponde en general a la inclinación propia del deseo hacia la transgresión, la profanación, la indiferenciación y la muerte: «el terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación».⁷ Si bien, en Bataille, el sacrificio colectivo del soberano fortalece e intensifica la vida de la comunidad, el énfasis en torno a la naturaleza ambivalente de lo sagrado no se encontrará colocado (como veremos a la postre en Girard) en el orden recobrado y restaurado por el sacrificio, sino en el siniestro goce del derroche, del exceso y

⁵ Cfr. Georges Bataille, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2002, p. 15.

⁶ *Ibíd.* p. 23.

⁷ *Ibíd.* p. 21.

del éxtasis de la violencia destructora y desmembradora. Por lo tanto (retomando ahora la anterior cita de Girard, y a la vez colocándonos a sana distancia respecto de la preferencial y por demás cuestionable exaltación ético-batailliana del erotismo), el pretender afirmarnos a nosotros mismos a través Eros, de la misma manera que nos sucede frente a lo sagrado, nos conduce por una senda en donde la fascinación erótica de la transgresión y la aparente “afirmación de sí”, la supuesta “aprobación soberana de la vida hasta en la muerte”, termina por convertirnos más bien, al destruir y al quedar liquidadas todas las distancias interdictuales, en simples y meros títeres del mimetismo.⁸

En resumen, regresando a nuestro diálogo con Mircea Eliade, lo sagrado se hace manifiesto en el mundo a través de la fundación del lugar, esto es: a través del establecimiento de límites o demarcaciones que vuelven perceptible una fractura radical y constitutiva dentro del espacio del mundo, permitiéndonos reconocer así una dimensión de no-accesibilidad para nuestros ojos y nuestra mirada, para nuestra boca y nuestras palabras, para nuestros pies y nuestros pasos. Comienza a volverse claro el porqué del temor y la reverencia que despierta en los corazones de los hombres los objetos y los recintos sagrados: el orden, la estabilidad y el porvenir del mundo y de nuestras vidas están ligados a ellos... Profanarlos equivale a colocar inexorablemente sobre nuestra existencia marcas y augurios de calamidad y destrucción. Lo sagrado produce un corte vertical y asimétrico en el espacio del mundo, que define órdenes, jerarquías, posiciones y lugares en el seno de la vida social del ser humano, en pocas palabras: lo sagrado corresponde a esa dimensión inaccesible e indómita que preserva y sostiene todas las *diferencias*. El pensamiento religioso busca siempre conservar dentro del mundo, para decirlo en términos girardianos, *la estabilidad diferencial*.⁹ Sirva decir, de paso, que uno de los tremendos sesgos perspectivísticos que impiden a los pensadores modernos comprender la naturaleza de lo sagrado (junto con el sentido que existe, por ejemplo, detrás de la forma rígida y estamental de ser de las sociedades antiguas y arcaicas) se encuentra en la necia y persistente voluntad intelectual de creer que el origen de

⁸ El craso error de Bataille (cosa que le sucede muy a menudo a la mayoría de los herederos y deducos intelectuales del psicoanálisis) deriva teóricamente de creer que el deseo humano es esencialmente un producto o una derivación de la inscripción de la ley y del interdicto simbólico en nuestra *psiqué*, perdiendo totalmente de vista, lo que Girard muy bien llama, la naturaleza esencialmente *mimética* del deseo. En términos girardianos, la mimesis precede siempre a lo simbólico.

⁹ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 61.

los conflictos humanos proviene siempre de “las diferencias”. En este sentido (como veremos después en el segundo capítulo), los modernos tienden a concebir el conflicto y la violencia *exclusivamente* en términos asimétricos, es decir: sólo son capaces de representar la violencia como *opresión* (la idea de la “lucha de clases” de Marx es, en este sentido, totalmente deudora por ejemplo de la “dialéctica del amo y el esclavo” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). La Modernidad, la emergencia de su espíritu y de su sensibilidad críticas, hace manifiesta desde sus comienzos una permanente e irrefrenable querrela contra la tradición, la autoridad y las jerarquías, esto es: sospecha de cualquier tipo de vínculo o relación instituida en la vida humana a modo de asimetría. Dicho sesgo, por ende, impide observar el nivel antropológico, primigenio y originario de la violencia y del conflicto humano, a saber: el nivel de la reciprocidad y de las rivalidades competitivas. Así pues, sin negar en ningún momento que la opresión exista (intentando, por el contrario, completar esta imagen moderna peligrosamente sesgada del problema en cuestión), una de las más grandes lecciones que el pensamiento girardiano tiene que ofrecer a los intelectuales contemporáneos de la sociedad es la de indicar la preeminencia que para la comprensión social de la violencia tiene la circunstancia antropológica del mimetismo competitivo, haciendo palpables sus devastadoras escaladas y exasperaciones. En resumen, si bien poseemos una sensibilidad más que desarrollada para percibir y denunciar las injusticias perpetradas por la autoridad y sus abusos, parece que olvidamos por completo el catastrófico escenario que, por el otro lado, deviene de la proliferación *simétrica* de la violencia. Para decirlo en una imagen: no es tanto el modelo hegeliano asimétrico del “amo y el esclavo”, sino el modelo simétrico de la “lucha a muerte entre los gemelos o los hermanos enemigos” (Rómulo y Remo, Caín y Abel, Eteocles y Polinices) lo cual nos permitirá a conciencia percibir, en último término, el fondo de los terrores mitológicos y sagrados que acechan la sensibilidad, la imaginación y la cosmovisión del hombre antiguo. En síntesis (y muy a pesar de lo que digan nuestros pensadores modernos): las diferencias producen estabilidad y orden, determinan el lugar y la posición que a cada quien le corresponde dentro del sistema social; la semejanzas, por el contrario, incitan a la rivalidad y al conflicto, puesto que dichos lugares y posiciones que colocan y ubican a sus miembros dentro de la estructura de la comunidad se desdibujan y se desvanecen, haciendo que los hombres, movilizados por el mimetismo del deseo, compitan y rivalicen los unos contra los otros por las mismas cosas, por los mismos bienes, por las

mismas dignidades, poniendo de este modo en entredicho la supervivencia misma del sistema social. El conflicto no nos hace diferentes, sino que termina contagiándose como la peste entre nosotros, volviéndonos a todos cada vez más parecidos en nuestros comportamientos recíprocos hasta el grado de vernos convertidos todos exactamente en lo mismo, esto es, en rivales y enemigos los unos de los otros. La rivalidad y la crisis, detonadas por la exacerbación del mimetismo, expresan sólo una cosa, a saber: *indiferenciación*.

Tomando esto en consideración, los profundos temores religiosos tan arraigados en el corazón del hombre, el mencionado terror de profanar y de violar las leyes, los lugares y los objetos sagrados, si bien denotan y apuntan en el imaginario antiguo a la implacable retribución de los dioses sobre los hombres a causa de nuestras imperdonables transgresiones, refieren concretamente, en un plano estrictamente antropológico, al ominoso *retorno de lo indiferenciado*... La “retribución divina” es sólo una imagen mítica, metaforizada y sublimada la cual, veremos, hace propiamente referencia a la emergencia indiferenciada del mimetismo y la violencia en el seno de la vida de los pueblos. Resta pues entender y explicitar algo, quizás ya sugerido en lo dicho hasta ahora, pero indispensable por demás para la correcta comprensión del significado de lo sagrado. Si bien se trata de la fuente del orden, si bien nos refiere a poderes que se encuentran involucrados en la estructuración del mundo, la realidad sagrada ejerce su acción propiamente *desde fuera*. Es cierto que lo sagrado configura y define el lugar de los hombres y de las cosas, que su presencia a la vez se manifiesta y se delata a través de objetos y fenómenos mundanos, sin embargo, se trata de una realidad completamente diferente y ajena, pues, como afirma Eliade: lo sagrado no pertenece al mundo. Es en este sentido que el régimen que funda lo sagrado se hace valer siempre en la escena del mundo humano en términos de absoluta *heteronomía*. Lo religioso, entendido en este caso como el *re-ligarse* de los hombres en comunidad, es posibilitado por poderes que se perciben como exteriores al ser y al actuar mismos de la sociedad. Dicho orden es por ende referido al designio ambivalente y enigmático de los dioses, al fundante, influyente e irrevocable papel que juega lo divino en los asuntos humanos. Es así que el principio y el fundamento de la soberanía, que garantiza la cohesión y la salud de la comunidad, tiene propiamente un origen sagrado, pues su autoridad y despliegue son percibidos como algo que se halla de suyo siempre más allá de las decisiones humanas y de nuestras limitadas

posibilidades de injerencia sobre las cosas que nos ocurren. Marcel Detienne, uno de los más grandes helenistas franceses contemporáneos, en su recorrido histórico-antropológico en torno a los orígenes religiosos del concepto griego de *alétheia* (verdad), aparece de pronto aquí como una referencia importante. La palabra del rey (*anax*), del adivino (*mantis*) y del poeta (*aedo*), dentro de la cosmovisión de la Grecia arcaica, es atravesada por un principio de verdad sagrado que se encuentra siempre más allá del mundo:

«En la Grecia arcaica, tres personajes, el adivino, el aedo y el rey de la justicia, tienen en común el privilegio de dispensar de la Verdad por el solo hecho de estar provistos de las cualidades que los distinguen. El poeta, el vidente y el rey comparten un mismo tipo de palabra. Gracias a la potencia religiosa de la Memoria, de *Mnemosyné*, tanto el poeta como el adivino tienen acceso al más allá, perciben lo invisible, enuncian “lo que ha sido, lo que es y lo que será”. Dotado de ese saber inspirado, el poeta célebre por su palabra canta las hazañas y las acciones humanas que pasan a formar parte, de ese modo, del resplandor y la luz y que, así, reciben fuerza vital y plenitud de ser. De forma homóloga, la palabra del rey, fundándose sobre procedimientos ordálicos, posee una virtud oracular; realiza la justicia, instauro el orden del derecho sin necesidad de someterlo a prueba ni a investigación alguna».¹⁰

Vemos aquí entonces que según Detienne, en este contexto griego, sacro y arcaico, la Justicia y la Verdad se realizan en la misma **enunciación** de la palabra real, pues ella, en su carácter divino, proviene de suyo de *otro lugar*. Esto significa que la palabra del rey sagrado no requiere en ningún momento someterse a prueba, escrutinio o investigación alguna (a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con nuestros procedimientos jurídico-penales modernos). Constatamos así que la imagen moderna y secularizada del orden político tiende claramente a reivindicar, por el contrario, un ideal de *autonomía* frente a las tradicionales representaciones sacralizantes del orden social, pues aquí el lugar de la verdad ha cambiado: ya no es la enunciación sino el **enunciado**, y será pues de la agonía inmanente de los enunciados de donde emergerá en última instancia la verdad. La problematización teórica en torno a la trama histórica que nos lleva concretamente de la *heteronomía religiosa* antigua a la susodicha *autonomía política* moderna habrá de conducirnos sin duda por complejas veredas académicas que nos llevará largo tiempo dilucidar y esclarecer a lo largo del primer capítulo.

¹⁰ Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto piso, 2004, p. 10.

Finalmente ha llegado el momento de abordar la siguiente cuestión: ¿cómo es que el sacrificio, en los términos de Girard, constituye el referente antropológico que requerimos para comprender el significado de lo sagrado? La pregunta se torna indispensable, puesto que lo que se encuentra en juego en el fondo es el esclarecimiento de la realidad antropológico-histórica a la que apuntan en general los mitos. Para esto, resulta pertinente recordar ahora las palabras de Girard:

«La manera moderna de engañarse es pensar en el mito como algo enteramente imaginario, es hacer de él una pura ficción. Creer que el mito no se refiere a ningún fenómeno real, atribuirle un valor “puramente simbólico” es tan erróneo como todo lo contrario, la fe en la veracidad literal del conjunto. En ambos casos, se desconoce igualmente el mecanismo que estructura el mito, el fenómeno del chivo expiatorio (...) El mito no es enteramente ficticio ni enteramente real...».¹¹

En el principio fue *Xaos* (el Caos), nos relata Hesíodo.¹² Después, aparecen de pronto en la escena las figuras de los dioses. Comenzamos a percibir así, con su presencia, las primeras *diferencias* que emergen de esta realidad originalmente borrosa y asignificada, las cuales nos permiten reconocer los primeros elementos que componen el mundo: el cielo y la tierra; lo masculino y lo femenino; la fertilidad y la muerte. Urano y Gea, como reza el célebre mito griego, se encuentran prendidos en una eterna cópula. No existe nada que pueda mediar entre ellos. El peso y la presión del cielo sobre la tierra se ha vuelto tan insoportable que *Cronos*, hijo de ambos dioses, en auxilio de su madre Gea, decide responder y castrar a su padre. El resultado de este acto trae consigo, pues, la separación del cielo y la tierra, deviniendo de ahí, en consecuencia, el nacimiento del mundo (ahora gobernado por *Cronos*, esto es, por el Tiempo). Podemos encontrar en este tipo de mitos, denominados “cosmogónicos”, patrones similares que se repiten en otros horizontes y tradiciones culturales. Puede pensarse asimismo en la lucha originaria entre Marduk y el monstruo Tiamat. Como bien indica Girard, los *monstruos*, en la imaginación mitológica, se caracterizan, más que cualquier otra cosa, por ser portadores de rasgos y signos de indiferenciación (que podemos muy bien leer como representaciones sublimadas que simbolizan crisis y conflictos). Según el mito babilónico, Marduk parte por la mitad a Tiamat en la conclusión de su agónica lucha, siendo así que de las dos partes ahora separadas del cuerpo de este monstruo mitológico tiene lugar el

¹¹ René Girard, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 66.

¹² Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015, p. 16.

nacimiento del cielo y de la tierra, respectivamente. Podemos aludir sin duda también, ya entrados en estos asuntos, al “Himno a Purusha-sukta” contenido en el Rig Veda (uno de los libros fundacionales de la tradición religiosa del hinduismo):

«Innumerables cabezas tiene Purusha, innumerables ojos, innumerables pies. Por entero cubre la Tierra y aún la sobrepasa en más de diez dedos. Purusha es todo lo que hoy es, lo que ya fue y lo que será; es señor de lo imperecedero y es superior a lo que alimenta (...) Sobre el césped sagrado, rociaron a Purusha, es decir, el sacrificio que había nacido en los orígenes. Por él los dioses, así como los Santos y los Videntes cumplieron el sacrificio (...) De este sacrificio... se hicieron los animales que están en el aire, los del desierto y los de las aglomeraciones. De este sacrificio... nacieron las estrofas y las melodías; la métrica nació de él, así como las formas litúrgicas. De este sacrificio nacieron también los caballos y todas las bestias con doble hilera de dientes. Las vacas también nacieron de él, así como las cabras y las ovejas (...) Cuando hubieron desmembrado a Purusha, ¿cómo distribuyeron sus partes? ¿En qué se convirtió su boca? ¿Qué pasó con sus brazos? Sus muslos, sus pies, ¿qué nombre recibieron? (...) Su boca se convirtió en el Brahmán, el Guerrero fue el producto de sus brazos, sus muslos fueron el Artesano y de sus pies nació el Servidor».¹³

Purusha nos hace recordar el *Xaos* originario de Hesíodo, en tanto que la figura de este gigante primordial nos permite reconocer a un ser informe, omniabarcante y mal diferenciado del cual emergerá en última instancia, según los Vedas, el universo. En los tres ejemplos referidos, de alguna u otra manera, podemos vislumbrar aquello que Mircea Eliade (siendo un mitólogo tan poco inclinado a las generalizaciones, como bien comenta Girard) reconocía como un auténtico *esquema transmitológico* en la articulación de muy diversos relatos míticos sobre los orígenes alrededor del planeta: la referencia a un “asesinato creador”, a una “violencia primera”, que da lugar al nacimiento del mundo. Ya sea la castración de Urano, la bisección de Tiamat, o la inmolación de Purusha, vemos con claridad que se trata en estos tres casos del ejercicio de un acto de violencia sagrada que posibilita, en último término, la fundación del orden del cosmos. Podría pensarse que se trata de un patrón narrativo que opera meramente en un nivel ficcional, sin embargo, Girard nos hace constatar que todo esto hace de suyo *referencia*, de un modo metafórico, estetizado y por demás sublimado, a una realidad material, concreta y particular, a un procedimiento o mecanismo antropológico de producción de lo social que, como ya dijimos, corresponde al fenómeno del sacrificio. ¿En qué se basa Girard para justificar la existencia de dicho nexo entre el mito y el sacrificio? Lo primero que debemos entender es que el sacrificio (o el “mecanismo victimario”) funciona

¹³ René Girard, *El sacrificio*, p. 56-59.

como una suerte de *bisagra* que transforma la crisis intestina que en un momento dado amenaza con su escalada la existencia misma de la comunidad, y que convierte la violencia que se ha despertado y desatado en su seno a causa del mimetismo, en un acto de colaboración unánime que canaliza y exorciza el descontento y la disgregación producida por las rivalidades internas hacia una víctima que finalmente es inmolada por la descarga colectiva, y que, como consecuencia resolutoria de esta progresión, termina devolviendo la paz y restaurando el orden social que la crisis puso desde un comienzo en entredicho. Dicha bisagra, al igual que podemos observar en los relatos mítico-cosmogónicos anteriormente referidos, transforma una escena inicial de crisis e indiferenciación, a través de la mediación de un asesinato o un acto violento de expiación, en una escena de orden y de estabilidad, donde las diferencias han sido por fin producidas, o bien finalmente recobradas. Se trata, utilizando la sintética expresión de Girard, del fenómeno antropológico-mimético que transforma el conflicto de *todos contra todos* en el conflicto de *todos contra uno*. Surge aquí desde luego una pregunta por demás válida y pertinente: ¿es esto en realidad a lo que corresponde unitariamente el sacrificio, cuando pensamos por ejemplo y en concreto en la gran diversidad de celebraciones y rituales particulares practicados en distintos horizontes culturales e históricos? Es importante comprender que el término “sacrificio” alude siempre a un acto o una práctica ritual, estructurada ya, por decirlo así, cultural e institucionalmente. Sin embargo, surge aquí el problema antropológico de preguntarnos por el origen del rito. La hipótesis que Girard postula en este respecto consiste en sostener, después de analizar comparativamente la estructura de los rituales en general, que en el fondo y en su origen el sacrificio no es en realidad otra cosa que la *ritualización de un linchamiento*. Tanto Michel Foucault como René Girard perciben con claridad que los linchamientos corresponden a la forma más arcaica de justicia practicada por los seres humanos que nos sea conocida.¹⁴ Sin embargo, Girard lleva el punto mucho más lejos, pues para él las dinámicas espontáneas de persecución y de asesinato colectivo representan el fenómeno mismo que progresivamente

¹⁴ Para esto vale la pena revisar el debate que Michel Foucault sostuvo con algunos intelectuales maoístas en 1972. Debate titulado: “Sobre la justicia popular”, donde entre otras cosas Foucault intenta mostrar la contradicción *in términos* que existe en torno a la posibilidad de hablar de “tribunales populares” (tal como lo hacen sus adversarios en este debate). La institución del tribunal se encuentra histórica y jurídicamente en las antípodas mismas de las manifestaciones que son propias y características de la justicia popular, de los linchamientos. Este es finalmente el punto de Foucault y sin duda me parece que está en lo cierto (Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1992, p. 49-81).

dará lugar y origen a la cultura, al orden simbólico y a la emergencia de la dimensión de lo sagrado en la vida de nuestra especie.

¿Cómo es finalmente esto posible? Antes de abordar puntualmente esta cuestión aclaremos algo importante: existe una distinción fundamental en el pensamiento de Girard (expresada por primera vez en su libro *La violencia y lo sagrado*) entre lo que él llama, por un lado, la “víctima propiciatoria” y, por el otro lado, la “víctima sacrificial”. La primera corresponde al resultado, como ya dijimos, de la emergencia *espontánea* de una crisis colectiva que termina con la inmolación violenta de una víctima sobre la cual es dirigida el descontento y el malestar que embargan a la comunidad. Se trata pues de la víctima que cobra como tal el proceso arbitrario de un linchamiento. La segunda corresponde, en cambio, a la víctima que cobra un ritual sacrificial, esto es: una víctima que se inserta dentro del contexto de la escenificación institucionalizada e iterativa del rito. En síntesis: la segunda funciona como una suerte rememoración ritual de los beneficios pacificadores y reconciliadores que nos trajo la primera en la puesta en escena del sacrificio. Así pues, la víctima propiciatoria es espontánea, mientras que, por el contrario, la víctima sacrificial es seleccionada, preparada y aderezada ritualmente para su inmolación. En el proceso de los rituales, a diferencia de lo que ocurre en un linchamiento, la crisis no emerge de suyo de manera espontánea, sino que, en términos concretos, se *reproduce* y se invoca a través de los preparativos que acompañan su realización. Aparece pues bajo la estructura de una representación, en pocas palabras: el ritual, más que una crisis en sí misma, es la puesta en escena, la representación o la simbolización de una crisis ya pasada. El propósito del ritual es simplemente perpetuar su iteración, en tanto funciona como un medio curativo e institucionalizado para canalizar y descargar las tensiones colectivas. El ritual es catarsis, es un mecanismo de canalización y contención de los conflictos y de la violencia humana, dirigido esencialmente, como ya dijimos, a transformar la rivalidad competitiva en colaboración social. El ritual, cuyo modelo es el sacrificio, fue lo único que logró preservar a la humanidad de la sentencia de muerte que sin duda le prefijó el mimetismo desde sus orígenes históricos como especie, preservando de este modo, a partir de dicho recurso, la integridad de sus sociedades. Pongamos ahora un ejemplo que ilustre de modo sencillo la forma de ser del rito y, en concreto, de nuestro comportamiento como seres rituales. Presenciar en un estadio un partido de fútbol nos

permite ver rápidamente que hay en todo momento roces, crisis y tensiones entre los jugadores que participan en el duelo (así como entre el público que apoya a unos y a otros respectivamente). Sin embargo, se trata de un conflicto ritualizado en la medida en que, por ejemplo, se ha prefijado, entre otras cosas, un lugar específico y una duración determinada para su celebración... En la medida en que, también, los equipos se encuentran preparados y vestidos con uniformes de colores distintos para el encuentro. Al final del proceso alguno de los dos equipos será sacrificado o eliminado de la contienda (al perder el partido) y terminaremos todos volviendo a la normalidad de nuestras vidas después de haber volcado nuestras emociones y nuestras pasiones sobre el espectáculo. Es cierto que frecuentemente los rituales fallan en su intento por reforzar y reproducir la cohesión y la estabilidad social... Muchas veces los conflictos reproducidos dentro del ritual, desbordan y rebasan las fronteras y los límites de su puesta en escena, del juego mismo, produciendo toda suerte de calamidades y desgracias al exterior: el objetivo del espectáculo, en este sentido, es canalizar y diferir lo que muy bien podría transformarse colectivamente, por sí mismo, en un linchamiento. Sin duda esto deviene del peligroso riesgo que la reproducción de la crisis y el mimetismo trae aparejado a la realización del ritual. El rito, en términos generales, posibilita un lugar autorizado y simbolizado para la reproducción de los conflictos. El rito, en último término, abre un lugar para la transfiguración de la violencia, y que, a través de su iteración, permite recobrar las diferencias que estabilizan la cohesión comunitaria. Sirva pues este ejemplo para decir que los ritos se modelan en los linchamientos, de la misma manera que la víctima sacrificial se modela en la víctima propiciatoria.

Entendida pues esta distinción, volvamos pues a la pregunta fundamental de este apartado: ¿Cómo es que el sacrificio constituye el origen mismo de lo sagrado en la experiencia humana? La respuesta yace (cómo analizaremos también con más detalle en el segundo capítulo) en aquello que Girard concretamente denomina: *la doble transfiguración de la víctima*:

«A partir del momento en que la víctima muere a manos de sus linchadores, la crisis concluye, se restablece la paz, desaparece la peste, se apaciguan los elementos, retrocede el caos, se desbloquea lo bloqueado, concluye lo inacabado, lo incompleto se completa, lo indiferenciado se diferencia. La metamorfosis del malhechor en bienhechor divino constituye un fenómeno a la vez prodigioso y habitual puesto que, en la mayor parte de los casos, los mitos ni siquiera la subrayan. Quien al principio del mito era linchado por considerarlo

responsable de la destrucción del sistema totémico, al final preside la reconstrucción de ese mismo sistema o la construcción de uno nuevo. La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria, y, sin embargo, tan corriente que la mayor parte de los mitos no dicen nada de esta metamorfosis: queda sobreentendida. Todo se explica con solo comprender que al final de estos mitos, la unanimidad violenta ha reconciliado a la comunidad y el poder reconciliador es atribuido a la víctima, bien “culpable”, bien “responsable” de la crisis. Así pues, la víctima *se transfigura dos veces*: la primera de forma negativa, maléfica, y la segunda de forma positiva, benéfica. Se creía que esta víctima había perecido, pero por fuerza ha de estar viva, puesto que reconstruye la comunidad inmediatamente después de haberla destruido. Lo cual, evidentemente, quiere decir que es inmortal y, por tanto, divina (...) Este proceso es característico de los mitos en general. Los mismos grupos humanos que expulsan y asesinan a los individuos en quienes las sospechas convergen de manera mimética, se ponen a adorarlos en cuanto se sienten apaciguados y reconciliados. Lo que los reconcilia, ya lo he dicho, no puede ser otra cosa que la proyección sobre la víctima primero de todos sus temores y después, una vez que se sienten reconciliados, de todas sus esperanzas (...) Los linchamientos traen la paz a expensas de la víctima divinizada. De ahí que figuren como epifanías de esa divinidad y que las comunidades los rememoren en esos relatos transfigurados que llamamos mitos».¹⁵

Para Girard, el mito no es en el fondo otra cosa que el recuento narrativo de un linchamiento que es presentado y valorado desde la perspectiva de los perseguidores, desde la visión de aquellos que son a final de cuentas beneficiados en retrospectiva por los efectos curativos y purificadores del sacrificio. La víctima, como vemos comenta Girard, se torna una figura ambivalente, sagrada, pues es al mismo tiempo “responsable” y “culpable” de la crisis que amenazaba destruir a la comunidad en su integridad (este es, su rostro *maléfico*); al mismo tiempo que gracias a su extirpación e inmolación colectiva devuelve y restaura el orden y la paz que el paroxismo de la crisis perturbó, reconciliando catárticamente a los hombres entre sí (su rostro *benéfico* y divino). En último término, ya sea que lo veamos y lo abordemos desde el análisis del rito o del mito, podemos observar que la cultura en su integridad refiere a estos orígenes violentos y sagrados, a esta lógica sacrificial que gobierna nuestras vidas y que pone en marcha un mecanismo cíclico de descomposición y recomposición social cuyo punto de inflexión es el *chivo expiatorio*. La víctima sacrificada aparece a los ojos de la comunidad reconciliada como un don que *viniendo desde fuera* (desde la muerte y el más allá, pues no olvidemos que fue finalmente excluida y extirpada de la sociedad), como un don que, siendo *trascendente a ella*, regenera y fortalece la armonía de los lazos y de las

¹⁵ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 93-94.

relaciones humanas. Vemos aquí, una vez más, por qué el retorno reconciliador de la víctima inmolada nos refiere inevitablemente a una dimensión trascendente y sagrada.¹⁶

Frecuentemente, como sabemos, Nietzsche condena al cristianismo al calificarlo como una religión de debilidad y de decadencia, como la encarnación misma del nihilismo en la cultura y en la historia, en la medida que su espíritu, a diferencia de otros pueblos y civilizaciones antiguas, no ha sido capaz de producir desde hace dos mil años un nuevo dios. Siendo que, para Nietzsche, *sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo* (tal como reza su célebre sentencia del *Nacimiento de la tragedia*)¹⁷, los dioses son en su visión una suerte de expresión de la potencia y de la fortaleza espiritual y estética de los pueblos. A reserva de profundizar más sobre esta precisa cuestión en el segundo capítulo, conviene anticipar justamente aquí uno de los más importantes *adagios* antropológicos girardianos (listo para prender fuego y volver así cenizas todas las notables exaltaciones críticas estetizantes de Nietzsche al cristianismo), a saber: *los hombres y los pueblos no inventaron a sus dioses, sino que divinizaron a sus víctimas*. La dinámica antropológico-social del chivo expiatorio no es otra cosa que un mecanismo social e inmanente productor de trascendencias (de “falsas trascendencias”, en términos de Girard). Dijimos pues, al comienzo, que lo sagrado refiere a todo aquello por lo cual estamos dispuestos a sacrificar o a ser sacrificados. La razón detrás de esto, después de todo lo dicho y comentado, se vuelve ahora por demás clara: **el sacrificio constituye, en general, para el espíritu humano, el vehículo único hacia la trascendencia.**

¹⁶ La revelación de la Cruz, en los términos de Girard, nos permite comprender que este proceso victimario constitutivo de la cultura engendra lo que él tiene a bien llamar, a saber: *falsas trascendencias*... La razón yace en el hecho de que este mecanismo de canalización colectiva de la violencia, productor de “dioses” y de “trascendencias”, *es siempre inmanente*, puesto que que la víctima es siempre divinizada socialmente por los perseguidores y los linchadores beneficiarios del sacrificio. Por el contrario, como explicaremos en otro momento, Cristo encarna, en la visión de Girard, la única y verdadera trascendencia, pues a través de su sacrificio es denunciado y revelado el mecanismo victimario que, recubierto por el mito, cimienta la producción y la reproducción de la cultura.

¹⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2000, p. 32.

Capítulo 1: *MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN*

1.1 Sobre el concepto de secularización

Debemos comenzar por ofrecer algunas referencias histórico-conceptuales que nos permitan contextualizar mejor ahora la comprensión del término «secularización» (para poder desarrollar y esclarecer más adelante, por supuesto, su relación con el proceso histórico que llamamos, en términos generales, Modernidad). Decir, en primer lugar, que proviene del latín «saeculum»... Término etimológicamente asociado a la palabra latina *sero* que significa “sembrar”, “plantar” o “procrear”. Como vemos, *saeculum* connota semánticamente la naturaleza seminal y generativa de las cosas, en concreto: se relaciona con *el tiempo*, con todo aquello que germina, crece y decae (en tanto temporal). En lo que respecta a la imagen cristiana y medieval del término, *saeculum* se refiere al mundo presente, esto es, al “porvenir del siglo”. El siglo es el *mundo presente*, es el reino de las *potestades y los principados* (para decirlo en términos teológicos paulinos), mientras que el Reino de Cristo es, por el contrario, el *mundo por venir* (el cual no proviene de este mundo, el cual no pertenece al siglo).¹⁸ Se distingue y se reconoce así un orden temporal y profano en oposición a otro que es de suyo eterno y divino. Esta cuestión corresponde, asimismo, al problema de las *dos ciudades* (en referencia, por supuesto, a la célebre obra de San Agustín). En resumen, es completamente distinto en este caso, para utilizar el juego de palabras, el preguntarnos por el «porvenir del mundo» que por el «mundo por venir» (así como para Cristo no es lo mismo reconocer las “señales de los cielos” que las “señales de los tiempos”).¹⁹ La primera cuestión nos remite de suyo al “mundo de los afanes”, al que podemos perfectamente referir, por ejemplo, nuestra moderna preocupación por la *apropiación del futuro*, donde desde nuestra circunstancia presente buscamos y perseguimos garantías y seguridades que nos permitan hacerle frente a las incertidumbres del mañana. Así, el futuro, en pocas palabras, se construye necesariamente desde *dentro* de la historia, desde la actualidad... Constituye, desde luego, el horizonte al que

¹⁸ «Que no es nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los poderes mundanales de las tinieblas de este siglo» (Ef 6,12).

¹⁹ Para definir nuestra terminología, identificaré justamente al “provenir del mundo” con la idea moderna de *futuro*... Mientras que la noción de “mundo por venir”, que alude aquí por supuesto a la expectativa apocalíptica medieval, la llamaré simplemente así: *porvenir*.

se dirigen todos nuestros anhelos de conquista de lo venidero: horizonte claramente inscrito en nuestro moderno ideal de progreso. Preguntarnos, en cambio, por lo segundo, es decir, por el “mundo por venir”, es reconocer en esta idea (acercándonos más, por otro lado, al espíritu escatológico de los filósofos y teólogos medievales) no una construcción-conquista del futuro desde el siglo, sino el advenimiento de *otro mundo*, de una alteridad radical que mejor dicho se aproxima inevitablemente sobre nosotros, pues proviene *desde fuera* de la historia. El “Reino de Cristo”, teológicamente, trasciende de suyo el devenir histórico... No es pues como tal un producto o una consecuencia de dicho devenir, sino que, como ya dijimos, se trata más bien del movimiento contrario, a saber: de un *advenimiento*. Podemos percibir pues, en síntesis, dos concepciones y expectativas del tiempo histórico radicalmente diferentes: la inmanencia del futuro *versus* la trascendencia del provenir. Quizás puedan iluminarnos aquí las palabras de Koselleck sobre la diferencia que existe entre el «pronóstico» (moderno) y la «profecía» (antiguo-medieval):

«Como concepto contrario a las antiguas *profecías* apareció la previsión racional, el *pronóstico*. El difícil arte del cálculo político se desarrolló en Italia de los siglos XV y XVI, y luego en los gabinetes de las cortes europeas en los siglos XVII y XVIII hasta su más elevada maestría (...) Mientras que la profecía traspasaba el horizonte de la experiencia calculable, el pronóstico se sabe vinculado a la situación política. Tan vinculado está que formular un pronóstico significa ya modificar la situación (...) Está referido a acontecimientos cuya novedad alumbra. Por ello, el tiempo se excluye continuamente del pronóstico, de una manera que es imprevisible de prever. El pronóstico produce el tiempo desde el que se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, de cuyo fin vive. Los acontecimientos vistos desde el horizonte de la profecía sólo son símbolos para lo que ya se sabe (...) El pronóstico racional se limita a las posibilidades intramundanas, pero precisamente por eso produce un excedente de dominio estilizado del mundo. *El tiempo se refleja siempre en el pronóstico de una forma inesperada; lo que siempre era igual en la esperanza escatológica queda disuelto por la novedad continua de un tiempo que se escapa de sí mismo y que es atrapado por el pronóstico*».²⁰

Debemos detenernos pues aquí brevemente en torno a una referencia histórico-religiosa por demás importante y necesaria en nuestro intento por interpretar correctamente la naturaleza y las implicaciones derivadas de la noción de “siglo”. Aludiremos brevemente, por tanto, a la figura de San Jerónimo. Como sabemos, se trata de uno de los personajes más notorios y relevantes dentro de la historia de la Iglesia Católica (considerado, por cierto, junto

²⁰ Reinhardt Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 30-33. (Las cursivas son mías).

con San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio, uno de los cuatro Padres de la Iglesia latina). Su aportación fundamental: traducir en el siglo IV d.C. la Biblia del hebreo y del griego al latín, elaborando de este modo la traducción conocida, para la posteridad, con el nombre de la “Vulgata”. El concilio de Trento, en el año de 1546, declaró la Vulgata como la versión auténtica y oficial de la Biblia en el canon de la Iglesia Católica. Como podemos constatar, su trascendencia e influencia histórico-eclesiástica en Occidente es enorme. Nuestro interés, tomando lo anterior en consideración, es preguntarnos por supuesto: *¿qué importancia, tiene dicha traducción en el marco de la cuestión que ahora nos involucra, a saber: la definición del problema del siglo?* Tomemos ahora las palabras de González-Carvajal sobre este asunto:

«En el Nuevo Testamento, la palabra griega *kosmos* (mundo) tiene muchas veces un sentido positivo, porque se refiere al mundo como creación de Dios que, aun habiéndose alejado de Él por el pecado, sigue siendo objeto de su amor. Recordemos, por ejemplo, aquella famosa afirmación del Cuarto Evangelio: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único” (Jn 3,16). En estos casos, San Jerónimo traducía sin más la palabra griega *kosmos* por la latina *mundus*; es decir, lo que habría hecho cualquiera de nosotros. Sin embargo, otras veces *kosmos* tiene un sentido negativo, porque se refiere al mundo que rechazó a Jesús. Por ejemplo, cuando leemos: “los hijos de este mundo son más sagaces con su propia gente que los hijos de la luz” (Lc 16,8); “no os acomodéis a los criterios de este mundo” (Rm 12,2); “si alguno quiere ser amigo del mundo, se hace enemigo de Dios” (St 4,4)... Pues bien, en estos casos San Jerónimo decidió traducir *kosmos* por *saeculum*, quizá porque en la cultura latina era muy difícil dar una acepción negativa a la palabra *mundus*, que incluso etimológicamente significaba orden y belleza. Supongo que el motivo por el que utilizó la palabra “saeculum” para referirse al mundo cerrado a Dios fue porque por ella entendía, no ya un periodo concreto de tiempo (cien años), sino el *tiempo* mismo como contrapuesto a la *eternidad* (“este siglo” contrapuesto al “siglo por venir”); es decir, el tiempo en que las fuerzas del mal conservan todavía su fuerza».²¹

Así pues, la elección de la palabra latina «saeculum», hecha como vemos por San Jerónimo, la cual consigue audazmente captar en la traducción de las Escrituras dicha circunstancia de oposición entre el espíritu y los poderes de este mundo (por un lado) y el Reino de Cristo (por el otro), constituye una referencia dogmática más que fundamental que se encuentra sin duda en perfecta continuidad con la visión teológico-política de los grandes filósofos, teólogos y pensadores católicos, los cuales percibieron y comprendieron en todo momento (en especial en el contexto de la lucha contra el paganismo y las herejías) la inexorable batalla, el irreductible conflicto, que en el transcurrir de los tiempos sostienen y protagonizan

²¹ Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, Santander: Sal Terrae, 2003, p. 9.

la Iglesia y el siglo. Para entender mejor dicha oposición, en el contexto ya indicado concerniente a esta identidad entre “*saeculum*” y “mundo”, viene muy bien a colación aludir ahora a la distinción religiosa que los primeros padres de la Iglesia establecieron desde siempre entre el «siglo» y la «regla». La vida secular se encuentra en oposición a la forma de vida propia de los clérigos y los monjes. Existen pues dos modos de vida cristiana (*dua genera christianorum*, en términos de San Jerónimo): la de los laicos y la de los sacerdotes.²² Los clérigos viven alejados de los avatares de los asuntos temporales para destinarse y consagrarse de esta forma a una vida de oración y contemplación. Su mismo disciplinado desapego a propiedades y a bienes materiales es un claro signo de dicha vocación, propia de la regla monacal, por distanciarse y apartarse del mundo para poder así entregarse por entero, en cuerpo y alma, al servicio de Dios (recordemos, dicho sea de paso, en la tradicional enseñanza de la Iglesia, que los «tres enemigos del alma» son precisamente el demonio, la carne y el mundo). Es característico y sintomático en la realización de la vida conventual, en su constante huida del mundo, la preferencia por el campo (alejado en este sentido de los ajetreos y los afanes propios de la vida en las ciudades). La obra de San Ambrosio titulada *De fuga saeculi* (inspirada en *De officiis* de Cicerón) es un tratado sobre las obligaciones y los deberes del clérigo, y sobre la manera como dichas virtudes, cultivadas a través del hábito, son de suyo irreductibles a las virtudes civiles. El siglo adquiere siempre entonces, en este contexto, una connotación negativa: es, sin más, el lugar del pecado. Sin embargo, designa al mismo tiempo, en su conjunto, aquella dimensión de la vida y de las actividades sociales que formalmente no están orientadas a la búsqueda de la salvación. Cabe por supuesto recordar y precisar aquí que la distinción secular/regular aparece también operando, como sabemos, dentro de la estructura clerical de la Iglesia católica. Para decirlo de manera muy breve y general, el llamado “clero secular” está encargado, fundamentalmente, de la administración de los sacramentos y de la celebración de oficios religiosos para los fieles y los laicos, mientras que los clérigos regulares (aunque con facultad para realizar estas mismas funciones) se abocan más bien a una existencia guiada por la observancia de votos religiosos estrictos en miras a la imitación de Cristo y a una vida de perfección cristiana: “Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y

²² El término “laico” proviene del griego *laos* que significa “pueblo”. La voz griega *klerikós*, que se opone al término “laico” en este contexto, refiere originalmente al lote que es recibido en una herencia.

vuelto acá, sígueme” (Mt 19, 21). Prototípicamente, en lo concerniente a su diferenciado espacio de desenvolvimiento pastoral, la figura del obispo *urbano* contrasta de este modo con la del monje *rural*. La palabra «saeculum» connota **mancha**, puesto que, como ya dijimos, el mundo en términos teológicos simboliza la *caída*: es el lugar del pecado. Seguir a Cristo es, en este sentido, renunciar al mundo, trascender y escapar de las seducciones del siglo.

Encontramos también en el contexto jurídico-canónico que el término «secularización» remite a la decisión que toma la Iglesia de hacer retornar a un religioso, muchas veces como forma de castigo o penitencia, dispensándolo de sus votos, a la esfera del mundo. Por otra parte, observamos que este término hace referencia a una vieja práctica administrativa de la Iglesia consistente en transformar un monasterio o un convento en una universidad o un hospital, esto es, en pocas palabras: la práctica eclesiástica de ceder tierras a propietarios o instituciones civiles. A la vez, la palabra aparece referida a los procesos históricos modernos de expropiación y desamortización de bienes eclesiásticos. La famosa “Acta de secularización” de 1803 de Napoleón Bonaparte arrebató a la Iglesia Católica bienes y tierras como una medida utilizada para compensar a los príncipes alemanes que habían sido despojados de sus territorios.²³

1.2 Reforma y secularización

El protestantismo surge, entre otras cosas, como un movimiento religioso que se opone abierta y críticamente al estatus de autoridad magisterial y moral de los clérigos y eclesiásticos. En sus orígenes hay en esto, como es bien conocido, esencialmente dos puntos polémicos que encaminan a Lutero a materializar dicha oposición a la doctrina tradicional de la Iglesia. El primero es su defensa del “sacerdocio universal” (su argumento en favor del “ministerio de todos los creyentes”). En su obra *De la libertad de un cristiano* de 1520, Lutero escribe:

²³ Cfr. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires, Amorrortu: 2015, p. 30-31.

«At this point, you may ask, “If all people in the church are priests, by what name do we distinguish those we now call priests from the laity?” I respond that an injustice has been done to these words —“priest,” “cleric,” “a spiritual one,” and “a churchman”— when they are transferred from all other Christians to those *few* who now are called by this faulty usage “churchmen.” For Holy Scripture does not distinguish at all among them, except that it calls “ministers,” “servants” and “stewards” those who now are proudly labeled popes, bishops, and lords but who should be serving others with the ministry of the word in order to teach the faith of Christ and the *freedom of the faithful*. For, although *it is true that we are all equally priests*, nevertheless we cannot all serve and teach nor, even if we can, ought we all to do so publicly. As Paul states in 1 Cor. 4[:1]: “Let a person regard us as servants of Christ and dispensers of God’s mysteries”».²⁴

El gran número de creyentes, en palabras de Lutero, queda injustamente excluido del ejercicio de la predicación y del magisterio a causa de un pequeño número de hombres que institucionalmente reconocemos con los nombres de “papas”, “cardenales” y “obispos”. En breve, Lutero transforma el *ministerio sacramental* de los eclesiásticos en el *ministerio espiritual* de todos los creyentes, volviendo entonces de este modo, en términos teológicos, a la Iglesia y al Espíritu Santo una misma cosa (fusionándolos, digamos, en una suerte de idéntico dogma religioso). La vida religiosa, que adquiriría su dignidad y su carácter propios en el alejamiento y en la toma de distancia respecto de los afanes y los avatares del mundo, toma de este modo una nueva dirección: atestiguamos pues la mundanización o la secularización del sacerdocio y de los valores del ascetismo cristiano. No más la «castidad», sino sólo el matrimonio como un vector de la participación en comunidad; no más la «santificación de la pobreza», sino la santificación del trabajo que conduce a la independencia del hombre a través de la actividad y la dedicación; y no más la «obediencia», sino el ejercicio de la libertad de conciencia del creyente.²⁵ En pocas palabras, repito, tal y como sostenía Max Weber, el protestantismo constituye un movimiento de secularización o mundanización de los ideales ascéticos cristianos:

«Si se admite, siguiendo a Weber, que lo que la Iglesia Católica creó para el monje, vale decir, la orientación ascética y disciplinada de la vida entera en torno a su salvación como objetivo único, la Iglesia Protestante lo extendió en principio a todos, atenuándolo, claro está, y transformándolo para volverlo compatible con las exigencias de la vida secular (...) Bien puede admitirse que tenemos aquí un modelo de “secularización”, o sea, una transferencia de ciertas actitudes y representaciones “regulares” hacia el siglo, una “transferencia ascética”,

²⁴ Martin Luther, *The Freedom of a Christian (1520): The Annotated Luther Study Edition* (translated by Timothy J. Wengert), Fortress Press, 2016, p. 20-21. (Las cursivas son mías).

²⁵ Cfr. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires: Amorrortu, 2015, p. 75-76.

se podría decir (...), lo cual tiene el efecto de adaptar las exigencias monacales al plano del mundo». ²⁶

Weber afirmaba que la única manera de vivir en el mundo con el agrado de Dios, según la sensibilidad protestante, no es superando la vida en-el-mundo por medio de la ascesis monástica, sino exclusivamente cumpliendo con los deberes intramundanos que devienen naturalmente de la posición de cada individuo en la vida. El cumplimiento observante de dichos deberes se convierte así en la única y auténtica vocación religiosa: *lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en “profesión”*. ²⁷

El protestantismo reivindica la libertad de conciencia del creyente y la contrapone de este modo a la autoridad magisterial de la Iglesia. ²⁸ Los ministros eclesiásticos, cuya vida de observancia de los votos sacramentales los dotaban de una dignidad religiosa por sobre los laicos, son fuertemente cuestionados por Lutero en la medida que éstos fallan constante, frecuente y perversamente en su ejemplaridad. La Iglesia católica se asume y se reconoce a sí misma como una entidad supra-terrena, cuando, en la visión de Lutero, no se trata más que de todo lo contrario, a saber: de una monumental potencia temporal y exterior, cuyas temibles

²⁶ *Ibíd.* p. 140-141.

²⁷ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, Barcelona: Península, 2001, p. 96.

²⁸ No resulta sencillo comprender, como veremos ahora, la idea que Lutero tiene en términos generales sobre el papel y el lugar de la libertad humana, pues aparece aquí una suerte de *ambivalencia*. Por un lado, defiende la *libertad de conciencia* del creyente frente a la inserción que sobre ella puedan ejercer la Iglesia o también, por su parte, las autoridades seculares: «...nadie puede creer o no creer por mí (...) Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual, con lo que no se causa ningún daño al poder secular; también éste ha de estar contento, ha de ocuparse de sus asuntos y permitir que se crea de ésta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer» (Martín Lutero, *Escritos políticos*, “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, Tecnos: Madrid, 2008, p. 46-47). Lo propio del Lutero es su subjetivismo: la subjetividad como punto de partida para aproximarse a la hermenéutica de las Escrituras Sagradas (y es en ese sentido que se rechaza categóricamente la autoridad magisterial de la Iglesia). Por otro lado, dado que el pecado original ha corrompido a tal extremo la naturaleza humana, Lutero niega radicalmente la libertad del hombre como un medio que tome parte dentro de su justificación salvífica. En pocas palabras, Dios salva al hombre sin que éste pueda colaborar en nada, mediante su libertad, con la gracia. Se advierte, de este modo, que la tajante negación del libre albedrío, como elemento a considerar en el juego de la salvación, desemboca inexorablemente, por ende, en la justificación por la sola fe (sin considerar en absoluto los frutos de las obras). Dios nos predestina, en esta imagen, para la salvación o para la condenación sin tomar en cuenta nuestra libertad. Termina siendo así que la salvación depende puramente de la acción extrínseca de la gracia (y nunca de la acción intrínseca de nuestra conducta).

pompas no pueden ser igualadas por potestad alguna dentro de este mundo. Sirva entonces todo esto para decir y aclarar aquí que el espíritu religioso de la polémica de Lutero (al mismo tiempo que el espíritu religioso del protestantismo en general) tiene la clara pretensión de combatir y exhibir lo que bajo su mirada particular sólo puede verse y percibirse como la *mundanidad* inherente al ser mismo de la Iglesia Católica, pues siempre triunfa aquí la sospecha sobre cómo es que detrás de toda esta parafernalia ritual y eclesiástica de supuesta “santidad” lo único que existen son intereses, ambiciones y compadrazgos político-terrenales. Es así que nos las vemos con una auténtica paradoja, a saber: si bien en espíritu el protestantismo emerge, en este sentido, como una vehemente reacción religiosa a la secularización (que busca en respuesta universalizar la disciplina moral-ascética, acentuando a su vez la condición no-mediadora, no-visible y, por lo mismo, radicalmente trascendente de la Iglesia misma), la Reforma, no tanto en lo que refiere a la esfera de sus intenciones sino a la de sus efectos, termina curiosamente por materializar dentro del devenir histórico y civilizatorio del cristianismo la enfermedad que en principio se había propuesto destruir y erradicar del mismo.

El segundo punto se deja ver, por supuesto, en el gesto de traducir la Biblia al alemán. Lutero no es el primero, desde luego, en realizar una traducción de las Sagradas Escrituras a una lengua vernácula. Sin embargo, aquello que lo mueve a realizar este trabajo responde finalmente a los intereses profundos de su polémica religiosa (la cual hemos apenas esbozado aquí). Lutero piensa que el único fuero decisivo en la interpretación de las Escrituras es la conciencia del creyente (la cual, en su opinión, no debe ser moldeada, influida ni determinada por autoridad eclesiástica ninguna). Sólo la fe (y no las obras) y sólo la Escritura (y no la Iglesia) guían a los hombres a su verdadera justificación y salvación. La intención de su traducción es, evidentemente, aproximar a los laicos (que no saben latín) a la interpretación de los textos bíblicos sin que ellos se vean en la necesidad de recurrir para esto a los “mundanos sacerdotes” (reconociendo así que la responsabilidad del sentido que extraigamos de los textos sagrados recae exclusivamente en la conciencia de los fieles, en la conciencia de cada uno de nosotros, siendo precisamente la conciencia el lugar mismo del encuentro con Dios). Si en el primer punto polémico de Lutero tenemos pues como resultado el sacerdocio secularizado, en el segundo hallamos específicamente la puerta que abre al mundo moderno,

también, **la secularización de la hermenéutica**. En resumen, *el protestantismo nace de la convicción de que el acceso a la verdad revelada por la Biblia no tiene necesidad de estar atravesada por ninguna mediación sacerdotal-sacramental (objetiva-exterior), pues su fundamento es de orden exclusivamente espiritual (subjetivo-interior)*. En el fondo, el espíritu del protestantismo, como podemos observar, termina paulatinamente por abanderar con el tiempo la guerra contra la liturgia, contra el sentido de la ritualidad eclesiástica.²⁹

Sobre este punto en particular son realmente sintomáticas las invectivas de Lutero contra la misa católica, pues identificar en su visión el rito eucarístico con un sacrificio no constituye otra cosa que un gesto propiamente idolátrico, abominable y pagano. A Lutero en el fondo le resultaba teológicamente herético e inconsistente el supuesto sacrificio de la misa, en la medida que su necesidad de iteración y reactivación ritual conlleva irremediablemente a dudar y a sospechar de la suficiencia salvífica del único y verdadero sacrificio de Cristo, de la verdadera sangre del Redentor derramada en la Cruz. Tan fuerte es su misticismo que si sobre algo recayó la voluntad reformadora del movimiento protestante fue sobre los sacramentos instituidos por la Iglesia Católica. Parfraseando a Weber: *este radical abandono del protestantismo de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental fue el factor decisivo frente al catolicismo... Un proceso de desencantamiento del mundo que rechaza como superstición y desafuero la búsqueda de medios mágicos para la salvación.*³⁰ Así, como ya dijimos, la interpretación de los textos sagrados deja de tomar como referencia necesaria el magisterio de la Iglesia, volviéndose de este modo un asunto arbitrado exclusivamente por la relación inmediata entre la Escritura y la conciencia del creyente. Y es que ocurre que el referente que da soporte a la autoridad magisterial de la tradición de la Iglesia es necesariamente la jerarquía clerical. Los sacerdotes son formados y consagrados entre otras cosas para salvaguardar la lectura, la transmisión y la enseñanza del mensaje cristiano a través de los tiempos. Si las jerarquías eclesiásticas desaparecen, la interpretación de los textos sagrados se liberaliza por completo en consecuencia. Lutero es sin duda el personaje paradigmático al que debemos históricamente referirnos (muy en contra quizás de lo que él mismo hubiera deseado) cuando reflexionamos en torno a cómo es que el proceso

²⁹ Esto desde luego hace pensar en aquello que subraya Girard a la hora de caracterizar la secularización moderna como un proceso de descomposición del ritual, donde los sacrificios a los que recurrimos para apaciguar nuestros conflictos miméticos se vuelven cada vez más ineficaces.

³⁰ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, p. 124.

de *secularización*, que define de suyo el espíritu y la evolución de la Modernidad, se encuentra siempre vinculado en el fondo a un *ideal de emancipación*.

Cabe destacar, por último y aunado a lo anterior, que el desarrollo del protestantismo juega un rol determinante en la emergencia del particular fenómeno histórico que es frecuentemente identificado e invocado a la hora de caracterizar y definir los efectos del proceso de secularización dentro del desarrollo moderno de nuestra civilización, a saber: el progresivo abandono de las instituciones eclesiástico-religiosas como referente de autoridad dentro de la esfera pública y su consecuente reclusión en el ámbito de la vida y de la conciencia privadas (la también llamada “privatización de la religión”). Sin duda, este aspecto de la definición de secularización, por un lado, requiere considerar precisiones teóricas y matices históricos y culturales importantes, sin embargo, a pesar de ello, se vuelve también fácilmente observable y constatable, por otro lado, la creciente y cada vez mayor presencia del laicismo en lo relativo a la evolución político-institucional de las sociedades occidentales contemporáneas. Ya Durkheim lo expresaba de la siguiente manera:

«Hay una verdad que la historia ha puesto fuera de duda: la de que la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo: todo lo que era social era también religioso; ambas palabras eran sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, y científicas fueron independizándose de la función religiosa, se constituyeron aparte y adquirieron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas».³¹

Ahora bien, ¿qué es pues lo que nos hace aquí remitirnos al protestantismo y de este modo tomarlo como un factor por demás relevante en los orígenes de dicha transformación de las sociedades modernas? La primera referencia que sale aquí a colación es desde luego histórica. A reserva de hablar más adelante con mayor detalle sobre este asunto, la “Paz de Westfalia” de 1648, que puso fin a la Guerra de los Treinta años (a esa encarnizada y extendida contienda militar que partió a Europa por mitad a raíz de los conflictos políticos-confesionales entre católicos y protestantes), arrojó por primera vez a las sociedades occidentales hacia la necesidad inexorable de pensar en la “neutralidad secular” como el

³¹ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1987, p. 201-202.

único horizonte político posible de paz y coexistencia, en vistas a superar la brutal fractura religiosa que escindió al mundo cristiano durante más de un siglo. En mi opinión, Westfalia marca, más que cualquier otro acontecimiento, el fin del orden político medieval y el comienzo de una nueva era en la historia de Europa. La razón es simple: la Iglesia Católica dejará a partir de este momento de encarnar políticamente aquella autoridad religiosa, única, exclusiva, supranacional y universal que congregaba alrededor suyo, demandando su fidelidad, a los diferentes reinos e imperios cristianos para dar lugar así, en consecuencia, al triunfo de la libertad confesional y del derecho político-regional a la autodeterminación religiosa en el contexto de los emergentes Estados-nación modernos. La aparición de la convicción moderna sobre “el absurdo de pelear y guerrear por motivaciones y diferencias religiosas” es algo que sólo puede comprenderse en el marco del fin de la Guerra de los Treinta Años. En palabras de Casanova:

«La Reforma Protestante, socavando las pretensiones universalistas de la Iglesia católica romana, contribuyó a destruir el viejo sistema orgánico del cristianismo occidental y a liberar las esferas seculares del control religioso. El protestantismo también sirvió para legitimar el surgimiento del hombre burgués y de las nuevas clases empresariales, el surgimiento del Estado soberano moderno contra la monarquía cristiana universal, y el triunfo de la nueva ciencia contra la Escolástica católica. Además, el protestantismo también puede ser visto como una forma de secularización interna, como el vehículo a través del cual los contenidos religiosos cristianos asumieron formas seculares institucionalizadas en las sociedades modernas, borrando, por tanto, la división religioso/secular. Si las pretensiones universalistas de la Iglesia como una organización encargada de la salvación fueron socavadas por el pluralismo religioso introducido por la Reforma, su carácter monopolista obligatorio fue socavado por el surgimiento del Estado secular moderno que progresivamente fue capaz de concentrar y monopolizar los medios de coerción y de violencia dentro de su territorio. En la fase absolutista originaria se acentuó la alianza entre el trono y el altar. Las Iglesias intentaron reproducir el modelo de cristianismo en el ámbito nacional, pero todas las Iglesias territoriales nacionales, anglicana, luterana, católica y ortodoxa cayeron bajo el control cesaropapista del Estado absolutista. En la medida que los costes políticos para forzar la conformidad se hicieron altos, el principio *cuius regio eius religio* se convirtió en principio de tolerancia religiosa y neutralidad estatal hacia la religión privatizada, la forma de religión preferida del Estado liberal. De forma provisional, los nuevos principios seculares de la *raison d'Etat* condujeron a la separación constitucional de la Iglesia y el Estado, incluso a pesar de que en países como Inglaterra y los países luteranos escandinavos mantuvieron vinculaciones formales entre Iglesia y Estado».³²

Finalmente, en miras a redondear nuestra exposición sobre el vínculo existente entre secularización y Reforma (el cual nos ha permitido asimismo percibir con claridad la

³² José Casanova, *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012, p. 24-25.

naturaleza de la reacción que el protestantismo enarbola frente a la herencia espiritual-política del catolicismo) se vuelve importante destacar, no sólo las circunstancias históricas apenas mencionadas, sino también los elementos teológicos que se encuentran operando como auténticas guías detrás de la materialización efectiva de dicho nexo. Sobre esto cabe aludir brevemente a la célebre doctrina luterana de *los dos reinos*, la cual podríamos interpretar, en pocas palabras, como la versión secularizada de la doctrina agustiniana de las “dos ciudades”. Así, mientras la segunda se fundamenta en la esperanza escatológica del advenimiento del reino de Cristo, de la Ciudad de Dios (a la cual la Iglesia tiene como misión, en tanto mediadora entre ambos mundos, abrirle paso en sus infinitos avatares dentro del acontecer de los siglos), la primera se refiere en realidad a una suerte de demarcación teológico-política cuyo interés, por el contrario, es en el fondo justificar la autonomía del mundo frente a la Iglesia, negando absolutamente el carácter mediador de esta última, optando de este modo por la vía que conduce a la reclusión de la religión en la vida subjetiva y privada:

«Los teólogos protestantes suelen apoyarse en la doctrina luterana de *los dos reinos* para legitimar la autonomía del mundo con respecto a la Iglesia. Como es sabido, el Reformador desarrolló esta doctrina para responder a una pregunta que quizás todos nos hemos hecho alguna vez: las exigencias éticas del cristianismo (“poner la otra mejilla”, por ejemplo), ¿no serían demasiado utópicas para el mundo en que vivimos? En su respuesta, Lutero distinguió entre el *reino de Dios* (que, en su opinión, está presente únicamente en pequeñas comunidades de conversos) y el *reino del mundo* (que domina los ámbitos “seculares”). En estos espacios profanos, como por desgracia “todo el mundo es malo, y entre miles hay apenas un verdadero cristiano”, no queda más remedio que olvidarnos del Evangelio y emplear, como todos, las armas del mundo. “Si alguien quisiera gobernar el mundo conforme al evangelio” -dice-, tendríamos que responderle: “trata primero de llenar el mundo de cristianos verdaderos antes de gobernarlo cristiana y evangélicamente”. Pero añade enseguida con melancolía: “No lo conseguirás nunca, porque el mundo y la multitud no son ni serán nunca cristianos, aunque todos estén bautizados y se llamen así”. Pues bien, apoyándose en esto, los teólogos protestantes sostienen que los cristianos deben respetar el mundo en su esencial profanidad o secularidad, sin empeñarse en “salvarlo”. Las realidades profanas -la ciencia, la técnica, la economía y la política- deben ser gobernadas únicamente por la razón del hombre, sin tutelas ni imposiciones de la fe. La tarea de “salvar” al mundo le corresponde a Dios, que lo hará al fin de los tiempos sin necesidad de ninguna colaboración del hombre y sus *obras*».³³

³³ Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, p. 55-56.

Los católicos, añade González-Carvajal, *nunca han compartido la doctrina luterana de los dos reinos*,³⁴ puesto que para ellos Dios no debe reinar exclusivamente sobre los “espacios pequeños” (el corazón de los creyentes), sino también sobre los “grandes espacios” (la sociedad, el mundo), siendo de tal suerte que la voluntad divina es comprendida aquí como la evangélica búsqueda de hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, tanto lo que está en los cielos como lo que está en la tierra: «Y acercándose Jesús, les habló diciendo: Dióseme toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, y adoctrinad a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené. Y sabed que estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28, 18-20). La doctrina protestante de los “dos reinos” se halla pues en clara continuidad con la célebre concepción luterana de la «Iglesia invisible» (exclusivamente espiritual) donde sólo Dios conoce a sus elegidos y a quienes realmente son los verdaderos miembros de su pueblo (oponiéndose así, en este sentido, a la realidad sacramental y visible de la Iglesia católica, quien gobierna indefectiblemente, por el contrario, el acceso de los creyentes a Dios, como la única y exclusiva instancia-institución que posibilita la mediación entre el cielo y la tierra). Se trata, en resumen, de la profunda diferencia que existe entre una Iglesia puramente *espiritual* y una Iglesia propiamente *sacramental*. Si bien es cierto que la primera lleva en ciernes (y al menos claramente en principio) el interés teológico protestante de remarcar y acentuar aún con mayor fuerza la separación entre el cielo y la tierra, negando para esto toda mediación sacramental-visible y sospechando pues de las “pompas rituales” católicas (calificándolas de cosas meramente “mágicas” y “terrenas”), esta *espiritualización de la Iglesia* termina más bien, por el contrario, y como vimos anteriormente, por engendrar paradójicamente un movimiento religioso que encarna histórica y efectivamente la secularización o la mundanización de los valores y los elementos religiosos del cristianismo, abriendo definitivamente la puerta a una nueva concepción religiosa del mundo que propulsará, como quizás ninguna otra, el desarrollo de la Modernidad.

³⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 57.

1.3 Secularización como emancipación

Como bien apunta Giacomo Marramao, la secularización es una de las expresiones claves en el debate político, ético y filosófico contemporáneo. La cuestión representa auténticamente el eje alrededor del cual giran la mayor parte de las polémicas político-culturales que hoy en día tienen lugar al interior de las sociedades occidentales (comúnmente denominadas “culture wars” o “Kulturkampf”). La secularización configura de este modo el trasfondo que inevitablemente acompaña gran parte de las pugnas ideológicas que protagonizan en la arena pública derechas e izquierdas, conservadores y progresistas, sobre cuestiones como la “identidad”, los “derechos de las minorías”, la “inclusión”, la “diversidad”, entre otras discusiones que se encuentran fuertemente en boga dentro de la vida de las democracias contemporáneas en nuestros días. Se trata de una categoría que, por lo mismo, frecuentemente es utilizada para elaborar ya sea un juicio optimista o pesimista sobre el presente. Sin duda, es por demás notable el modo como dentro del contexto de dichas polémicas en torno al valor y al significado de Modernidad se construyen contrariamente (con exactamente los mismos elementos, piezas y ejemplos) tanto “narrativas de progreso” como “narrativas de decadencia” en la valoración de los efectos socio-culturales de la secularización sobre el porvenir de nuestra civilización:

«[La expresión “secularización”] por su carácter “ubiquitario” ha asumido cada vez más una variedad de acepciones y de atributos semánticos. En el ámbito ético-político se utiliza normalmente para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y de autoridad, es decir, el fenómeno sociocultural de gran amplitud que, a partir de la Reforma protestante, consiste en la *ruptura del monopolio de la interpretación*; mientras que en el debate filosófico aparece -tanto en la orientación como en la hermenéutica- como sinónimo de progresiva erosión de los fundamentos teológico-metafísicos y de apertura a lo “contingente” y, por tanto, a la dimensión de la elección, de la responsabilidad y del actuar humano en el mundo».³⁵

Dentro del campo socio-politológico de influencia weberiana, la noción de secularización se define corrientemente, de acuerdo con Marramao, por referencia a tres principios fundamentales. Estos son: 1) el principio de acción electiva; 2) el principio de diferenciación y especificación progresivas; y 3) el principio de legitimación del cambio.³⁶ El primero de

³⁵ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 12.

³⁶ Cfr. Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona: Península, 1989, p. 24-25.

éstos, que podríamos como tal llamar *principio de electividad*, se refiere de suyo al progresivo surgimiento moderno del problema de la autodeterminación del sujeto y de la conciencia de sí mismo. Tanto en un terreno político como epistemológico, la filosofía en la modernidad (claramente podemos constatarlo a manera de síntoma) abandona las cuestiones ontológicas para dirigirse a tratar y a abordar de lleno la problemática de la conciencia. La pregunta por el papel cardinal que el sujeto desempeña en la construcción-constitución de la realidad es sin duda una temática filosófica genuinamente moderna. En segundo lugar, *el principio de especialización* nos remite al aumento de la complejidad del mundo social moderno donde los roles y las instituciones (incluso las mismas áreas del saber y del conocimiento) se diversifican y se especializan progresivamente a grado extremo. Desde una perspectiva sociológica (inspirada en la distinción de Tönnies entre *Gemeinshcaft* y *Gesellschaft*) esto suele referirse al modo como el vínculo comunitario orgánico-tradicional se transforma en el creciente vínculo social inorgánico-moderno, basado en relaciones de orden contractual.

Finalmente, en tercer lugar, *la institucionalización-legitimación del cambio* articula el espíritu mismo de todo aquello que llamamos Modernidad. De acuerdo a los análisis semánticos de Koselleck, los Tiempos Modernos tienen en su base dos creencias o presupuestos fundamentales: 1) la que tiene que ver con cómo la época presente inaugura un tiempo de novedades sin precedentes, y 2) la creencia de que los hombres son capaces (y cada vez más capaces) de *hacer la historia*.³⁷ Como ya lo adelantamos, en la imagen medieval de la profecía, el tiempo constituye una dimensión indómita que de suyo no puede nunca pertenecernos, pues en ella se presagia un advenimiento apocalíptico revelado, inmutable e inexorable... Dicha dimensión es, por lo tanto, sagrada. Mientras que, en un mundo atravesado por el movimiento de la secularización, el tiempo se convierte en algo que debemos conquistar y dominar en la medida que su esencia es la incertidumbre y el cambio (esto es, debemos tratar de dominarlo a través del ejercicio del cálculo y del pronóstico). El espíritu de la Modernidad intenta apropiarse del tiempo, busca hacernos dueños de nuestra historia, emancipándonos, entre otras cosas, de las cadenas religiosas de la tradición, del pasado y de la herencia. De ahí que el concepto de “revolución”, como afirma Koselleck,

³⁷ Cfr. Ibíd. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, p. 21-40.

esté tan ligado a todos nuestros ideales políticos y epistemológicos modernos. Así, como bien indica Jean-Claude Monod, una valoración filosófica típica contemporánea en torno al fenómeno de la secularización es la que la caracteriza positivamente como un proceso histórico de *emancipación*, el cual, a través de la liberación de la cultura, del pensamiento filosófico, del derecho, del Estado, del arte y las costumbres respecto de su antigua tutela religiosa permite entrever una nueva expectativa de solidaridad, igualdad y autonomía para los hombres. Sin embargo, dicha “liberación de la tutela religiosa” progresa a final de cuentas como un movimiento histórico-espiritual *que se dirige, en el fondo, a desembarazarnos en general de cualquier tipo de tutela*. La cita que Monod toma aquí de Richard Rorty (quien sitúa su propuesta filosófica en favor de una “total secularización de la cultura”) nos hace ver sin duda esta dirección que toman los tiempos modernos hacia un escenario que bien podríamos, sin más, en nuestros días denominar “posmodernidad”:

«... el mundo occidental pasó muy poco a poco del culto de Dios al de la razón y la ciencia. Hoy se encamina hacia un estadio en el que no va a adorar nada. En este estadio, la “verdad” dejará de ser considerada un principio de emancipación o una fuente de poder que, una vez alcanzada, nos traerá la salvación. Ningún sector de la cultura se verá más privilegiado que otro con el pretexto de estar más cerca de la verdad: ni los sacerdotes, ni los filósofos, ni los hombres de ciencia, ni los poetas».³⁸

Si apelamos rápidamente aquí a la idea que Frederic Jameson tiene sobre la diferencia entre “Modernidad” y “Posmodernidad” en su obra *Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism*, veremos que no es correcto pensar que esta segunda etapa histórico-cultural represente un cambio radical respecto de la primera, sino que se trata solamente de una suerte de estadio cultural más avanzado dentro de la misma evolución histórica del capitalismo moderno. En realidad, ambas poseen la misma vocación y disposición de *rescribir el mundo*, de introducir todo tipo de modificaciones para resignificar de este modo hasta las cosas más familiares y cotidianas, sacudiendo así todos los valores y los sentimientos “canónicos” y “dogmáticos” que pudieran anidar en nosotros. La diferencia, sin embargo, está en que la Modernidad, en este ejercicio de reescritura del mundo, siempre pretendió ofrecer un *horizonte* de progreso alternativo, capaz de fundar una nueva y benéfica circunstancia para la humanidad... La posmodernidad hace lo mismo, con la diferencia de que ella niega y

³⁸ *Ibíd.* Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 35.

clausura, empero, cualquier posibilidad de horizonte.³⁹ Tomando esto en consideración, regresemos a las palabras de Rorty. La secularización desemboca, en su transcurso de lo moderno a lo posmoderno, *en el abandono de todo principio de adoración y de toda pretensión de poder ligada a la posesión de la verdad*.⁴⁰ Así, el interés de la filosofía moderna de fundamentar racionalmente, por ejemplo, la moral, el conocimiento o la política es denunciada entonces, a nuestros ojos posmodernos contemporáneos, simplemente como un resabio religioso o metafísico producto de una aún insuficiente secularización. En breve: la verdad se vuelve totalmente incapaz ahora de fundar nada, de legitimar *asimetría* o autoridad alguna, ya sea en términos epistemológicos o políticos. Todo saber se ubica exactamente en el mismo plano horizontal-inmanente de la sociedad (como efecto histórico último del proceso de secularización). En una frase: si la modernidad hizo que la filosofía ya no fuera más, como afirmaban los pensadores medievales, la sierva de la teología, la posmodernidad hace que ningún saber sea más siervo de la verdad, pues el único fin de la ciencia y los saberes, como afirmaba Rorty, no es ya la verdad, sino simplemente la solidaridad. Tan sólo recordemos que el ideal de “fraternidad”, junto con los de “libertad” e “igualdad”, eran precisamente los valores emancipatorios que abanderaron la Revolución Francesa:

«Este uso [del término “secularización”] se respalda en una tradición filosófica y religiosa de impugnación de toda tutela espiritual (vuelta aquí contra la filosofía), y reivindica cierta experiencia (o experimentación) democrático-liberal vigente desde hace dos siglos. Si la secularización adquirió, en efecto, el sentido de un movimiento general (pero ante todo *político*) de emancipación de la humanidad respecto de la coerción religiosa, ello ocurrió desde la perspectiva del progreso hacia un mayor autorreconocimiento y una mayor tolerancia, tal como la filosofía de la Ilustración lo transmitió a la conciencia del siglo XIX».⁴¹

1.4 Secularización como autonomía

La pregunta por la secularización tiene que detenerse sin duda en el problema del fundamento del orden político de la sociedad. ¿Cuál es ese fundamento?, ¿de dónde proviene? En un mundo donde la dimensión de lo sagrado está aún presente en nuestra

³⁹ Cfr. Frederic Jameson, *Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991, p. xiii-xv.

⁴⁰ Cfr. Ibíd. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 35.

⁴¹ Ídem.

percepción e interpretación de las cosas y de la naturaleza, el fundamento del orden que posibilita la cohesión entre los hombres corresponde a principios que reconocemos *externos* al despliegue y la gestión de la sociedad misma. Dicho fundamento trasciende, en este sentido, sus dinámicas internas, esto es, la acción y la voluntad de sus miembros y participantes, en pocas palabras: se trata, en estos términos, de un orden hétero-instituido del mundo y de lo social... En la mayoría de las ocasiones, dicho orden refiere pues a principios divinos y sobrenaturales. Podemos afirmar, con toda seguridad, desde una perspectiva antropológica, que el fundamento tradicional de la realeza, del poder monárquico, en la historia de la cultura es esencialmente religioso. Aquí las palabras de Marcel Gauchet a este respecto:

«Tomemos un ejemplo estratégico del punto más visible del edificio social, su cúspide, el lugar que, durante unos cinco milenios, desde la aparición del Estado, fue la bisagra entre el cielo y la tierra. Consideremos a la realeza y lo que ha ocurrido con ella después de dos siglos de relación entre el poder y una sociedad que ha enterrado las coronas y se ha erigido como fuente de toda autoridad. Este ejemplo pretende mostrar, en primer lugar, hasta qué punto la religión, en el antiguo mundo que hemos abandonado, participaba de la administración de lo colectivo. En efecto, ¿qué es un rey sino un reconcentrado de religión con rostro político? Quien dice rey dice heteronomía materializada y significada en la forma misma del poder; heteronomía que se propaga desde el centro del poder hasta las más mínimas ramificaciones del lazo social, según el escalafón jerárquico de inferiores y superiores».⁴²

Detengámonos ahora un momento, para abundar con otros elementos sobre nuestro asunto, en aquello que Santo Tomás de Aquino refería en algún momento como la diferencia principal entre la labor del filósofo y la labor del teólogo (en el contexto de uno de los temas predilectos y centrales de toda la escolástica, a saber: el concerniente a la relación-distinción entre fe y razón). Así pues, ambos se aproximan en su opinión a la consideración de las creaturas desde dos ángulos diferentes (y, sin embargo, al final del camino, convergentes y complementarios). El abordaje filosófico, piensa el santo de Aquino, consiste en considerar y comprender las cosas *por sí mismas*, es decir, en virtud de su propia naturaleza, mientras que el teólogo, en cambio, estudia las cosas y las creaturas, no en tanto son por sí mismas, sino en tanto que su ser *proviene de otro*, esto es, en función de cómo ellas se encuentran ordenadas a los fines divinos depositados en la Creación de Dios:

⁴² Marcel Gauchet, *La religión en democracia*, Madrid: El cobre, 2003, p. 22.

«Por ello la filosofía y la teología consideran las creaturas desde puntos de vista diversos. Porque la filosofía las considera en sí mismas, y por ello se diversifica la filosofía en distintas partes, según los diversos tipos de cosas que se estudien. Más la fe cristiana las estudia no en cuanto son en sí mismas, sino en cuanto representan la grandeza divina y en cuanto de algún modo están ordenadas a Dios (...) Por ello también el filósofo considera algunos aspectos de las cosas y el creyente otros. Pues el filósofo estudia aquellos elementos que puede descubrir por convenirles a la naturaleza de las mismas (...) En cambio el creyente sólo medita cuanto de las creaturas conviene para relacionarse con Dios (...) De ahí se sigue también que ambas doctrinas procedan con métodos diversos. Porque la filosofía, puesto que considera a las creaturas en sí mismas y de ellas se encamina al conocimiento de Dios, primero estudia las creaturas y después a Dios. En cambio, la fe, que sólo considera las creaturas en orden a Dios, primero atiende al conocimiento de Dios, y después al de las creaturas. Por ello la fe es más perfecta; porque es más semejante al modo de conocer divino (...) Por eso se le debe llamar sabiduría máxima, porque estudia la causa más elevada (...) Por ello la filosofía humana le sirve como una ciencia principal. Por ello la sabiduría divina parte de los principios de la filosofía humana».⁴³

La filosofía, al estudiar la naturaleza de las cosas en sí mismas, se pregunta por las causas que hacen a las cosas ser lo que son bajo la luz natural de la razón. La naturaleza, en los términos aristotélicos de Santo Tomás, constituye *el primer principio intrínseco de operaciones*, de movimiento y de reposo, que subyace al ser de las cosas.⁴⁴ En este sentido, la filosofía metodológicamente es incapaz de acceder por ella misma al principio eterno y, por lo mismo, *extrínseco*, que tiene que ver, por supuesto, con cómo dicha naturaleza (que tan bien describen racionalmente los filósofos) se ordena a los fines últimos del mundo en tanto *creado por Dios*. Dicho principio extrínseco, final y último se nos vuelve accesible en este caso a través de la Revelación y de la fe. Y así, si la verdad eminente y eterna se hace manifiesta en nosotros a través de la fe, entonces, la filosofía y la razón, para ser redimidas en consecuencia de sus límites inherentes, deben subordinarse sin más a la autoridad de las verdades reveladas. El reconocimiento de los fines en virtud de los cuales la naturaleza fue creada por Dios permiten, de este modo, orientar el examen de la razón en su comprensión y conocimiento de la verdad de las cosas y de las creaturas, pues, en último término, desde la visión cristiana medieval, la naturaleza, el orden del mundo, en tanto dados y creados por Dios, *participan* del ser y de la voluntad divinas. En este sentido, la ley natural (y no sólo pues la ley revelada) se encuentra, como podemos notar, en la base de todas las reflexiones teológico-morales provenientes de la escolástica. Lo que me interesa destacar de todo esto

⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, México: Porrúa, 2018, p. 142-143.

⁴⁴ Cfr. Manuel Ocampo Ponce, “Consideraciones metafísicas de la naturaleza en Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires: UCA, *Sapientia*, Vol. LXXIII, Núm. 242, 2017, p. 41.

son finalmente dos cosas: 1) el modo como, en la concepción medieval, la razón debe someterse a la autoridad revelada de la fe que de suyo la trasciende, y 2) la imposibilidad, por lo tanto, de fundamentar en estos términos la autonomía pura de la razón.

Sin tener que abundar demasiado en el asunto, es por demás clara la manera como el pensamiento filosófico moderno se dirige a liberar a la razón de dichos grilletes teológicos.⁴⁵ Si bien los filósofos cristianos medievales reconocían con claridad una distinción de ámbitos y de órdenes al referirnos respectivamente a la fe y a la razón, a lo invisible y lo visible, a lo divino y a lo mundano, esto, sin embargo, no implicaba desde luego que dichos elementos estuviesen separados el uno del otro. Dicha separación, dicha independencia, presentada incluso a la manera misma de una oposición irreconciliable, es finalmente consecuencia del desarrollo del pensamiento filosófico-teológico moderno. Sin duda, uno de los antecedentes más importantes en dicho nacimiento intelectual de la Modernidad, en este respecto, lo encontramos en el *nominalismo*. No sólo por el hecho de negar la realidad de los universales, sino esencialmente, tal como sostiene Blumenberg: es la concepción nominalista que defiende la soberanía absoluta de Dios quien contribuyó a destruir la imagen-percepción medieval del orden jerárquico del universo (proveniente, entre otros lugares, de la escolástica). La noción aristotélico-tomista del ser analógico permite pensar un mundo en el que la criatura se vuelve capaz de reconocer el trabajo del Creador en el cosmos, en la medida que este mundo inmanente *participa* de aquél que lo trasciende, de aquél que se encuentra más allá de lo sensible. El Dios nominalista, por el contrario, se vuelve un Ser oculto e inescrutable, teológicamente voluntarista, capaz de violentar sus propias reglas y leyes en el momento que mejor le parezca, en pocas palabras: se trata de un Dios que se vuelve imposible de conocer y de reconocer en el mundo que Él mismo creó para nosotros. Vemos instaurarse aquí, para decirlo con Blumenberg,⁴⁶ el lazo entre el «absolutismo teológico» y la «autoafirmación humana»:

⁴⁵ «Si los filósofos de antaño necesitaban justificarse ante los teólogos -recordemos todavía el caso paradigmático de Descartes-, a partir de la Ilustración fueron los teólogos quienes sintieron la necesidad de justificarse ante los filósofos, como puso de manifiesto la apologética decimonónica» (González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, p. 47).

⁴⁶ Cfr. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Madrid: Pretextos, 2008, p. 143-181

«It is no accident that the whole theory of participation is so much under pressure these days. It is a form of hierarchical thinking, so universal in ancient and mediaeval times at all levels: a thinking in terms of higher and lower, of copy and original. Those are in the end full-fledged religious way of thinking. The theory of participation tries to bridge the rift between the opposites and dissolve the tensions. What happened in nominalism and puritanism, however, is that the opposition is deepened, turning the two sides into opposites. It is precisely through that deepening that an autonomous world becomes possible: a world both different from God and independent, or more precisely, independent because different».⁴⁷

Lo mismo puede afirmarse sobre cómo la época moderna piensa la creación de la sociedad política como consecuencia del «libre contrato» (marcando así una ruptura con el principio de la sociabilidad natural, con el principio de la autoridad de Dios sobre sus criaturas y de los padres sobre los hijos). Carl Schmitt sostiene que el derecho natural tomista *descansaba sobre la unidad de un orden viviente comprensivo de una escala de esencias y de seres, órdenes superiores e inferiores*.⁴⁸ Por el contrario, la circunstancia inicial del derecho racional moderno es la horizontalización de todo orden asimétrico concreto (en vínculos filiales, matrimoniales, familiares y laborales), la cual hallamos, por ejemplo, en la concepción del contrato en Hobbes: *este “derecho racional individualista” que se edifica haciendo tábula rasa de cualquier orden y sociedad natural; la “contractualización” de todos los lazos sociales termina por ser el resultado de la destrucción de todas las jerarquías y de los órdenes pre-políticos de convivencia*.⁴⁹ Así, nos percatamos del modo como el desarrollo del pensamiento moderno se inscribe justamente dentro del mismo ideal de emancipación que caracteriza, como dijimos anteriormente, al espíritu de la secularización. En este sentido, tanto en términos filosóficos como políticos (veremos más adelante), la secularización abandera dicha lucha por la emancipación del pensamiento y del hombre, que es en sí misma, por supuesto, *una lucha por la autonomía* (cuya vía de realización filosófica es, por antonomasia, aquella que pretende justificar la auto-legitimidad de la razón):

«Es así como la palabra “secularización” pasa a ser por un tiempo indicadora de un horizonte práctico. Un valor-programa [según nos recuerda Blumenberg] cultural y político de emancipación de todas las dominaciones teológico-eclesiales, de liquidación de los restos de la Edad Media”. Este programa es impulsado por la “antítesis polémica” (de la que además extrae su fuerza) que contrapone la barbarie medieval, signada por la dominación de la Iglesia

⁴⁷ André Cloots, “Christianity, Incarnation and Disenchantment”, *Radical Secularization?*, New York: Bloomsbury, 2016, p. 55-56.

⁴⁸ Cfr. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 205.

⁴⁹ Cfr. Ídem.

o por la alianza entre el trono y el altar, a una modernidad concebida como Ilustración. Un acceso del hombre a la autonomía por medio del saber, la ciencia y la democracia, en un *pólemos* que sería el fondo de la historia moderna».⁵⁰

La palabra *pólemos* proviene del griego. Sin más, estricta y literalmente, significa “guerra”. Cabe recordar y aludir aquí pues, dicho sea de paso, al célebre fragmento 53 de Heráclito, pensador referente de la filosofía presocrática, el cual reza: *Pólemos es el padre y el rey de todas las cosas*.⁵¹ La guerra se encuentra en el centro de todo lo que es, pues tiene la capacidad de traer todas las cosas a la existencia a la vez que puede también arrasirlas y aniquilarlas. Retomando nuestro punto, podríamos con confianza afirmar que una de las características esenciales de la Modernidad es la inserción de *pólemos* en todos los ámbitos que configuran la experiencia y el desarrollo de nuestra civilización. Es momento de ofrecer algunas referencias teóricas importantes para clarificar el sentido de esta afirmación.

Uno de los puntos centrales del pensamiento antropológico de René Girard en torno al problema de la cultura yace en la indicación sobre la *capacidad fundadora y simbolizadora de la violencia colectiva*. En pocas palabras, la violencia es claramente un principio de desestabilización y de crisis que amenaza la posibilidad misma de la sociabilidad humana, así como al mismo tiempo, y por el contrario, constituye un principio de ordenamiento, de estructuración y de preservación de lo social. Esta paradoja, esta ambivalencia de principio, deriva de una circunstancia por demás evidente, a saber: la violencia funge como el único medio o fármaco social del que los seres humanos disponen para devolver la estabilidad al desorden producido, en el interior de sus sociedades, a causa de la emergencia y el desbocamiento de la reciprocidad mimética (es decir, de la misma violencia humana). En una frase: se inaugura aquí una dinámica cíclica donde *la violencia expulsa a la violencia*, donde “Satán expulsa a Satán”, de tal suerte que todo el problema del sacrificio (en tanto lógica de producción y salvaguarda de lo social) se juega, en opinión de Girard, en la erección de un sistema simbólico-cultural que permite diferenciar la violencia “santa”, legítima y sacrificial de esa otra violencia intestina, vengativa e ilegítima a los ojos de quienes integran en un

⁵⁰ Ibid. p. 38.

⁵¹ «*Pólemos* es el padre y el rey de todas las cosas. A algunas ha convertido en dioses, a otras en hombres; a algunas ha esclavizado y a otras ha liberado» (Heráclito, *Fragmentos*, Barcelona: Orbis, 1983, p. 220).

momento dado la comunidad humana. En resumen, la violencia es principio de orden y diferenciación (en tanto crea y produce límites) al mismo tiempo que principio de desorden e indiferenciación (en tanto rompe y destruye dichos límites). La capacidad de la violencia para fundar orden y estabilidad social se realiza siempre y cuando el sacrificio (la expulsión de chivos expiatorios) dé lugar a la producción o al reforzamiento de dicha distinción, a dicha diferenciación simbólica entre los usos y ejercicios legítimos e ilegítimos de la violencia, la cual, para ser efectiva, debe trascender de suyo la deliberación y las voluntades de los hombres. En pocas palabras, en un sentido girardiano, la cultura puede definirse desde sus orígenes como un sistema de diferencias, jerarquías y lugares fundado en el sacrificio, cuyo propósito es contener las tensiones y los conflictos internos que emergen y escalan en el seno de las sociedades humanas. Desde la perspectiva de Girard (lo veremos a detalle en el siguiente capítulo) la secularización, y a partir de ahí la Modernidad, corresponde, en términos generales, a aquella configuración histórico-cultural que en última instancia deviene de un particular y creciente proceso de erosión en la efectividad diferenciadora y fundadora de la violencia en nuestra civilización. Esto significa que la violencia funciona en la escena moderna ya sólo como principio de indiferenciación y desorden (y cada vez menos, por ende, como principio de estructuración, ordenación y diferenciación social). *Pólemos* (principio estructurador y cimentador de lo sagrado en la religión arcaica) se encuentra, de este modo, desbocado y desencadenado dentro de un mundo cada vez más secular y acelerado, y, quizás, uno de los elementos a considerar aquí cuando nos preguntamos por las razones que dan pie y lugar a este nuevo escenario se encuentra en aquello que podemos denominar: el proceso de inmanentización-problematización de las diferencias culturales heredadas (producto de los efectos del desarrollo del pensamiento crítico moderno en nuestra historia). El espíritu moderno, cuyo emblema político-epistemológico es sin duda el ejercicio y el despliegue de la *crítica*, se dirige directa y enérgicamente, como hemos dicho, a polemizar fuertemente con todo aquello que nos es heredado y transmitido por la autoridad de la tradición. La crítica, ya se trate de una actitud o de un ejercicio frente a la verdad (como bien explica Michel Foucault en sus reflexiones en torno a la cuestión del significado de Modernidad) nos remite inexorablemente y en el fondo a un problema de orden político que de suyo tiene que ver con el gobierno, con una suerte de resistencia, en específico: al asunto de *cómo no ser gobernado*

de esa forma, de esa manera (por “esos personajes”, por “esos procedimientos o principios”, por “esas instituciones”):

«Y, por último, “no querer ser gobernado” es ciertamente no aceptar como verdadero -aquí pasaré muy rápido- lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad (...) pues bien, yo diría que la crítica es ese movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica sería el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad».⁵²

La tradición es, por sobre todo lo demás, una fuente de orden que nos es, por definición, *entregada (tradere)*... Un referente que estructura y significa nuestra forma de ser social y política, nuestra forma de pensar, nuestra percepción y nuestra experiencia del mundo. La tradición proviene *de fuera*, la fuente de su legitimidad nos trasciende. No emerge espontáneamente en nosotros a través del “libre” y “autónomo” actuar de nuestro pensamiento, sino que a la inversa se dirige a restringir y a amoldar sus ímpetus a esquemas y a estructuras previas y heredadas. La tradición es, en breve, *heteronómica*. En cambio, el *espíritu crítico* constituye siempre, por el contrario, en la visión de Kant (por ejemplo), el arrojó a pensar por uno mismo: *sapere audi*. Es la ilustración, la “mayoría de edad”, en pocas palabras, el ejercicio autónomo y público de la razón que nos lleva a desembarazarnos de las “charlatanerías” heredadas de la metafísica en aras de hacer valer las condiciones que posibilitan el crecimiento y el progreso del conocimiento y de la libertad humana:

«Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de este modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? Respondo: es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el Congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz. Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar

⁵² Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 10-11.

en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso».⁵³

A partir de lo expuesto, resumamos: en lo que respecta al fundamento del orden de la sociedad, podemos claramente advertir, en referencia al despliegue histórico del proceso de secularización en nuestra civilización, un paso que paulatinamente nos conduce de la heteronomía a la pugna ideológica y material por la autonomía en la configuración de nuestra moderna experiencia política, económica, social y epistémica del mundo. ¿Acaso estamos afirmando que cosas como la polémica y la crítica no se encontraban presentes en nuestra historia antes de los Tiempos Modernos? Dicho meramente así, esto suena por supuesto a algo totalmente absurdo y equivocado. El asunto es, en realidad, un tanto cuanto más fino y elaborado que eso. Lo que decimos es, más bien, que existe una diferencia decisiva entre comprender a pólemos como una dinámica que se opone en esencia a la autoridad del orden heredado y establecido a entenderlo, por el contrario, como una condición involucrada necesariamente en el cambio y el progreso del hombre y la sociedad. Es decir: la autoridad, que emana por ejemplo de la tradición y de las costumbres, se reconoce a sí misma ocupando un lugar que trasciende en principio las polémicas, para, en último término, arbitrar y deliberar sobre ellas. En cambio, en el contexto moderno, la polémica y la crítica se instituyen como prácticas y canales políticos necesarios para la renovación y la redefinición de cualquier ejercicio de autoridad propiamente dicho. En síntesis: mientras el «orden» y la «polémica» se separan y se distinguen con claridad bajo la forma y la mirada del pensamiento tradicional, ambos elementos se entremezclan y se indiferencian, en cambio, bajo los procedimientos del pensamiento crítico. En palabras de Foucault, *la crítica es a la vez “adversaria” y “compañera” de las artes de gobernar en el contexto de las sociedades modernas*: por un lado, desconfía de ellas, las recusa, las cuestiona, las limita en vistas a encontrar su justa medida, así como, por el otro lado, las transforma, las desplaza, las vuelve más eficientes, las desarrolla y las sofisticas.⁵⁴ Verdaderamente, en la evolución del mundo moderno, donde la política, la ciencia, las artes, la sociedad y la economía se encuentran guiadas por diversos ideales de innovación, cambio, revolución y progreso dirigidos a producir mayor autonomía en el despliegue y el proceder de dichos dominios (cada vez más

⁵³ Cfr. Immanuel Kant, “Qué es la Ilustración”, *Filosofía de la historia*, México: FCE, 1997, p. 31-32.

⁵⁴ Cfr. Ibíd. Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, p. 8.

especializados), *pólemos* se vuelve en este escenario el auténtico padre y motor de todas las cosas.

1.5 La reforma gregoriana y la transformación material del mundo europeo en los comienzos del segundo milenio

Si nos remontamos incluso a sus primeros siglos de formación (en particular a los tiempos de la conversión del Imperio romano), y en clara continuidad con el espíritu de su evolución histórica, podemos percibir sin demasiados problemas el férreo combate teológico y político que la Iglesia Católica sostuvo desde siempre en contra de aquello que podemos en síntesis denominar el *césaropapismo*. En términos generales, este concepto alude a la identificación o asimilación política de las figuras del “emperador” y del “sumo pontífice” en una y la misma persona. La Iglesia católica no sólo luchó por la demarcación de ambas figuras, sino sobre todo por la necesidad de concebir y colocar la autoridad espiritual del Papa por encima de la potestad política de los monarcas (con el propósito de hacer valer, de este modo, la preeminencia de los asuntos sagrados por sobre los mundanos). Sin duda, el extremo de esta postura político-eclesiástica es en todo su esplendor puesta de manifiesto en la célebre doctrina de las “Dos espadas”, depositada en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VII. Muy diversos papas anteriormente dedicaron grandes esfuerzos a producir una teoría acerca de la superioridad del poder espiritual sobre el poder político —como es el caso, entre otros, de Inocencio III (1160-1216). Los orígenes de esta idea pueden remitirse, sin embargo, al Papa Gelasio I en siglo V d.C. (aunque ella adquiriera posteriormente, como vemos, su formulación explícita y canónica). La enunciación papal de esta doctrina a inicios del siglo XIV no puede más que leerse históricamente como una clara consecuencia de la reforma gregoriana:

«En 1302, Bonifacio VII enunció la famosa “teoría de las dos espadas”: Cristo entregó al Papa tanto la espada espiritual como la temporal; es decir, el poder eclesial y el poder civil. La espada espiritual la detenta el Papa personalmente, mientras que la espada temporal la ha delegado en los príncipes. Éstos ejercen, por tanto, su poder en representación del Papa, que se lo puede retirar en cualquier momento y disponer de él de otro modo (...) Para defenderse de las continuas intromisiones de los Papas, los monarcas promovieron la doctrina del derecho divino de los reyes, intentando “demostrar” con argumentos teológicos que el poder les venía directamente de Dios, sin pasar por el Papa. Como dice Figgs, la *doctrina del*

derecho divino de los reyes fue “la manera que se inventó para contrarrestar el empuje de un enemigo invisible por la fuerza de las armas”». ⁵⁵

No son pues únicamente los gobernantes los que buscaban aquí defenderse de las intromisiones del papado, sino los mismos papas quienes, a través de doctrinas como esta de las “dos espadas”, luchaban por protegerse a toda costa de las intrusiones de los emperadores en asuntos que sólo debían corresponderle por principio a la autoridad religiosa de la Iglesia. La vulnerabilidad de Roma frente a la fuerza militar y los intereses políticos del imperio fue siempre manifiesta, sin embargo, a diferencia de los patriarcas ortodoxos, el papado opuso siempre clara y constante resistencia. Podemos así, a lo largo de la historia de la cristiandad medieval occidental, y de manera más clara en disputas específicas, encontrar una permanente y tremenda tensión política protagonizada siempre por los emperadores y los pontífices. Mientras los segundos tenían grandes problemas para hacer frente a la fuerza de las armas del imperio, los primeros podían ver gravemente mermada su autoridad y legitimidad políticas al interior de sus dominios en caso de que por alguna razón perdieran el sacrosanto aval y reconocimiento del papado. Un ejemplo célebre y paradigmático de dicha circunstancia lo encontramos sin duda en la fuerte disputa que enfrentó al emperador del Sacro Imperio Romano-germánico, Enrique IV, y al papa Gregorio VII en el pasaje mejor recordado como la “Humillación de Canossa” en el año de 1077:

«Apenas cumplida la mayoría de edad (1066), Enrique IV se muestra decidido a recobrar sus prerrogativas, empeñándose en la represión de una revuelta interna y, por tanto, volviendo la mirada hacia la situación italiana. Gregorio VII [por su parte] es elegido por aclamación, en una clara violación del decreto de Nicolás II. Enrique pone en duda la legitimidad del papa, a petición del arzobispo de Rávena, y con el apoyo de buena parte del clero alemán, hostil al centralismo del papado. Gregorio, sin embargo, contraataca con fuerza: en 1075 declara inválidas las investiduras imperiales y promulga la *Dictatus papae*, un conjunto de propuestas lapidarias en la forma y perentorias en el fondo con las que se atribuye a sí mismo, de modo exclusivo, el carácter universal del poder y el derecho de usar las enseñas imperiales, de deponer al emperador y de liberar a los súbditos de la obediencia. Se declara la guerra: Enrique IV intenta deponer al papa a través de la Dieta de Worms, a lo que Gregorio responde con la excomunión (1076). La aristocracia alemana entra a la refriega y obliga a Enrique a someterse a juicio, para lo que se convoca a una dieta, que nunca habrá de reunirse. En el invierno de 1076-1077 Enrique IV se reúne con el papa en Canossa, donde se aloja como huésped de la condesa Matilde y, después de tres días de penitencia, obtiene el perdón. La legitimidad recobrada da libertad a Enrique para enfrentar a los rebeldes alemanes, a los que termina por regresar a la obediencia para únicamente volver a probar suerte en la disputa con

⁵⁵ Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, p. 43.

Gregorio: lo depone de nuevo, hace elegir a Guiberto en su lugar (antipapa de 1084 a 1100, con el nombre de Clemente III), derrota al ejército de Matilde de Canossa, se apodera de Roma tras un largo asedio (1081-1084) y se corona como sacro emperador».⁵⁶

Es por demás interesante notar que este conflicto se encuentra inscrito precisamente dentro del marco del largo proceso (de más de un siglo) que conocemos en la historia de la Iglesia Católica como la *reforma gregoriana*. En primer lugar, dicha reforma del siglo XI se encaminaba, como es bien sabido, a hacerle frente al enorme problema de disciplina que en esos momentos aquejaba al interior del clero eclesiástico, comprometiendo verdaderamente su estructura y su existencia mismas. Los focos de este esfuerzo de disciplinamiento religioso del sacerdocio fueron fundamentalmente dos: la lucha contra la «simonía» (que refiere a la compraventa de sacramentos, cargos y dignidades religiosas por medio de bienes materiales) y contra el «nicolaísmo» (que refiere al concubinato y matrimonio de los sacerdotes). Si bien la exigencia y el ideal espiritual del celibato son tan antiguos como el cristianismo, su institucionalización obligatoria, requerida y establecida verticalmente por la autoridad papal, nos remite en definitiva a este particular momento histórico. Más allá de los importantes asuntos relativos a la prescripción del celibato en su coherencia teológica con una vida de imitación de Cristo acorde con el Evangelio, es sin duda cierto también que dicha institución permitía resolver una gran cantidad de problemas y dificultades sobre la tenencia y el usufructo de las tierras y los bienes eclesiásticos, en la medida que los sacerdotes no enfrentarían más la necesidad o el deseo de proveer y heredar a sus familias y a sus descendientes. En segundo lugar, la reforma gregoriana es asimismo el escenario que da pie a la llamada “Querrela de las investiduras”. Se trata, en resumen, del conflicto que sostuvieron los pontífices y los emperadores durante los siglos XI y XII en torno al poder y la legitimidad para investir autoridades religiosas. La reforma buscó a toda costa monopolizar en la figura papal la facultad de nombrar obispos y prelados frente a las prácticas (de suyo muy viejas en la historia del occidente cristiano) con las que los gobernantes y los monarcas cristianos se arrogaban con frecuencia dicho derecho. Además de que, por supuesto, asuntos económicos relacionados con el control de beneficios y rentas animaban y crispaban la querrela, el interés de la Iglesia Católica se centraba también y sobre todo en fijar y disciplinar

⁵⁶ Catia di Girolamo, “La querrela de las investiduras” (en: Umberto Eco (coord.), *La edad media II: catedrales, caballeros y ciudades*, México: FCE, 2018, p. 29).

la dependencia y la lealtad de los preladados a la autoridad espiritual de Roma, buscando eliminar los compadrazgos y los favores que contraían necesariamente éstos al ser designados por las potestades seculares. Y finalmente, en tercer lugar, la reforma gregoriana luchó por elevar doctrinalmente la figura y la autoridad espiritual del papa por sobre todo poder que se encuentre habitando este mundo terrenal, consolidando y definiendo en toda su extensión a la Iglesia como una rígida estructura monárquica subordinada a una única cabeza, máxima y universal. Así, en este espíritu, nos encontramos poco después al papa Alejandro III (1110-1181) recurrir a la famosa imagen de la “luna” (para caracterizar el poder real) que brilla gracias al “sol” (en este caso, la autoridad papal) con el propósito de justificar la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, intentando evidenciar de este modo el papel político del pontífice como garante de la justicia y la paz en la cristiandad.⁵⁷ En contra de lo que pudiera parecer, la Iglesia Católica jamás pretendió con todo esto, como bien indica Marcel Gauchet, *absorber* el poder temporal, sino más bien *subordinarlo*, en el contexto, claro está, de una larga serie de disputas y conflictos políticos y bélicos donde los emperadores buscaron múltiples veces (como pudimos verlo en el ejemplo de Enrique IV) hacerse de alguna manera con el control del papado. La reforma gregoriana pugnó por consolidar la exterioridad y la soberanía de la Iglesia por sobre la influencia y la posible coerción política y militar de reinos e imperios. La reforma gregoriana se encuentra, en este sentido, en perfecta continuidad con la concepción tradicional de la Iglesia en lo concerniente a la naturaleza *sagrada y mediadora* del poder:

«En comparación con el islam, el cristianismo occidental resalta en su diferencia. Nos hace asistir a la invención de un poder sagrado, es decir, altamente legítimo. La mutación se realiza en el siglo VIII: el poder sagrado es en el orden político el homólogo estructural del poder de mediación de la Iglesia, obtiene su carisma de la relación con lo trascendente. En otras palabras, el rey es reconocido como un mediador sagrado (...) La Iglesia lo necesita por ella misma y lo consigue sacralizando la legitimidad [real] tradicional; algo que de ninguna manera puede hacer el islam (...) En el cristianismo de Occidente la autoridad religiosa se extiende al poder político por el lado del valor sagrado que concede a la tradición real. El modelo de la institución real está en la Biblia, los judíos tuvieron reyes y con esta realeza el cristianismo de la alta Edad Media inventará un modelo nuevo de poder. Su exterioridad le es reconocida en el sentido de que la Iglesia no *designa* los poderes; los *consagra* y así es como fabricará un poder extraordinariamente sólido, un poder cristiano legítimo, que puede,

⁵⁷ Cfr. Ivana Ait, “La política de los papas” (en: Umberto Eco (coord.), *La edad media II: catedrales, caballeros y ciudades*, México: FCE, 2018, p. 34).

pues, reivindicar ante la Iglesia misma su primacía. Es algo verdaderamente decisivo y singular en nuestra historia».⁵⁸

En la opinión de Gauchet, la reforma gregoriana puede en síntesis describirse como *la toma del poder en el interior de la Iglesia por parte de los monjes contra los prelados corruptos, asociados estos últimos con frecuencia, en la sensibilidad de los reformadores, a los beneficios y a los intereses de los poderes y las oligarquías de este mundo*.⁵⁹ No olvidemos que el papa León IX, alrededor del año 1050, encabezando decididamente el movimiento de reforma de la Iglesia, estuvo rodeado y cuerpeado política e intelectualmente por figuras como Pedro Damiano, el cardenal Humberto de Moyenmoutier y, por supuesto, Hildebrando de Sovana (quien se convertiría unos años más tarde en el ya mencionado papa Gregorio VII). La formación sacerdotal de los tres personajes aquí aludidos proviene de la vida religiosa en los monasterios (Damiano y Moyenmoutier eran monjes benedictinos; Hildebrando, por su parte, fue abad en el monasterio de Cluny). Es entonces que vemos de este modo a los monjes, cuyos votos estrictos los obligan a vivir fuera de los afanes y los asuntos de este mundo, arribar de pronto al centro y al corazón del mando de la institución eclesiástica con el determinado propósito de disciplinar a las jerarquías clericales y de reformar la institución misma del sacerdocio, en vistas a purificarlas de sus vicios contraídos y de sus constantes transgresiones. ¿Cómo entender en un contexto histórico-social más amplio el sentido y el significado de esta reforma? Sin duda, el “cisma de Oriente”, la fractura con la Iglesia bizantina, amenaza fuertemente la estabilidad y la autoridad espiritual de Roma en estos momentos. Sin embargo, la reforma gregoriana debe leerse, sobre todo y en su conjunto, como una necesaria renovación institucional que encarna en el fondo una suerte de respuesta de cara a las inéditas circunstancias de los tiempos, en concreto: a la particular y significativa transformación histórico-material que atestiguaba por ese entonces el mundo europeo medieval alrededor de los comienzos del segundo milenio de la cristiandad... Escenario nuevo que vulneraba y comprometía de suyo la supervivencia misma de la Iglesia Católica en tanto referente central de la cristiandad.

⁵⁸ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Madrid: Trotta, 2007, p. 99-100.

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 107.

Hagamos un esfuerzo por contextualizar brevemente en este momento el sentido de dichas transformaciones históricas del año mil en miras a encuadrar y comprender mejor la reforma eclesiástica del siglo XI. Es preciso indicar, antes que nada, que el primer milenio de la cristiandad constituye, en términos generales, un extenso periodo de fuertes y tremendas convulsiones. El drástico declive demográfico de las poblaciones urbanas, la reducción de las vías de comunicación, la desaparición de las escuelas y los centros de enseñanza, la disminución de la actividad de los puertos y de las rutas de comercio, nos permiten identificar una etapa de cambio social y económico que suele a menudo leerse como la decadencia o la crisis profunda de las estructuras mismas sobre las que se cimentó la vida humana durante la Antigüedad: *frente al mundo antiguo, fuertemente urbanizado, en el que la ciudad, símbolo mismo de la vida civil y social, era el centro de consumo y distribución de los recursos producidos en el territorio circundante, el mundo altomedieval nos aparece, por el contrario, como un mundo fundamentalmente rural.*⁶⁰ Esta fase de contracción suele referirse a un muy amplio espectro de factores que abarcan, en las interpretaciones que sobre esto nos ofrecen los historiadores, desde las variaciones climáticas hasta cuestiones más bien vinculadas, desde luego, con asuntos de orden económico y cultural. Sin embargo, el elemento clave a destacar en todo esto nos remite a la rampante inestabilidad política y a la enorme fragilidad del tejido social que en la experiencia de la Europa occidental del primer milenio podemos comprender como derivación de dos circunstancias claramente conectadas: la primera, la fugaz emergencia y hundimiento de reinos e imperios tras la caída del imperio romano de occidente (un ejemplo por demás elocuente, entre muchos otros, lo encontramos en lo sucedido con el imperio carolingio, el cual tuvo sólo una duración de poco más de cuarenta años);⁶¹ y la segunda, la constante y permanente presencia de invasiones y migraciones bárbaras en el continente, fueran armadas o no, que vulneraban significativamente la continuidad y la estabilidad de las débiles estructuras políticas en formación (entre ellas destacan particularmente las incursiones godas, germánicas, húngaras y musulmanas). Existe, tal como podemos reconocer, una muy pero muy larga y compleja historia aquí, en el contexto del primer milenio, que nos remite al modo como los muy diversos pueblos

⁶⁰Cfr. Filippo Carlà, “De la ciudad al campo”, (en: Umberto Eco (coord.), *La edad media I: bárbaros, cristianos y musulmanes*, México: FCE, 2015, p. 56).

⁶¹ Desde la coronación de Carlomagno en el año 800 d.C. hasta la división de sus territorios en el año 843 tras el Tratado de Verdún.

bárbaros, asentados ahora en las regiones occidentales de Europa, asimilaron y heredaron paulatinamente la referencia cultural y religiosa del cristianismo romano. Encontramos de este modo una gran cantidad de santos y mártires católicos que dedicaron su existencia entera a la evangelización de dichos pueblos bárbaros y paganos. Es así que, en el medio de esta escena de indeterminación e inestabilidad política, los obispados adquieren un papel por demás relevante y central en la administración y en la gestión de la vida social y cotidiana de las gentes. Podría decirse en resumen que la Iglesia en esta circunstancia, gracias a su organización jerárquica, viene a llenar los vacíos y los huecos producidos por las convulsiones de los tiempos, representando pues la principal fuente de estabilidad y de estructura (que en definitiva no era fácil encontrar):

«El hundimiento de la autoridad política propulsa al primer plano, en particular, al obispo. Llega a ser el conductor del pueblo, además de su papel de poseedor del poder espiritual. La jerarquía de los clérigos es llevada a hacerse cargo de la administración de la comunidad. El obispado es la estructura básica por la que la administración romana perpetúa una parte de su espíritu (...) Por lo demás, es uno de los elementos claves en la diferenciación de Oriente y Occidente. La Iglesia del imperio de Constantinopla, que deviene Imperio bizantino tras la fractura del islam, queda como parte integrante de un orden imperial que existe por sí mismo y en el que el obispo nunca tendrá ese relieve extraordinario que adquirirá en Occidente».⁶²

La entrada del segundo milenio articula, por el contrario, un giro radical respecto de la situación precedente. La transición del alto al bajo medioevo, cuyo principal punto de inflexión es el siglo X, nos muestra el cambio de una Europa irrumpida e invadida a una Europa que, por el contrario, no hace más que extenderse. En lugar de ceder terreno, avanza, y lo hace desde el triple de punto de vista *militar* (las Cruzadas y la Reconquista), *comercial* (el establecimiento y el crecimiento de las actividades de intercambio con Oriente) y *religioso* (el auge de las órdenes religiosas y la cristianización del Báltico). En los términos del historiador Jérôme Baschet: «el movimiento se invierte, de centrípeto pasa a ser centrífugo, y la expansión sucede a la contracción».⁶³ A manera de resumen, tomemos la excelente imagen que sobre esta nueva realidad nos proporciona la historiadora Laura Barletta:

⁶² Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 91.

⁶³ Jérôme Baschet, *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, México: FCE, 2009, p. 33.

«A inicios del siglo XI, en realidad, la población europea estaba ya en ascenso y, con ella, aumentaban los nuevos asentamientos, la densidad demográfica en las ciudades, la superficie de las tierras de cultivo, las actividades artesanales y comerciales, los mercados, las ferias, los medios de comunicación, los puertos, las rutas marítimas y la circulación de la moneda. Estos cambios no ocurrieron de manera uniforme en toda Europa (...); se trata, sin embargo, de una tendencia natural de la sociedad. Grupos de campesinos abandonan los territorios de los señores feudales y se trasladan a zonas deshabitadas, donde, tras talar árboles y trabajar la tierra, fundan nuevas aldeas (...); los pantanos son objeto de profundas obras de desecación y construcción de canales; aparecen nuevos instrumentos y técnicas náuticas (la brújula, los portulanos, las cartas de navegación) y agrarias (el arado pesado, las herraduras para caballos, la rotación trienal de los cultivos); además de los bienes de primera necesidad, comienzan a circular con mayor frecuencia los bienes de lujo, como perfumes, especias y piedras preciosas; la producción se divide en procesos y se distribuye en talleres artesanales; las viejas ciudades asumen un nuevo papel de centros de producción y de intercambio, ya no el de centros de consumo que tenían antes, y se forman corporaciones de oficios, reguladas por estatutos, que terminan por obtener un relevante peso económico y político. (...) En este marco de desarrollo civil no sorprende el papel femenino, más incisivo, en los monasterios y en la vida política y social; una mayor atención a los juegos y a las distracciones, una vida social más intensa, una nueva difusión de la alfabetización y la cultura. Desde el siglo XI aumenta la disponibilidad de los textos clásicos -ya en circulación a partir del siglo VIII-, especialmente en traducciones del griego, árabe y hebreo; aumentan los lectores, se multiplican las notas al margen de los libros, signo de un nuevo interés por el contenido; los monasterios se vuelven lugares abiertos de estudio para los jóvenes, y se afianzan las primeras universidades laicas: Bolonia para el derecho; París para la teología. El derecho empieza a adquirir una importancia particular para regular los ya más articulados componentes económicos, políticos y religiosos de la sociedad. (...) El nuevo milenio se encuentra frente a frente con una Europa libre de la espera del cercano fin del mundo terrenal, de las fronteras geográficas de la Antigüedad y de los estrechos límites de la supervivencia».⁶⁴

Cabe hacer especial énfasis, pues, en la transformación que en estos momentos se produce en la explotación agrícola, producto, como vemos, de las innovaciones en las técnicas de preparación de los campos de cultivo, pues uno de los aspectos que delatan con mayor fuerza las mutaciones del año mil es, sin duda, el fuerte anclaje de los campesinos al suelo: *los labradores se fijan a un cuadrado de tierra y lo explotan a fondo, permitiendo el crecimiento de los rendimientos*.⁶⁵ Se vislumbra un importante cambio de lógica: «el paso de una agricultura extensiva, con una mano de obra servil y una población itinerante, a una agricultura de producción cuya unidad es la familia campesina».⁶⁶ Esta nueva circunstancia hace que el campo supere las barreras del autoconsumo y comience en consecuencia a producir excedentes. La moneda (aspecto más que importante y fundamental en esta

⁶⁴ Laura Barletta, "Introducción" (en: Umberto Eco (coord.), *La edad media II: catedrales, caballeros y ciudades*, México: FCE, 2018, p. 13/16).

⁶⁵ Cfr. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 106.

⁶⁶ Ídem.

transición histórica) comienza a intervenir de una manera más amplia y presente en la vida cotidiana, en la medida que las ciudades renacen y se revitalizan en su carácter de centros de mercado (lugares donde los campesinos pueden aportar dichos excedentes para el comercio y la venta de sus productos). En síntesis, como bien lo expresa Gauchet, *la fórmula clásica de la dominación de las tierras del interior por las ciudades se encuentra invertida de manera potencial en beneficio de una división dinámica del trabajo*.⁶⁷ Algunos historiadores inscriben las susodichas transformaciones del momento histórico en cuestión en el marco de aquello que suele denominarse la “revolución feudal”. Sin embargo, para el propio Gauchet, resulta más precisa, y quizás también más elocuente, la expresión del historiador Pierre Chaunu, quien describe esta nueva circunstancia que emerge como consecuencia de esta fase de expansión decisiva que comprende los años 1000 al 1300 (y que arroja como vemos una nueva situación demográfica, definida por una mayor y significativa ocupación del espacio) en los siguientes términos: nos enfrentamos ahora con «un mundo pleno».

Así, llegamos finalmente al punto central de nuestra exposición en este apartado: ¿cuál es pues el papel que juegan en el fondo estas por demás determinantes transformaciones histórico-materiales del mundo europeo en la gestación de la reforma gregoriana?, ¿por qué razón dichos cambios enfrentan a la institución eclesiástica con la imperiosa necesidad de reformarse, fortaleciendo y solidificando de arriba a abajo la disciplina de sus estructuras jerárquico-clericales? En pocas palabras: ¿por qué es que debemos fundamentalmente leer la reforma gregoriana en los términos de una suerte de respuesta histórica de la Iglesia Católica a las novedosas circunstancias de los tiempos (circunstancias estas que, como ya mencionamos, podían sin más llegar totalmente a minar y a comprometer su misión y su supervivencia mismas en la escena de este mundo, en el caso, por supuesto, de no conseguir ella adaptarse a dicha nueva realidad)? La cuestión se encuentra íntima y fuertemente vinculada con la manera como esta emergente plenitud material del nuevo milenio comienza a otorgarle a este mundo terrenal un carácter autónomo, volviéndolo, en último término, cada vez más capaz de bastarse y de satisfacerse a sí mismo por sí mismo. En el despliegue de este escenario, la demanda espiritual-eclesiástica de subordinar absolutamente nuestras humanas expectativas de salvación a una referencia trascendente, divina y supra-terrenal (que de suyo

⁶⁷ Ídem.

se encuentra en constante tensión y conflicto con nuestros afanes mundanos) termina de este modo por colocarse inevitablemente en una situación de entredicho. Es así, que nunca podremos realmente contextualizar y comprender correctamente la progresión histórica del fenómeno de la secularización occidental (por el cual nos interrogamos en este trabajo) si pasamos por alto el remitimos a este particular y decisivo momento de la historia de nuestra civilización. Si bien, la Iglesia Católica ha sido teológicamente concebida desde siempre como esa particular y exclusiva instancia mediadora entre el cielo y la tierra, cuya misión es antes que nada la de abrirle paso al reino de Cristo por venir dentro de este mundo, el espíritu que mueve a la reforma gregoriana se dirige sin duda a hacer valer, a robustecer, a empoderar y a consolidar institucionalmente dicha autoridad espiritual, dicha sacrosanta facultad de mediación entre lo temporal y lo eterno, por sobre cualquier otra cosa que exista o pueda llegar a existir dentro de esta tierra (como una suerte de reacción y de respuesta adaptativa, ya lo dijimos, a la creciente circunstancia de autonomía material que de manera inédita comenzó a experimentar el mundo europeo en los albores del segundo milenio). Tomemos en especial consideración las siguientes palabras de Marcel Gauchet en torno a esta cuestión en la larga cita que introduzco a continuación:

«[Con la reforma gregoriana] La institución eclesiástica vuelve a ordenar de arriba abajo la relación de este mundo con el más allá. Entonces se convierte de manera plena en el poder espiritual y el poder mediador cuyos elementos hemos visto establecerse poco a poco en el curso de los primeros siglos de la era cristiana. La Iglesia se erige en intermediario sacramental y pastoral obligado entre el cielo y la tierra; se constituye de este modo en aparato unificado y centralizado aparte de la sociedad, compuesto por especialistas desligados por el celibato de los vínculos de sangre. La vieja aspiración cristiana a la pureza y a la virginidad encuentra su empleo riguroso en la definición de un personal sacerdotal cuya desvinculación social [a través de la institución del celibato] lo pone en condiciones de entregarse en cuerpo y alma a la institución y de consagrarse al reclutamiento de los fieles sin otra consideración que su salvación. Así vemos emerger en algunos decenios la primera burocracia occidental, que resulta ser una burocracia de sentido. Se trata de preguntarnos lo que pudo desencadenar esta “revolución papal”. Sólo una revolución en la manera de ser y en las orientaciones de este mundo me parece haber sido capaz de determinar semejante revolución de la relación con el más allá. No veo cómo comprenderla de modo distinto a una reacción al movimiento social, político y económico de la época (...) Detrás de la ocupación del espacio, del arraigo de los hombres, de la redefinición de los vínculos sociales, se adivina el contorno de una investidura de este mundo con vistas a su transformación y constitución en una *esfera independiente*. Los inicios del crecimiento demográfico, agrícola y urbano nos remiten bajo esta luz indirecta a algo así como una manera inédita de actuar en este mundo y de inscribirse en él. Por primera vez en la historia, este mundo deviene de manera muy prosaica, muy material, partiendo de la base de tierras y aldeas, *un horizonte por sí mismo*, un horizonte para la labor de los hombres. La sensibilidad religiosa registra esta reorientación incipiente, pero

revolucionaria; tenemos múltiples testimonios de ello desde principios del siglo XI. *Si este mundo puede ser ocupado como un dominio que posee en la práctica su propia consistencia, entonces su articulación con el más allá exige volver a ser pensada y fundamentada.* La reforma gregoriana levanta acta de esta autonomización incipiente que le permite afirmar la ambición mediadora de la Iglesia. *Respondiéndole, la revela (...)* Hubo otros episodios de mundos demográficamente plenos que alcanzaron los límites de sus capacidades. En Occidente, el mundo es pleno en el sentido de no estar sólo lleno, sino de ser explotado de manera plena y, sobre todo, de estar organizado en su base, principalmente en el campesinado, para un tipo de trabajo que apunta a la plenitud intrínseca. En cierta manera se encuentra así aplicado en el dominio material un significado fundamental que el cristianismo transmitía a través de su dogma fundamental de la Encarnación: la vida en este mundo posee un significado por y para sí misma. Este mundo existe para el hombre, y el hombre debe apropiárselo en su totalidad y hacerlo humano en todas sus partes. Siempre habrá controversias sobre la manera como se llevó a cabo esa inflexión, sobre los canales por los que corrió, sobre las modalidades exactas que revistió. *Pero tengo por aceptado que alrededor de 1050 está ya lo bastante concretada en las disposiciones y orientaciones colectivas para que la institución religiosa reaccione a esta situación redefiniéndose completamente.* Léida en función de este trasfondo, la reforma gregoriana se hace inteligible. Se comprende por qué es la clave de la historia cristiana y de la historia moderna». ⁶⁸

De este modo, podemos percibir a partir de todo esto que, si bien es necesario referir (tal y como nosotros los hicimos anteriormente) a la Reforma Protestante del siglo XVI como un movimiento religioso que claramente representa un poderoso motor, un punto clave y decisivo de inflexión, en lo concerniente a la emergencia del espíritu moderno dentro del desarrollo de nuestra civilización, sería, sin embargo, por lo que hemos explicado aquí, una suerte de simplificación histórica (en la que muchos caen con frecuencia) pensar que constituye el origen absoluto del fenómeno de secularización en cuestión. Si nuestra voluntad apunta a rastrear los comienzos de dicho fenómeno dentro del discurrir histórico de Occidente, debemos entonces entender que su progresión posee una trayectoria temporal más amplia, por lo que se vuelve indispensable remitir, por lo mismo y por lo menos, a las mencionadas mutaciones socio-materiales del año mil y, muy especialmente en consecuencia, al significado de la reforma gregoriana de la Iglesia dentro de este contexto (en nuestro intento por comprenderlo, ubicarlo y encuadrarlo históricamente con justicia).

Finalmente, cabe destacar nuevamente aquí el carácter esencialmente disciplinario que es de suyo inherente al espíritu de la reforma gregoriana. La institucionalización obligatoria del celibato sacerdotal (entre otros asuntos relativos a la reforma, por supuesto,

⁶⁸ Ibíd. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 104-105/106-107 (las cursivas son mías).

pero ocupando éste un lugar por demás preeminente y significativo) conduce auténticamente a esto que podríamos nosotros sin más reconocer como un proceso de *militarización del clero*, en donde el adiestramiento de los religiosos a través del voto de castidad universalizado permite erigir y consolidar un frente de lucha espiritual capaz de combatir y hacerle frente a la tremenda amenaza que para la misión supra-terrena de mediación salvífica de la Iglesia constituía la creciente circunstancia de diversificación socio-cultural y de autosuficiencia económico-material experimentada en los inicios del nuevo milenio. Así pues, dichas “huestes sacerdotales” se adiestran sacramentalmente (acentuando de este modo la exterioridad de la Iglesia en su esfuerzo por demarcarse de los ámbitos seculares) para lanzarse en consecuencia a la conquista y al sometimiento espiritual de este mundo terrenal y profano, cuya dirección tiende claramente en adelante, por el contrario, a llevarnos por la senda de la autonomía y de la emancipación respecto de nuestros referentes religiosos y sagrados. Sin lugar a dudas, pocos enclaves históricos (como el que encontramos en la reforma gregoriana) revelan con tanta claridad y elocuencia lo que quizás antes San Jerónimo intuyó en su momento como ningún otro y que nosotros hemos tenido a bien llamar en este trabajo: *el permanente enfrentamiento que protagonizan la Iglesia y el siglo*.

1.6 El estatus teológico-político de la Iglesia Católica como *mediadora* entre el cielo y la tierra: la singularidad histórica de la institución eclesial dentro del devenir del cristianismo

Aparece aquí un asunto preliminar que nos conduce a la preocupación de preguntarnos por el significado del concepto «Iglesia». Podríamos tratar de entenderlo, sin más, apegándonos simplemente a su sentido etimológico,⁶⁹ diciendo que el término “Iglesia” refiere a la delimitación de aquellos que son “congregados” o “convocados”, esto es: a los fieles que se reúnen en nombre de un mismo credo y que, de este modo, comparten ritos y celebraciones que en última instancia los identifican como miembros de una determinada comunidad religiosa. Si la reducimos sencillamente a esto, a saber, a lo que de suyo remite

⁶⁹ La palabra *ekklesia* proviene del griego y, como sabemos, significa “asamblea” (en particular, en el contexto de la democracia ateniense, era el nombre que recibía la asamblea de los ciudadanos reunidos para discutir asuntos políticos). Sin embargo, si nos detenemos un poco más en el término, encontramos que se compone del prefijo *ek* (“desde fuera”) y de la palabra *kalein* (que significa “llamar”), por lo que se relaciona, en este sentido, con la acción de “invitar” o “convocar”.

en general la idea de Iglesia a la simple demarcación de una comunidad religiosa, flagrantemente se pierden de vista los aspectos más esenciales y significativos de dicho concepto (y más aún cuando pensamos en el caso particular y específico de la Iglesia Católica). En pocas palabras, podremos quizás en estos términos decir algo sobre el *género* del asunto, pero olvidamos y soslayamos por completo la *especie* en esta definición. Sin lugar a dudas, uno de los intereses fundamentales que atraviesan el presente trabajo es el de dar cuenta de aquello que llamamos aquí *la singularidad histórico-espiritual del cristianismo* (en contraste con otro tipo de confesiones, credos u horizontes religioso-culturales). En esta labor, el pensamiento de René Girard nos será más adelante de un apoyo inestimable. Sin embargo, en este mismo espíritu, también resulta fundamental para nosotros hablar aquí de lo que podríamos asimismo denominar: *la singularidad histórica, espiritual e institucional de la Iglesia Católica*. En breve, dar cuenta de cuáles son los elementos específicos que vuelven a dicha Iglesia una institución sin parangón en la historia del cristianismo y de la religión en general. En concreto, ¿qué distingue a la Iglesia católica del resto de las iglesias que podemos hallar presentes en diferentes denominaciones cristianas? En resumidas cuentas (en vistas a desarrollar por supuesto con mayor precisión esta idea en el presente apartado), el asunto se relaciona con el hecho de que no se trata simplemente de una “comunidad religiosa” sino (como ya hemos mencionado antes) de una *única y definitiva instancia de mediación* entre la tierra (lo visible) y el cielo (lo invisible), entre los creyentes y Dios mismo. Esto significa que, tradicionalmente para los católicos, fuera de la Iglesia no es posible establecer vínculo efectivo alguno con lo divino, pues dicho vínculo se forja necesariamente dentro de un orden *sacramental* (y no sólo espiritual). Debemos pues detenernos a explicar con cuidado lo que propiamente significa esta circunstancia.

Así pues, comencemos contextualizando la cuestión que nos ocupa. Desde un punto de vista antropológico, como bien afirma Marcel Gauchet, *el gesto fundador de lo religioso consiste en el reconocimiento de la división de dos órdenes constitutivos de la realidad*.⁷⁰ Podemos, desde luego, denominar a dichos órdenes de diversas maneras: lo sagrado y lo profano; lo divino y lo mundano; lo sobrenatural y lo natural; lo trascendente y lo inmanente; el mundo invisible y el mundo visible. Es entonces que la cuestión estructural de lo que llamamos

⁷⁰ Cfr. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 102.

“religión” o “religioso” no se juega solamente en dicho reconocimiento sobre la existencia escindida de estas dos dimensiones, sino fundamentalmente en el problema de cómo es que llega a establecerse un nexo o vínculo entre ambas. Al reflexionar sobre la naturaleza, el sentido, las condiciones y la forma efectiva de dicho nexo nos toparemos ciertamente con todas las polémicas, fracturas, conflictos y divisiones religiosas habidas y por haber en la historia de la humanidad. Sin embargo, una cosa parece aquí muy cierta (y que va de la mano con la posición de Gauchet en torno a este asunto), la cual tiene que ver propiamente con el dilema religioso que atraviesa toda la historia de la cultura, a saber: *o lo visible y lo invisible forman juntos en última instancia un único e idéntico mundo, el Uno del ser, o representan dos mundos que hay que concebir como completamente exteriores el uno del otro.*⁷¹ A lo largo de la mayor parte de la historia religiosa del hombre, lo que principalmente ha imperado es la *lógica de lo sagrado*, es decir, en los términos de Gauchet, la lógica del “Uno del ser”. Esto es, en pocas palabras: la manera como el mundo visible queda subordinado y sujeto a la autoridad de la ley de lo invisible. Esta subordinación del orden temporal al orden divino corresponde a lo que anteriormente, en términos político-religiosos, tuvimos a bien denominar *heteronomía*:

«Cuanto más apretada es la unión de lo visible y lo invisible más radical es la sujeción religiosa y no sólo en el pensamiento. Eso quiere decir que la unión de los hombres entre ellos se asegura con más fuerza, socialmente hablando, con la unión de todo lo que es. Esta atracción por el Uno, gracias a la conjunción con el Otro sobrenatural, es el corazón de la experiencia religiosa de la humanidad en la mayor parte de su duración. El milagro de la historia cristiana occidental consiste en haber logrado segregarse de esa atracción de manera muy lenta y laboriosa, con terribles sobresaltos muy cerca de nosotros; los totalitarismos del siglo XX son su última expresión teratológica».⁷²

He aquí el punto central, y relevante por demás, en nuestro asunto. El particularísimo desarrollo histórico-religioso de Occidente ha dado lugar, en la visión de Gauchet, a una suerte de bifurcación entre ambos órdenes, creando y produciendo cada vez mayores resistencias ante la fuerza de atracción propia del “Uno-sagrado”, dotando de este modo de una creciente *autonomía* a la dimensión mundana y temporal de la realidad respecto de cualquier tipo de sujeción metafísico-trascendente. Esta bifurcación podría también

⁷¹ Cfr. Ídem.

⁷² Ídem.

sencillamente leerse como un *agotamiento de la influencia de lo invisible* en nuestra comprensión y experiencia modernas de la realidad. Es por eso que existen otros autores que más que representar e interpretar el fenómeno de la secularización, a la manera de Gauchet, como una “bifurcación” lo entienden simplemente (al modo de Koselleck) como el remplazo de la doctrina agustiniana de los “dos mundos” por las nociones de “historia” y de “tiempo histórico”, es decir, por la noción de un “único mundo”, donde *la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo así la oposición entre el “más allá” y el “más acá”*.⁷³ Podemos así atender, en esta misma tónica, a las palabras de Marramao cuando tiene a bien caracterizar la secularización como el *divorcio entre el cielo y la tierra*:

«[Debemos] ir a la raíz de aquel divorcio entre cielo y tierra del que se ha liberado el dinamismo *infuturante* (“inmortalizador”) que ha terminado proyectando “horizontalmente” -en el tiempo histórico- la relación “vertical” -salvífica- entre las dos dimensiones de la trascendencia y la inmanencia. A este dinamismo de “colonización del futuro” y de “expropiación del mundo” —estigmatizado (...) como destino cósmico y como amenaza para el ecosistema planetario- se refiere precisamente la categoría de secularización».⁷⁴

En el fondo, me parece que se trata sin más de dos formas diferentes de decir lo mismo. La secularización o el desencantamiento del mundo se encuentran en el fondo relacionados *con la identificación del devenir con un crecimiento que marcha desde un orden integralmente “sufrido”, en principio, hacia un orden cada vez más “deseado” y “querido”*.⁷⁵ Es así que para Gauchet, ya entrados en la circunstancia de la modernidad, lo más opuesto al pensamiento según la heteronomía, al pensamiento religioso como tal, aparece propiamente en aquello que llamamos el “pensamiento según la historia” (tal como se desarrolló, nos dice, a partir de 1750). Se trata de un pensamiento de pura inmanencia, donde todo lo que es remite a las facultades productivas y creativas del hombre: el mundo, desde la perspectiva de la historia, deja de ser algo “dado” para percibirse como algo integralmente “construido”. Así, nos explica Gauchet que *contra la deuda y la dependencia humana de aquello que nos precede y domina, el pensamiento histórico postula la consagración de la actividad creativa humana en todos los órdenes (las ciencias, las artes, la economía, la política)*. En las

⁷³ Cfr. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 46.

⁷⁴ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra*, p. 11-12.

⁷⁵ Cfr. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Granada: Trotta, 2005, p. 13.

*antípodas del pasado, tiempo de tradición y de la herencia que valora el pensamiento religioso, el pensamiento o el sentido histórico moderno impone el futuro, el tiempo del progreso y del proyecto, como el nuevo horizonte de la experiencia colectiva.*⁷⁶

Como ya vimos en el apartado anterior, Gauchet piensa que el periodo que históricamente nos remite en Occidente a los comienzos del segundo milenio juega un papel por demás determinante en la concreción del proceso de secularización en nuestra civilización. Las significativas transformaciones económico-materiales del año mil producen un escenario radicalmente nuevo, a saber: atestigüamos la emergencia de un “mundo pleno”, que, como dijimos anteriormente, produce cada vez mejores y mayores condiciones para satisfacerse a sí mismo por sí mismo. El mundo comienza a adquirir y a consolidar de este modo una autonomía sin precedentes. Empero, si bien es cierto que dicho crecimiento material de los comienzos del segundo milenio representa un factor decisivo en esta historia, sería un error pensar que la *bifurcación secular* de la que hablamos aquí se deriva entera y exclusivamente de una circunstancia de transformaciones económicas. La Antigüedad conoció también periodos civilizatorios (como podemos hallar frecuentemente dentro de la denominada “Era Axial”) de enorme poderío económico-material que no por ello produjeron o engendraron dinámicas culturales de desacralización tan profundas e irreversibles como las que encontramos en el devenir histórico moderno de Occidente. Es entonces que topamos con la pregunta capital en nuestra cuestión: ¿qué tiene que ver el cristianismo en esta historia?, ¿qué papel juega la particular herencia religiosa de nuestra civilización en la génesis y en el desencadenamiento de la secularización (presente ahora por doquier en nuestro mundo)?

Sin lugar a dudas, el presente trabajo se ofrece en general como una propuesta de abordaje a la cuestión sobre la relación entre «secularización» y «cristianismo». Probablemente, los puntos medulares de esta relación no serán expuestos en su integridad hasta que lleguemos en el próximo capítulo al análisis de las tesis girardianas en torno a este asunto. Sin embargo, tratemos por el momento de introducir algunas ideas preparatorias que nos ayuden a clarificar la naturaleza de dicha relación (en miras a comprender mejor, en tanto propósito de este

⁷⁶ Cfr. Marcel Gauchet, *La religión en democracia*, Barcelona: *El cobre*, 2003, p. 28.

apartado, la condición religioso-mediadora de la institución eclesiástica católica, su papel dentro de la historia del cristianismo y su lugar en el susodicho drama de la secularización).

El surgimiento del monoteísmo representa en el devenir de la cultura el fenómeno religioso más radical y singular de la historia de la humanidad. Tratemos de esclarecer brevemente algunos de los porqués. Las religiones politeístas (las cuales también podríamos denominar “naturales” desde una perspectiva antropológica girardiana), si bien -al igual que ocurre con toda forma de mentalidad religiosa- reconocen la diferencia entre un orden invisible-sagrado y un orden visible-profano de la realidad, tienden sin embargo a compenetrar y a entremezclar ambas dimensiones en sus expresiones y manifestaciones, es decir: con facilidad solemos encontrarnos fusionadas aquí la *divinidad* y la *naturaleza* en cosas como las caracterizaciones de los dioses, las prácticas rituales, los relatos míticos y, en general, en todo lo que refiere a la interpretación y la percepción del mundo que nos circunda. Recurriendo así a aquella célebre frase atribuida en algún momento al filósofo griego Tales de Mileto, lo que podemos sin más decir bajo esta mirada y sensibilidad religioso-polyteísta es que “el mundo está lleno de dioses”. Los dioses efectivamente habitan el mundo y los encontramos por doquier, ya sea en el sol, en la luna, en los astros, en el mar, en la tierra, en las bestias, en la fertilidad, en la muerte o, también, asimismo, en cierta clase de hombres como pueden ser los ancestros, los héroes o los reyes. La trascendencia puede terminar de este modo siendo también una suerte de *envés* de la immanencia (como sucede claramente en algunas religiones orientales). Nuestro asunto, en este momento, no es el explicar o indicar antropológicamente las causas detrás de esta circunstancia de entremezcla, sino simplemente mostrar cómo es propio y singular de la religión monoteísta (en claro contraste con lo anterior) el gesto de establecer una separación radical entre ambas dimensiones, a saber, entre la divinidad y la naturaleza, hasta el grado de reconocer en Dios una naturaleza sustancialmente distinta a la naturaleza del mundo (es decir, de su Creación). En cierto sentido, el monoteísmo lleva en ciernes una suerte de *desacralización de la naturaleza*, derivada de la comprensión del ser de Dios en tanto alteridad radical. Así en la tradición bíblica, en las Escrituras judías, podemos constatar con claridad: que el sol y la luna son simplemente “lámparas” (que tomamos claramente como signos de la creación de Dios, más nunca jamás constituyen elementos de adoración); que los hombres no son ni pueden ser

dioses, ni siquiera los reyes (tal es el célebre caso, entre otros, de la historia bíblica de Nabucodonosor y del castigo que sobre él recayó por el pecado de auto-divinizarse). En algunas ocasiones, los reyes, como sucede con los profetas, pueden ser considerados “enviados”, “mensajeros”, más nunca jamás divinidades. Tomemos ahora las palabras del Papa Benedicto XVI ponderando la relevancia histórico-religiosa del relato bíblico de la Creación:

«A los hombres de entonces debía parecerles un enorme sacrilegio caracterizar las grandes divinidades, que eran el sol y la luna, como astros para la medida del tiempo. Es la osadía y la sobriedad de la fe [de los hebreos] la que luchando con los mitos paganos pone de manifiesto la luz de la verdad, al enseñarnos que el Universo no es una lucha de demonios, sino que procede de la razón, de la Razón de Dios y descansa en la palabra de Dios. De este modo, este relato de la Creación resulta ser como la “Ilustración” decisiva de la historia, como la ruptura de los temores que habían reprimido a los hombres. Significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Pero este relato también resulta ser como la *verdadera* Ilustración porque sitúa la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor, ya que sin esta Ilustración sería desmesurada y en última instancia necia».⁷⁷

Todo esto, como podemos observar, es por demás evidente y claro en la Biblia. Lo que resulta importante resaltar en este momento, en términos generales, es lo siguiente, a saber: podríamos afirmar con esto que el monoteísmo religioso es un preámbulo indispensable en la historia de las religiones que dispone algunos de los elementos necesarios en el escenario que más adelante propiciarán el curso y el desarrollo de la secularización en nuestra civilización. En pocas palabras: la secularización moderna sería impensable, entre otras cosas,⁷⁸ sin la referencia a dicha tajante separación de órdenes inherente a la sensibilidad religiosa judeocristiana:

⁷⁷ Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 36-37.

⁷⁸ ¿Por qué decimos aquí “entre otras cosas”? Cabe recordar un breve comentario de Max Weber en la *Ética protestante y el origen del capitalismo* sobre el cual es importante detenerse. En su opinión, el protestantismo constituye el término histórico del proceso de «desencantamiento del mundo» *que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico griego, rechazó como superstición y desafuero la búsqueda de medios mágicos para la salvación* (Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, Barcelona: Península, p. 124). Lo que resulta interesante notar de este comentario es que Weber considera que las dos fuerzas históricas que convergen en Occidente y que funcionan como antecedentes que dan lugar a la secularización moderna de nuestra civilización son, por un lado, el “profetismo judío” y, por el otro, el “racionalismo filosófico griego”. En la opinión de Jean-Claude Monod, la mención que hace Weber aquí a la ciencia griega nos recuerda que el desencantamiento del mundo no es un fenómeno exclusivamente religioso, inscrito únicamente en la línea del profetismo judío y del puritanismo protestante, sino que el conocimiento racional científico tiene importantes efectos de desencantamiento, «hasta el punto de que cabe preguntarse si el profetismo no fue suplantado históricamente por la ciencia como potencia de desencantamiento» (Jean-Claude

La secularización, como podemos anticipar en este caso, no refiere exclusivamente como tal a esta separación, sino más bien al proceso de erosión o destrucción del nexo que vincula lo inmanente-mundano a lo trascendente-divino en nuestra experiencia y comprensión de la realidad. En esta forma de representar la cuestión, lo que Girard puede muy bien ayudarnos a entender antropológicamente aquí es que *dicho vínculo o nexo de lo humano con lo trascendente, con lo divino, es finalmente creado y forjado a través del sacrificio*. Dicho en palabras simples, por medio del sacrificio, en la mentalidad religiosa, obtenemos el beneplácito de los dioses, ganamos su favor para la vida, saldamos nuestras cuentas con ellos, realizamos rituales de ofrenda y alabanza, entre otras muchas cosas asimismo relacionadas. Así pues, no está demás decir de nuevo que el punto central, como es bien sabido, del proyecto antropológico girardiano es mostrar por medio de la teoría mimética cómo es que la integridad del fenómeno religioso humano tiene su núcleo mismo en el sacrificio, y es, en este sentido, que Girard comprende que las religiones naturales-politeístas y el monoteísmo judeocristiano se erigen como dos perspectivas diferentes (y a la vez divergentes) de interpretación y de valoración sobre la naturaleza de dicho núcleo sacrificial constitutivo de lo religioso (produciendo entonces de este modo dos concepciones distintas sobre la esencia del vínculo religioso con la divinidad, en breve: este es el preciso lugar donde la antropología girardiana sitúa la capital distinción entre lo «sagrado» y lo «santo»). Para ilustrar esto, tomemos, como ejemplo por lo pronto, algunas palabras del historiador Tom Holland que describen notablemente algunos importantes contrastes entre las deidades griegas y el Dios único de los judíos en el contexto religioso de la Antigüedad:

«Apollo might have favoured the Trojans, and Hera the Greeks, but no god had ever cared for a people with the jealous obsessiveness of the God of Israel. Wise, he was also willful; all-powerful, he was also readily hurt; consistent, he was also alarmingly unpredictable. Jews who pondered the evidence of their scriptures never doubted that he was a deity with whom it was possible to have a profound personal relationship (...) When Apollo slew the children of Niobe, no one thought to complain that his vengeance had been excessive. Lord of silver and bow, he dealt with those who offended him as he pleased. It was not by answering the complaints of mortals [in contrast with the God of Israel] that Apollo made manifest his

Monod, *La querrela de la secularización*, p. 133). En contraste con Monod, lo que trataremos de argumentar más adelante en relación a este punto es que para que pueda emerger culturalmente un pensamiento o una mentalidad propiamente científicas se precisan de condiciones particulares que se encuentran en un inicio vinculadas al nivel o al orden de lo religioso... Para decirlo con Girard, *no es porque apareció la ciencia que dejamos de perseguir brujas, sino porque dejamos de perseguir brujas que apareció la ciencia*.

divinity, but by performing deeds infinitely beyond their scope (...) The Lord God, the Creator of the heavens and earth had granted the children of Israel a momentous and unprecedented honour: a covenant. No other people had so much as contemplated that such a thing might be possible. Gods served to witness treaties, after all, not to enter into one themselves. Who were mortals, to imagine that they might contract an alliance with a deity? Only the Jews had dared entertain such a novel, such a blasphemous conceit. That they had entered into an accord with the Lord God provided the foundation-stone of their entire understanding of the divine».⁷⁹

Si pensamos en el judaísmo, es el establecimiento de la *alianza noaquídica* entre Dios y su pueblo elegido (la cual se consolida por supuesto después en la Biblia a través de Abraham y los patriarcas; a través del episodio de la liberación de la esclavitud en Egipto y de la revelación de los mandamientos de la ley a Moisés) lo que define propiamente el particularísimo nexo religioso del pueblo hebreo con la divinidad. Debemos hablar ahora, siguiendo la progresión, sobre la naturaleza de dicho vínculo en la historia religiosa del cristianismo. Para eso, debemos detenernos (ahora es el momento) en la institución eclesiástica, en la Iglesia católica, para meditar también así, entre otras cosas, sobre sus particularidades histórico-religiosas.

En palabras de San Pablo, Jesucristo es el *mediador*: «Porque uno es Dios, uno también el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos; divino testimonio dado en el tiempo oportuno».⁸⁰ Cristo a través de su vida, muerte y resurrección es pues “el Mediador”, la realización de “la Nueva Alianza”, pues su persona se erige como el verdadero, único y exclusivo vínculo que existe y existirá jamás entre el cielo y la tierra. Todo esto tiene una cola teológica muy larga, desde luego, pero podríamos sin más afirmar que esta circunstancia deriva como tal de lo que la gran mayoría de las denominaciones cristianas reconocen como el *dogma de la Encarnación*, esto es, como todos sabemos: el misterio de cómo es que Dios se hizo hombre en la sola figura de Jesucristo. Ahora bien, ¿cómo interpretar el significado de este dogma?, ¿cuáles son las implicaciones, las enseñanzas, las esperanzas, las amonestaciones y las

⁷⁹ Tom Holland, *Dominion: How the Christian revolution remade the world*, New York: Basic books, 2019, p. 60-61/66/72.

⁸⁰ 1 Tim 2, 5-6. También encontramos la expresión en el siguiente fragmento de la Carta a los Hebreos: «Y por esto [Cristo] es mediador de un Nuevo Testamento a fin de que, habiendo intervenido muerte para rescate de las transgresiones ocurridas durante la primera alianza, reciban los que han sido llamados la promesa de la herencia eterna» (Heb 9, 15).

advertencias para la humanidad depositadas en este acontecimiento donde Dios caminó y habitó este mundo como un hombre, *semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado*?⁸¹ Responder estas preguntas es, sin duda, apelar directamente al papel y a la misión magisterial y apostólica de la Iglesia. Así, por ejemplo, en lo concerniente a la cuestión de la Encarnación en particular, la Iglesia Católica en el concilio de Calcedonia (451 d.C.) afirmó dogmáticamente, contra la herejía del monofisismo, la unión hipostática de dos naturalezas, la una divina y la otra humana, en la figura de Jesús de Nazaret, sin separación y sin confusión entre ellas. Superponer aquí la divinidad de Cristo a su humanidad, rebajando la segunda, nos conduce por la senda de los errores heréticos del tipo del gnosticismo y el monofisismo... Superponer por el contrario su humanidad, rebajando su divinidad, nos acerca por su parte a los errores cometidos por el arrianismo. La cuestión aquí para nosotros no es dar cuenta y esclarecer los contenidos de estos debates teológicos, sino simplemente indicar la necesidad, la pertinencia y el sentido, dada la frecuencia de estas álgidas divergencias hermenéuticas que tienen lugar por ejemplo en el contexto del combate contra las herejías, de una institución-autoridad como la Iglesia Católica dentro de la historia del cristianismo.

En palabras de Marcel Gauchet, una de las principales diferencias que encontramos entre la revelación judía y la revelación cristiana es que la primera, a través de las prescripciones de ley mosaica, se ofrece al pueblo judío de una forma *explícita*, mientras que la segunda, a través de la figura de Jesucristo en tanto Dios encarnado, es implícita, críptica o, podríamos mejor decir, *figurada*. Percibir esta diferencia nos coloca en condiciones adecuadas para comenzar a comprender el ya mencionado rol religioso-mediador de la Iglesia:

«El mantenimiento de la idea de encarnación va a la par del despliegue de la Iglesia como institución hermenéutica (...) La una no hubiera podido prescindir de la otra. La encarnación de la palabra divina en este mundo no solamente apela a una conmemoración recurrente de la venida de Cristo, sino que crea también la necesidad de una mediación continuada (...) Jesús no entrega un mensaje imperativo ni unívoco, no expone una fe en artículos; se expresa en parábolas; predica con el ejemplo. Es *la* verdad, pero no dice directamente lo que de hecho debe creerse de la verdad. En este sentido, se trata de una manera simbólica [o figurada] de presentarse. Sólo hay recepción de la idea cristiana y del mensaje de Cristo bajo el signo de un método interpretativo y de una organización entregada a ese fin. El cristianismo es la única religión que desde este punto de vista hace un sitio estructural, por la naturaleza misma de su mensaje, a la existencia de un clero. *La mediación de Cristo se prolonga en una mediación*

⁸¹ Cfr. Heb 4, 15.

institucional que, de todas las cuestiones relativas a la historia de la Iglesia, es quizás la más complicada. De acuerdo que en otras partes [otras culturas y religiones] hay también clérigos, doctores y oficiantes de culto. Ninguno de estos elementos es propio de la Iglesia cristiana, pero el conjunto de la organización institucional es singular. Nos encontramos aquí ante un caso típico en que doctrina e institución interactúan, construyéndose conjuntamente una y otra en función de lazos que no son nunca aparentes». ⁸²

Es entonces que, entre otras cosas, dada la naturaleza figurada del mensaje y de la revelación cristiana, se precisa aquí de una Iglesia que funcione como una suerte de árbitro magisterial que acompañe y delibere sobre los problemas, los conflictos y los obstáculos hermenéuticos que el tiempo y los siglos inevitablemente presentan e interponen al interés de conservar la integridad de los dogmas, al interés de velar por el sano desarrollo de la doctrina. La Iglesia, para lograr esto, apela a su autoridad magisterial depositada en el mandato evangélico dirigido directamente a San Pedro, depositada por lo mismo en la tradición de los apóstoles, y (desde una perspectiva teológica) depositada en la presencia e intervención del Espíritu Santo en la misión eclesial de resguardo y proclamación de la verdad revelada en Cristo. La Iglesia, para decirlo sin mayores adornos, se encarga de establecer límites, de construir verdaderos muros de tradición y ortodoxia, que hagan frente a los excesos y a los desvíos interpretativos que en todo momento circundan y amenazan la integridad del mensaje cristiano. De esta manera, la Iglesia Católica se reconoce a sí misma como la poseedora del monopolio absoluto y definitivo sobre el sentido de la Revelación. Puede entenderse, pues, en qué sentido la Iglesia, en tanto última y exclusiva autoridad hermenéutica, en tanto “Madre” y “Maestra”, se erige como la única *mediación* que hace posible para los creyentes la comprensión y el acceso a Cristo. No se trata solamente de interpretar las Escrituras (en todas las religiones posteriores a la aparición de la escritura hay especialistas de los textos sagrados), sino de decidir y resguardar cuál es la buena y correcta interpretación del significado de la venida del Redentor... Este es el desafío que debe enfrentar la institución eclesial dentro de los avatares de su discurrir histórico. Así, tomando esto en cuenta: los católicos tradicionalmente asumen que sólo es a través de la Iglesia que podemos establecer un vínculo efectivo con la divinidad, esto es, con Cristo. Ahora bien, cabe aclarar que la naturaleza de dicho vínculo, de dicho acceso, no es sólo hermenéutico, sino que es fundamentalmente de orden *sacramental*... ¿Qué es lo que vuelve tan singular a la Iglesia

⁸² Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 87-88 (las cursivas y los corchetes son míos).

Católica en la historia religiosa de la humanidad? Retomemos las palabras de Marcel Gauchet:

«El trabajo de interpretación en el judaísmo es de una naturaleza muy diferente a la que va a serle reconocida en el cristianismo. Se trata de un trabajo fundamentalmente jurídico, en el sentido muy particular de una ley religiosa. La exégesis se desarrolla bajo el signo de la aplicación por expertos de una ley, que supone naturalmente la puesta al día del sentido de esta ley hasta en sus prolongaciones morales. En cuanto al poder espiritual, sí hay sacerdotes de Israel y un templo. Estos sacerdotes tienen un poder religioso, son santificadores designados, los guardianes del texto, los conocedores iniciáticos de lo divino. *Pero ello no les da directamente el poder sobre el espíritu de los fieles*. Los instruyen en sus deberes, definen las obligaciones que enmarcan sus conductas, *pero no gobiernan su acceso a Dios*. Sin embargo, éste es el punto crucial de la ambición eclesial [católica]: *no es solamente una institución religiosa dotada de autoridad en el dominio del rito, de la práctica, de los comportamientos, sino una instancia mediadora para el conjunto de los fieles en lo que concierne a su salvación y al sentido íntimo que pueden dar al mensaje religioso*. Se trata de un poder exorbitante, extraordinario y completamente específico».⁸³

¿En qué medida la Iglesia Católica, de modo único y singular, gobierna o media el *acceso* espiritual de los creyentes a Dios? La respuesta la hemos dado ya: lo hace fundamentalmente a través de los sacramentos. Un sacramento es definido por la Iglesia como *un signo visible de la gracia invisible*, es decir, se trata de un signo instituido por Cristo que permite a los creyentes acceder y participar de la gracia divina para la propia santificación. Así, en tanto que pone a los fieles en contacto con lo divino-invisible a través de un signo visible, el sacramento constituye por sí mismo la naturaleza propia de la mediación que hace posible la vocación de la Iglesia. Desde la perspectiva tradicional católica, sin un clero religioso con facultades para impartir y administrar los sacramentos se volvería totalmente imposible para los hombres el entrar litúrgica y efectivamente en relación con Cristo. Tomemos tan sólo dos ejemplos que ponen claramente de manifiesto esta circunstancia. Se precisa de un sacerdote, por ejemplo, en el sacramento de la penitencia, para que la confesión sea efectiva, ya que su mediación es indispensable para que la absolución tenga lugar. Asimismo, si pensamos en el rito central del catolicismo, la Eucaristía, la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, que permite a los feligreses entrar en contacto con la presencia real de Jesucristo a través de la comunión, no puede en definitiva ocurrir sin la mediación sacerdotal, sin el acto de la consagración. Gracias a la invocación ritual del sacerdote (representante

⁸³ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 88-89 (las cursivas son mías).

colocado dentro del sacrificio de la misa en lugar mismo de la ausencia), Cristo adquiere de nuevo presencia corporal en este mundo bajo las especies consagradas del pan y el vino. Vemos entonces que a través del rito eucarístico queda puesto con toda claridad de manifiesto el modo como la Iglesia se presenta a sí misma como el único y definitivo medio de acceso a la realidad de Cristo: el puente, la bisagra misma que conecta nuestro mundo visible y temporal con la dimensión invisible de la eternidad. Puede en este sentido afirmarse, en conclusión, que la relativización-abandono de los medios sacramentales (público-litúrgicos) en vistas al incremento de la espiritualización (místico-privada) del vínculo con lo divino-trascendente es, tal y como Weber señalaba, una característica propia del movimiento religioso protestante. Como ya lo dijimos en otro momento, la “Iglesia invisible” de la que hablaba Lutero en la que “sólo Dios conoce a sus elegidos” se opone directamente a la naturaleza visible de la Iglesia Católica compuesta, en suma, por la comunidad sacramentada de los bautizados. Así, todo lo que dentro de la historia del cristianismo abona en detrimento del status mediador-sacramental de la institución eclesiástica, abona también, por el contrario, queriéndolo o no, en favor de una secularización del cristianismo. Si bien es cierto que la inercia histórico-cultural del despliegue del espíritu religioso del cristianismo abre las puertas que posibilitan en nuestra civilización la emergencia del fenómeno moderno, la desacralización del mundo y la aniquilación de atavismos religiosos por demás severos y arcaicos, debemos también tomar por cierto que un cristianismo, que va poco a poco erosionando y minando por esta misma senda sus cimientos y referentes sacramentales-eclesiásticos, termina desbordando por completo las contenciones que lo alejan, lo protegen y lo deslindan del paganismo. En pocas palabras, la revelación cristiana se ve amenazada por el paganismo desde ambos frentes, a saber: por la violencia que, en un extremo, la arrastra hacia un retorno de lo mítico-arcaico y por la violencia que, por el otro extremo, la proyecta hacia un secularismo desbocado.

1.7 De cara a la revisión de una interpretación girardiana sobre la historia del cristianismo: la tensión entre la secularización y la Iglesia Católica

Ha llegado el momento de hacerle frente de lleno a una de las cuestiones fundamentales que guían finalmente los intereses generales de la presente investigación: ¿es el proceso de secularización en la historia de nuestra civilización simplemente la deriva y el

resultado de particulares y significativas transformaciones económico-materiales, de suyo exteriores e independientes de lo religioso... O más bien, en el fondo y por el contrario, dicho proceso sería incomprensible históricamente, incluso en su mismo modo efectivo de darse materialmente, si no hacemos la pertinente y necesaria referencia al impacto fundamental que sobre la configuración y el despliegue de Occidente ha tenido el espíritu religioso del cristianismo? Nosotros en este trabajo apostamos en realidad por lo segundo, y el desarrollo satisfactorio de esta respuesta nos tomará sin duda un muy largo tiempo de discusión y argumentación (en la medida que, como podemos ver, deben ser incorporados y tomados en cuenta aquí muy diversos elementos). Es ciertamente común en nuestro contexto moderno, y más en razón de la influencia que sobre nosotros ejercen las visiones provenientes de la Ilustración y del marxismo, el concebir y caracterizar la dimensión de lo religioso en la vida de las sociedades humanas como una especie de “sobreañadido simbólico” o de “recubrimiento externo” cuya función consiste meramente en legitimar y conservar sus estructuras políticas de dominación interna cimentadas, por el contrario, en la naturaleza propiamente material y económica (por lo mismo, no de suyo religiosa) de nuestras interacciones sociales. Este tipo de tesis sociológica, en palabras de Marcel Gauchet, no es otra cosa que la deriva de aquella vieja idea crítica de la Ilustración que identificaba simplemente a la religión, en un gesto de flagrante reduccionismo, con la manipulación de la credulidad de los pueblos.⁸⁴ Si bien es cierto que cuando pensamos en el concepto de secularización tendemos por lo general a asociarlo, en primera instancia, con en el proceso histórico que va dotando al mundo moderno de una progresiva independencia respecto de los atavismos provenientes de sus referencias sagradas tradicionales, sería un categórico error pensar que se trata de un tránsito que se realiza y se materializa históricamente por causas o factores que son de suyo ajenos o externos a lo religioso. En pocas palabras, toda la expansión económico-material, toda la diversificación socio-cultural, toda la democratización de la vida pública y política que reconocemos como notables rasgos característicos de la circunstancia de nuestro mundo occidental contemporáneo, son, a final de cuentas, consecuencia (y no tanto causa) del desarrollo de un fenómeno estrictamente histórico-religioso al cual aludimos aquí con el término «secularización». Diciendo esto mismo incluso con mayor radicalidad, por más “ateos”, “republicanos”, “librepensadores” y “modernos” que podamos llegarnos a

⁸⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 69.

sentir en la actualidad, desde un punto de vista antropológico (siguiendo sobre todo aquí a Girard), todo esto que llamamos integralmente “cultura” en la vida humana, emerge en realidad de una lógica de estructuración social cuyo fondo inexorable es religioso, en la medida que sus referentes antropológicos profundos nos remiten siempre y necesariamente a la ritualidad y, por lo mismo, al sacrificio. Desde una perspectiva girardiana, podemos sin más afirmar que el sacrificio, el mecanismo victimario (lo veremos más adelante), constituye a su vez la gramática profunda de nuestro comportamiento político, social y económico. Aún en nuestros días, seguimos escuchando en dicho comportamiento resonancias por demás arcaicas... Aún en nuestros días, podemos encontrar en dicho comportamiento inscritas las marcas y los rastros de lo sagrado. Es entonces que, dicho por lo pronto a manera de mención (para ser desarrollada a profundidad, por supuesto, en otro momento), más que intentar en este trabajo interpretar y leer históricamente la modernidad poniendo el énfasis narrativo en cómo ella erige y funda paradigmáticamente un “nuevo orden” que cualitativamente fractura sus vínculos con el mundo religioso que la precedió, intentaremos leerla enfatizando por el contrario el modo como, en su aspiración de renovación secular de los fundamentos, termina por revolucionar y acelerar históricamente dichos mecanismos antropológicos-sacrificiales que cimientan la cultura, desestabilizándolos al grado de terminar por reproducirlos vehementemente y paradójicamente con otros medios. **El problema, en perspectiva, se encuentra quizás en la ilusión moderna de que es posible imaginar “otros fundamentos”, cuando el fundamento de la cultura termina siempre siendo uno y el mismo, a saber: el sacrificio.** La referencia de lo sagrado, tal como lo percibe Girard, está siempre relacionada con la fundación de los límites y las diferencias que estabilizan a través del sacrificio los conflictos miméticos-internos de las sociedades humanas... La desacralización del mundo, si bien conduce al establecimiento de nuevos límites, nos arroja y nos enfrenta sin embargo y en realidad, para bien y para mal, con la experiencia de lo ilimitado, con el despliegue mismo de *lo indiferenciado*. No se trata como vemos de leer históricamente nuestra Modernidad, como típicamente se hace, desde la clave de lectura de la *fundación*, sino desde la clave de lectura de la *crisis* (la primera pone el acento en la discontinuidad y la fractura, mientras que la segunda, por el contrario, lo pone en la continuidad de la historia). Es así pues que, dicho todo esto, retomemos la pregunta que hicimos al principio de este apartado, y respondamos afirmando anticipadamente aquí que no sería en lo absoluto posible comprender y justificar

históricamente el fenómeno de la secularización sin tomar en cuenta su profunda raigambre en los valores y en los elementos religiosos constitutivos del cristianismo. Nuestro propósito se centrará más adelante (en el siguiente capítulo) en apoyarnos en las principales intuiciones del pensamiento de René Girard sobre esta cuestión para esclarecer y fundamentar, discutiendo y dialogando con ellas, nuestra posición. En síntesis:

«El cristianismo ha *producido* la modernidad laica por el simple despliegue de su lógica *interna*, la secularización moderna *surgió* de la sociedad cristiana medieval. Se trata, pues, de un verdadero engendramiento, en el cual el cristianismo no parece enfrentarse más que consigo mismo, o con los efectos imprevistos de su propia lógica y de sus eventuales tensiones internas».⁸⁵

Notemos y enfatizamos pues la siguiente particularidad: *el cristianismo es la única religión que pudo engendrar un enfrentamiento consigo misma como consecuencia de la materialización y del despliegue en el mundo histórico de su propia lógica interna*. Es entonces que, como consecuencia de lo anterior, se vuelve obligado e indispensable abordar la siguiente cuestión preliminar que sin duda constituye uno de los intereses principales de este trabajo: Si nuestra hipótesis (la cual en esencia se encuentra aquí claramente en línea como vemos con las posiciones de René Girard y de Marcel Gauchet en este respecto)⁸⁶ apuesta por la idea de que es el espíritu religioso del cristianismo lo que se encuentra en la base, lo que constituye propiamente el motor, de dicho proceso histórico de secularización y de desacralización del mundo característico del desarrollo moderno de nuestra civilización, ¿cómo explicar entonces el papel de resistencia y de reacción que, como pudimos observar al hablar tanto del Protestantismo como de la Reforma Gregoriana, la Iglesia Católica ha tomado siempre frente a sus manifestaciones y expresiones a lo largo de toda su historia? No se necesita ser ningún erudito histórico francamente para darse cuenta que la Iglesia estuvo del lado de los monarquistas y no de los jacobinos ilustrados durante la Revolución Francesa, que el cardenal Roberto Belarmino dirigió los procesos inquisitoriales contra Galileo Galilei y contra Giordano Bruno, que el Concilio de Trento emprendió la batalla contra la amenaza del protestantismo en el pasaje mejor conocido históricamente como la “Contrarreforma”,

⁸⁵ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 49.

⁸⁶ Marcel Gauchet, en su célebre afirmación, caracteriza en este sentido al cristianismo como “la religión de la salida de la religión”.

que el Papa Pío X condenó y calificó al “modernismo” (a raíz de la presencia cada vez mayor que adquiriría esta corriente en la teología católica) como la herejía que conjunta y sintetiza todas las herejías, y que el Papa Paulo VI (en una referencia más contemporánea), si bien suprimió la obligatoriedad del juramento antimodernista de Pío X, condenó, como sabemos, el uso de los anticonceptivos en su encíclica *Humanae vitae* en el año de 1968, mientras el mundo celebraba con entusiasmo la llegada de la píldora y la inminente revolución moral-sexual que habría en consecuencia de desencadenar. Teniendo esto en cuenta, ¿no sería entonces una flagrante contradicción decir que el cristianismo es un motor de secularización cuando la Iglesia Católica, quien salvaguardó y propagó antes que nadie el Evangelio y el testimonio salvífico depositado en la revelación cristiana por el mundo entero, no ha hecho otra cosa por el contrario que luchar contra las inercias progresistas y revolucionarias que abren paso propiamente al derrotero secularizador de la Modernidad?⁸⁷ La actitud que muchas veces suelen tomar algunos lectores-vindicadores progresistas católicos de Girard ante esta situación, cercanos a la teología de la liberación,⁸⁸ es la de sospechar de estos gestos históricos tradicional-doctrinales de la Iglesia y así selectivamente caracterizarlos según sea conveniente como resabios o atavismos sacros y arcaicos que reaccionan aún dentro del marco de una inevitable dinámica secularizadora, inherente al espíritu y al devenir mismo del cristianismo, la cual terminará “felizmente” por vencerlos, desterrarlos y hacerlos desaparecer algún día de la mente y de la vida de la Iglesia.

En mi opinión, se trata simplemente de una lectura falaz y errada en torno a la presente cuestión, derivada en el fondo de una fuerte incompreensión en torno al significado de la misión histórico-espiritual de la Iglesia Católica. Esto por tres razones: la primera es que se comete una terrible equivocación al siquiera tratar de insinuar que existe una relación entre la forma de autoridad dogmática, siempre *tradicional*, del magisterio de la Iglesia con lo que

⁸⁷ De hecho, la fractura ideológica del todo manifiesta en el seno de la vida de la Iglesia Católica de nuestros días toma frecuentemente como referencia de dicha pugna al “Concilio Vaticano II”. Mientras las facciones progresistas ven aún como insuficientes los cambios litúrgico-doctrinales que trajo consigo el Concilio, el ala conservador-traditionalista de la Iglesia sospecha profundamente del espíritu del Vaticano II (en la medida que el pretendido “diálogo pastoral de la Iglesia con el mundo moderno” se convierte más bien aquí, para decirlo resumidamente en su percepción, en una suerte de compadrazgo perverso de la Iglesia con el siglo).

⁸⁸ Cfr. Hugo Assmann, *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, San José: DEI, 1991.

Girard entiende en un momento dado por lo sagrado arcaico; la segunda es que se vuelve muy fácil también caer en una lectura aparente y errónea de Girard donde se termine por identificar sin más (como lo hace, por ejemplo, Gianni Vattimo)⁸⁹ el “espíritu del cristianismo” con el “espíritu de la secularización”, cuando en realidad lo que debemos entender aquí es que la secularización no es propiamente su equivalente, sino que constituye más bien la *consecuencia paradójica* que se desprende inexorablemente de la inscripción del espíritu del cristianismo en la historia; y la tercera es, en clara relación con las dos anteriores, que resulta indispensable elaborar una lectura antropológico-religiosa del cristianismo que nos haga capaces de percibir históricamente, en continuidad con el incesante combate del catolicismo contra el paganismo y las herejías, esto que nosotros hemos tenido a bien llamar aquí «la permanente lucha que protagonizan en el devenir de los tiempos la Iglesia y el siglo» (al eludir esto, terminamos, sin darnos cuenta, por producir lecturas filosófico-históricas “progresistas”, más bien de corte hegeliano, sobre el cristianismo, cuando, en los términos de Girard, la única lectura que sobre esta cuestión cabe hacer aquí es en realidad de naturaleza *apocalíptica*). En general, mientras las visiones progresistas del cristianismo tienden moral y espiritualmente a reconciliar a Cristo con el mundo (con el “siglo”, con la “actualidad”), las visiones conservadoras tienden a resaltar por el contrario la irreconciliable oposición que por principio existe entre ambos términos. Así, en contraste con la *condescendencia espiritual* de un cristianismo hoy cada vez más secularizado, no resulta difícil notar cómo, del otro lado del espectro religioso-ideológico, existe una fuerte sensibilidad apocalíptica que se encuentra sobre todo y en realidad presente en las concepciones y narrativas provenientes del fundamentalismo religioso. En un momento dado, Girard afirma que es necesario arrebatar la idea de “Apocalipsis” al fundamentalismo religioso, en la medida que los fundamentalistas suelen visualizar esta escena como una suerte de guerra-venganza que Dios toma al final de los tiempos en contra de los hombres en razón de su impiedad extendida y manifiesta. En la impresión de Girard, se trata de una visión que posee aún fuertes y claros atavismos sacralizantes, en la medida que inevitablemente se recurre aquí a la imagen mítica de la violencia y de la retribución divinas. El Apocalipsis, en su opinión, correspondería más bien al escenario en donde más que tratarse de “la guerra de Dios contra los hombres” nos las vemos en realidad con *la guerra irrestricta de los hombres contra ellos mismos, en el fin*

⁸⁹ Cfr. René Girard, Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*, Barcelona: Paidós, 2011.

de los tiempos, a causa de su culpable olvido de Dios. Lo que nuestro autor estaría finalmente diciéndonos en síntesis es que en la imagen cristiana del mundo, más que ser aquí Dios quien excluye y sacrifica a los hombres, somos por el contrario nosotros los hombres quienes excluimos y sacrificamos a Dios, tal como lo hicimos con Cristo en la Cruz. Sin embargo, a pesar de esta clara y por demás evidente reserva de perspectiva, Girard, siendo el pensador apocalíptico que es, nos hace percibir el papel ineluctable que las denuncias del fundamentalismo religioso desempeñan frente al despliegue expansivo e irreversible del secularismo contemporáneo en nuestro mundo:

«En América, como en otras partes, el fundamentalismo resulta de la ruptura de un compromiso secular entre lo religioso y el humanismo antirreligioso. De esa ruptura, es el humanismo antirreligioso el responsable. Abraza doctrinas que comienzan por el aborto, que se siguen por las manipulaciones genéticas y que abocarán mañana, sin duda, a formas de eutanasia perfectamente aceptadas. En algunas decenas de años, más o menos, se habrá transformado al hombre en una repugnante maquinita para gozar, liberada del dolor e incluso de la muerte, es decir, de todo lo que estimula a los hombres, paradójicamente, a aspirar a aquello que sea noblemente humano, y no solamente a la trascendencia religiosa (...) Los fundamentalistas defienden a menudo tesis que deploro, pero un resto de salud espiritual les hace presentir el horrible campo de concentración bien acolchado y mullido que las burocracias condescendientes nos preparan, y su rebelión me parece más respetable que nuestra somnolencia. En una época en la que todo mundo alardea de disidencia y marginalidad, dando muestras de una docilidad mimética pasmosa, los fundamentalistas son auténticos disidentes».⁹⁰

⁹⁰ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid: Encuentro, 1996, p. 131.

Capítulo 2: *EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN ENTRE «CRISTIANISMO» Y «SECULARIZACIÓN» A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD*

2.1 Los dos conceptos ejes del pensamiento girardiano: «mímesis» y «sacrificio»

La obra de René Girard nos permite identificar una trayectoria intelectual que de suyo comienza en la teoría literaria (donde la hipótesis del deseo mimético, en su primer libro publicado a inicios de la década de los sesenta *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*,⁹¹ da cuenta de las dinámicas geométricas, modelar-imitativas e interindividuales que operan en la gestación de las rivalidades competitivas dentro del comportamiento de los personajes de los grandes novelistas). La envidia, las pasiones amorosas, los celos, las disputas por el poder, entre otros temas que encontramos frecuentemente articulando la trama de las obras clásicas de la literatura son ahora para su comprensión integral referidos en su conjunto a la esencial problemática del mimetismo... La conclusión principal de este análisis: *el ser humano no tiene ningún deseo propio, los hombres son ajenos a sus deseos*. La emergencia del deseo en el sujeto (al mismo tiempo que el vaivén de sus intensidades, a la vez que las trampas, los tropiezos y las exasperaciones que encuentra a su paso) es siempre producto y resultado de su interacción con los otros: el otro, en resumen, es siempre el modelo de mi deseo... El mimetismo del deseo no consiste simplemente en desear el deseo del otro, sino que más bien, para ser más precisos, significa que deseamos *según* el deseo del otro:

«The reference to mimetic desire is in fact already present in Shakespeare. Mimetic desire in Shakespeare is exactly the same as it is today. He talks about ‘suggested desire’ in the *Rape of Lucrece*, and he has phrases like ‘love by another’s eyes’. *Suggested desire* is the sharpest understanding of mimetic desire one can find in literature».⁹²

⁹¹ Cfr. René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona: Anagrama, 1985.

⁹² René Girard, *Evolution and conversion*, New York: Continuum, 2007, p. 239. En seguida, Girard continúa diciendo: «[The term “suggested desire”] is more passive though, and I don’t think I want to use it myself, because to say ‘suggested’ is equivalent to suppressing free will. It is like being possessed, not to be responsible of one’s own actions. Regarding the emergence of modern individual, I should say that it is important not to completely dismiss this as being an illusion of mimetic desire. This is a very important point. Undoubtedly, from the perspective of mimetic mechanism, which is also a Christian perspective, there is a real individual. This is the one who goes against the crowd for reasons that aren’t rooted in the negative aspects of mimetic desire». Así pues, el problema de cómo hacer lugar, dentro del escenario antropológico del mimetismo descrito por nuestro autor (escenario en el que ineludiblemente se encuentra inmersa nuestra condición humana), al tema de la libertad y la responsabilidad del individuo no es sin duda un asunto sencillo. Podría fácilmente afirmar,

La rivalidad mimética es resultado del proceso a través del cual los modelos que imitamos se convierten paradójicamente en obstáculos para la realización de nuestras aspiraciones. Así, la denominada “mentira romántica” se encuentra en la por demás equivocada idea (moderna, por excelencia) de pensar e imaginar que el sujeto es dueño y señor de sus deseos, en otras palabras, que existe algo así como la “autonomía o la propiedad del deseo”. Ya sea consciente o inconscientemente, la realidad es que a final de cuentas no somos otra cosa que permanentes imitadores.

Lo planteado por Girard en este primer momento de su desarrollo intelectual desembocará después en la elaboración de una teoría antropológica de la religión, lo sagrado y los orígenes de la cultura (sobre todo a partir de su gran obra *La violencia y lo sagrado* publicada en 1972)⁹³. Girard piensa que la naturaleza antropológica del conflicto, la competencia y la rivalidad humana es esencialmente mimética (sobre todo en lo que concierne, como ya dijimos, al papel que la imitación y la reciprocidad juegan en la génesis del deseo de apropiación humano). Debemos por ende comprender la «cultura» (esto es, la dimensión simbólica e institucional de nuestras interacciones sociales) como una suerte de respuesta evolutiva y socio-adaptativa que surge de la necesidad sistémica de contrarrestar los peligros catastróficos y desintegradores que la competencia y el contagio de las rivalidades miméticas representan para la supervivencia colectiva de nuestra especie. La cultura, para Girard, tiene así un origen religioso; en tanto que la única vía que los homo-sapiens fueron capaces de seguir y poner a funcionar para diferir y canalizar la amenaza sistémicamente autodestructiva de las escaladas miméticas de la violencia interna es el *sacrificio*. Hay siempre una suerte de *inconciencia* o *ilusión persecutoria* que resulta más que fundamental señalar aquí en lo relativo a la dinámica social de producción de chivos expiatorios, de víctimas sacrificiales, parafraseando a Girard: *para que un chivo expiatorio funcione como tal no debe saberse que se trata en realidad de un chivo expiatorio*. Esto, en palabras más simples, significa que

como vemos a Girard intuir aquí de modo pertinente, que la teoría mimética funciona como una representación antropológica que termina por negar la agencia ético-moral del ser humano. En respuesta, Girard, como vislumbramos en este breve comentario, hablará de una falsa y de una auténtica individualidad, estando relacionada esta última con cómo el ser humano, imitando a Cristo, es sin embargo capaz de resistir (al precio incluso de su propia vida) ante la presión colectico-persecutoria de la multitud.

⁹³ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005.

cuando en un momento dado nos volvemos conscientes de que alguien está siendo tomado como chivo expiatorio para resolver una determinada tensión o problemática político-social, ya no puede seguir cumpliendo colectivamente con la misma efectividad su función de chivo expiatorio. El sacrificio constituye así, en la visión de Girard, el origen antropológico de las instituciones, de la ritualidad, del mito, de nuestro lenguaje simbólico. Los orígenes de la cultura, el enigma de aquello que en antropología suele ser denominado como el “proceso de hominización” (es decir, el paso evolutivo, longitudinal y paulatino que nos llevó de la animalidad a la humanidad hace cientos de miles de años) encuentra su explicación misma en la relación que, a través del sacrificio, puede trazarse entre la violencia y lo sagrado. A partir de la posterior publicación de su obra más importante *Cosas ocultas desde de la fundación del mundo* de 1978,⁹⁴ Girard revela por primera vez el secreto que durante casi dos décadas estuvo guardando y desarrollando teóricamente, a saber: que los relatos mitológicos contrastan categóricamente con los relatos bíblicos en lo que respecta a su interpretación, valoración y posicionamiento frente al fenómeno culturalmente estructurante del sacrificio. El mito encuentra así, de pronto, en su integridad, un referente antropológico. En términos girardianos, el mito prototípicamente no es otra cosa que la narración del linchamiento colectivo de una víctima que es construida y valorada en retrospectiva desde la perspectiva de los perseguidores. Tanto en los relatos míticos como en los bíblicos nos es posible rastrear con facilidad la operación estabilizadora de este mecanismo persecutorio-sacrificial. La diferencia yace en el hecho contundente de que mientras en los mitos antiguos y arcaicos la víctima es siempre culpable y responsable de la crisis comunitaria que de este modo justifica su inmolación, en la Biblia, por el contrario, se intenta a todas luces reivindicar la inocencia de la víctimas que cobra dicho proceso colectivo-victimario. Los Evangelios, a través de la Pasión de Jesucristo, constituyen, por lo tanto, la consumación de esta secuencia bíblica... Revelan por entero la verdad última del chivo expiatorio, capaz de denunciar así la mentira inherente a la lógica sacrificial que anida en el fundamento mismo de la cultura.

⁹⁴ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982.

2.2 La naturaleza mimética del deseo y de las rivalidades humanas

Todas las capacidades humanas de aprendizaje tienen en su base a la imitación. Lo decisivo de esta afirmación reside en lo siguiente: a diferencia de los animales que en muchos casos son sólo capaces de estimular con su comportamiento a otros miembros de su misma especie para hacer lo mismo que ellos hacen (es decir, a manera de un estímulo sobre el congénere que facilita desde fuera el desarrollo de una capacidad ya antes adquirida por naturaleza, ya antes proporcionada por la genética y el instinto), los seres humanos, en cambio, son particular y verdaderamente capaces de aprender comportamientos enteramente *nuevos*, que de ninguna manera poseían antes, a través de la imitación de otros seres humanos.⁹⁵ Esto significa que aunque existan de manera rudimentaria e incipiente elementos miméticos en la conducta animal, somos de toda la naturaleza únicamente los seres humanos quienes poseemos propiamente la *facultad de imitar*. El desarrollo evolutivo de esta capacidad, que contiene por demás importantes ventajas adaptativas, se encuentra íntimamente relacionada con el crecimiento del tamaño del cerebro en la línea de los homínidos:

«Imitation provides us with a possible answer to the question of what happened 2.5 million years ago that made it possible for the *Homo*-lineage to develop such an enormous brain. Since imitation is what seems to distinguish humans from the other animals, we may put forward the hypothesis that what happened at that moment, was that, by some genetic change, some hominins acquired the ability to imitate. Being able to imitate provides an individual with a huge survival advantage. For, when somebody else has, by trial and error, bumped into some useful trick, you can also acquire it without having to go through a long and difficult period of trial and error yourself (...) Yet since becoming a better imitator implies survival advantage, *once a species crosses the threshold of imitation*, as we have just mentioned above, *a selective pressure comes into being for becoming a better imitator and thus, since more intelligence implies better imitation skills, for more intelligence, for a bigger brain*».⁹⁶

Cabe decir entonces que la imitación constituye en nuestra especie el fundamento del aprendizaje y de la adquisición social de comportamientos. Por lo tanto, en síntesis, no se trata de un conducta o de una capacidad aprendida, sino de la condición de posibilidad de

⁹⁵ En esto se fundamenta, según Depoortere, la diferencia entre la imitación humana y el “social learning” animal.

⁹⁶ Frederiek Depoortere, *Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, New York: T&T Clark, 2008, p. 74-75.

todo aprendizaje humano. En la naturaleza viva existen dos modos o vías de transmisión hereditaria: los genes y la cultura. La cultura, entre otras cosas, es un depósito de creencias, valores, significados y comportamientos (heredados de generación en generación)... Depósito simbólico a través del cual se forja y se moldea socialmente la vida humana en su integridad. El medio de transmisión de la información cultural es claramente el lenguaje, pero la facultad que posibilita en el fondo la adquisición y la reproducción del mismo es en esencia la imitación. En pocas palabras: no es porque adquirimos un lenguaje que nos volvemos capaces de imitar, sino porque podemos imitar que nos volvemos capaces de adquirir un lenguaje (basta sólo para probar esto con ver la forma como un niño pequeño comienza a hablar imitando a sus padres). Sin esta sofisticada facultad mimética hubiera sido sencillamente imposible para el hombre producir cultura e inscribir su vida dentro de dicha dimensión lingüístico-simbólica, en breve: la condición que moviliza la transmisión cultural es la mimesis (pues ella, entre otras cosas, precede evolutivamente la aparición misma del lenguaje simbólico y de la cultura en la vida humana).

Podría muy bien afirmarse, en este sentido, lo siguiente: la mimesis es el motor de la sociabilidad en la medida que constituye el núcleo productivo de las dinámicas de interacción y de interrelación humanas. El problema que se encuentra en el centro del pensamiento de René Girard al momento de poner este categórico énfasis teórico en la imitación refiere sin más a aquél tema central que en antropología es denominado el *proceso de hominización*, a saber: la cuestión de cómo es que se produjo este misterioso tránsito evolutivo que nos hizo pasar de la animalidad a la humanidad hace algunos millones de años. La explicación que Girard nos ofrece para dar integralmente cuenta de dicho proceso se fundamenta, sin duda, en las dos categorías ejes de su antropología (como hemos ya indicado: la “mimesis” y el “sacrificio”). Así pues, la particular realidad de la imitación en nuestra especie propició, en contraste con la vida animal, una transformación radical en lo que concierne a la relación de los seres humanos con su entorno. Aparece así pues la importante distinción girardiana entre *instinto* (apetito) y *deseo*:

«The real question is: what is desire? The modern world is arch-individualistic. It wants desire to be strictly individual, unique. In other words, the attachment to the object of desire is, in a way, predetermined. If desire is only mine, I will always desire the same things. If

desire is so fixed, it means there isn't much difference between desire and instincts [but this is not true]. In order to have *mobility* of desire – in relation to both appetites and instincts from one side and the social milieu from the other – the relevant difference is *imitation*, that is, the presence of the *model* or models, since everybody has one or more. Only mimetic desire can be *free*, can be *genuine* desire, human desire, because it *must* choose a model more than an object itself. Mimetic desire is what makes us human, what makes possible for us the breakout from routinely animalistic appetites, and construct our own, albeit inevitably unstable, identities. It is this very mobility of desire, its mimetic nature, and this very instability of our identities, that makes us capable of *adaptation*, that gives the possibility to learn and *evolve* (...) Let me draw a fundamental distinction: an appetite doesn't imply imitation. When someone is being choked, there is a great appetite for breathing and there isn't imitation in it because breathing is physiological. One doesn't imitate anyone when one walks for miles in a desert in order to find some water. Nonetheless, in our modern world, it is different because there are social and cultural models of fashionable eating and drinking, and any form of appetite is *mediated* by behavioral models, and, paradoxically, the more we do it, the more we think we are exercising 'personal', individual preferences which are only our own... The more cruel and wild a society is, the more violence is rooted in pure need. One must never exclude the possibility of violence that has nothing to do with mimetic desire but simply with scarcity. However, even at the level of basic needs, when rivalry begins and is related to an object, any kind of object, there's no doubt that it will soon become impregnated with mimesis. In these cases, there is always some social mediation at play».⁹⁷

Desarrollemos, pues, algunos de los elementos que aparecen presentes aquí en esta cita de Girard. En primer lugar, debemos muy bien comprender que los seres humanos poseemos efectivamente instintos y apetitos, y que éstos se encuentran predeterminados en nosotros por naturaleza (de la misma manera que ocurre con los animales). Podríamos decir, en este sentido, que los instintos refieren en general al aprendizaje entero para la supervivencia que una especie ha adquirido a lo largo de su evolución gracias a la selección natural. Dicho aprendizaje se transmite de generación en generación por medio de los genes. Asimismo, las capacidades instintivas nos permiten establecer un modo específico de relación con el entorno. En este modo de relación, según Girard, nos es posible percibir la forma como los instintos y los apetitos poseen *objetos prefijados*. En términos sencillos, la relación de la sed con el agua, del hambre con el alimento, de la respiración con el aire, del sexo con la reproducción es una relación objetiva y directa que pone de manifiesto la manera como nuestro organismo se encuentra preconfigurado y predispuesto naturalmente para la supervivencia. Sin embargo, el por demás relevante papel que la realidad de la imitación desempeña en la consitución sociobiológica de nuestra especie es capaz de influir incluso sobre el ser de nuestras mismas inclinaciones naturales. ¿Qué pretendo decir con esto? Sus

⁹⁷ René Girard, *Evolution and conversion*, New York: Continuum, 2007, p. 58/74.

hiperdesarrolladas capacidades imitativas sitúan al *homo sapiens* en una particular circunstancia de interacción e interdependencia social cualitativamente más intensa y decisiva para su existencia, la cual, como hemos dicho, no tiene parangón alguno dentro de la naturaleza animal. Esta condición modifica de manera categórica la experiencia misma del hombre, puesto que no es sólo su comportamiento, sino que incluso sus inclinaciones y necesidades naturales más básicas y fundamentales se encontrarán con la presencia y, sobre todo, con la influencia de los otros en todo momento. Esta particular coyuntura da lugar a la emergencia del *deseo*, y, en esa misma medida, a la inserción del ser humano en una dimensión que trasciende su misma relación con el entorno, pues se encuentra ahora inscrito dentro de la esfera que propiamente llamamos *mundo*.

La dimensión del deseo (exclusivamente humana) es por definición *mimética* en tanto que las cosas atraén a nuestro deseo ya no simplemente por ellas mismas, sino fundamentalmente por la mirada que percibimos otros les dirigen, es decir: por el valor que adquieren las cosas en la medida que otros las desean. Esto no significa necesariamente negar la realidad apetecible y objetiva de las cosas, sino mostrar que incluso nuestros apetitos más básicos, biológicos y naturales se topan irremediabilmente con la *mediación* del otro, con la presencia de *modelos*. El funcionamiento natural del deseo mimético se juega, en este sentido, en el contexto de la relación *modelo-imitador*. Dicha relación se caracteriza por dar lugar a una *dinámica traingular* donde la presencia del modelo media e intensifica necesariamente el deseo del sujeto por el objeto, esto es: yo deseo un determinado objeto en la medida que percibo a mi modelo deseándolo, me aproximo a él en la medida que el otro se aproxima también, siendo de tal suerte que mi deseo por dicho objeto proviene ya no sólo del objeto mismo, sino fundamentalmente de la imitación del otro que modela en un momento dado mi deseo. Una ilustración por demás elocuente de esto que René Girard llama “triángulo mimético” la encontramos claramente en el funcionamiento de la publicidad: el consumidor quiere comprar esos zapatos para jugar fútbol, más que por sus atributos objetivos, porque son específicamente los que usa y promociona, por ejemplo, alguna estrella del deporte como Lionel Messi. Así pues, la cuestión, como veremos más adelante, recae, más que en el mero hecho de poseer dicho objeto, en el asunto que tiene que ver con el *deseo de ser como mi modelo* cuando poseo el mismo objeto que éste posee. Por ende, percibimos la relevancia de

la concepción girardiana en torno a la cuestión del deseo en el hecho de que (a la hora de preguntarnos por su origen) el énfasis no se encuentra puesto en el objeto (deseado) o en el sujeto (que lo desea) sino en el otro (que lo hace deseable), esto es: en el *tercero*. Es así que, dentro de nuestra condición humana, siendo la mirada de nuestro modelo aquello que dota de valor y sentido al objeto que deseamos, nos enfrentamos, en consecuencia, a una circunstancia especial y paradójica: 1) por un lado, la naturaleza humana, gracias a esta excepcional facultad de imitación, da lugar a un *querer liberado, a una voluntad libre...* El *homo-miméticus* no se encuentra ya más determinado por los objetos prefijados del instinto animal, ya que el deseo, por el contrario, es absolutamente *móvil* en esta nueva circunstancia, pues los bienes y los objetos a los que se dirige nuestra voluntad pueden variar y cambiar tanto como los modelos sobre los cuales puede llegar a posarse en un momento dado nuestro deseo. 2) Por el otro lado, la realidad de la imitación en la vida humana es lo que finalmente puede llevarnos a explicar la raíz y la naturaleza de la rivalidad, del conflicto y de la violencia en nuestra especie (siendo esta sin duda la gran intuición antropológica girardiana en torno al problema de la mimesis). La descripción de esta condición nos ocupará mucho tiempo a continuación, mas por el momento sólo me interesa anticipar lo siguiente: si bien la facultad humana de imitación nos libera de los objetos prefijados del instinto, también puede ocurrir, por el contrario, que la rivalidad mimética, la “mala reciprocidad” (como también la llama Girard), pueda conducirnos a enquistar e inmovilizar nuestra mirada sobre el objeto que inicialmente da razón a la disputa que sostenemos con nuestro modelo. Sin duda el conflicto puede comenzar en el objeto, sin embargo, lo cierto es que no descansa en él mismo el motivo de dicho enquistamiento y escalamiento mimético, pues, como dice Girard: *la rivalidad no emerge de la fortuita convergencia de dos deseos sobre un mismo objeto, sino del sujeto que desea ese objeto porque su rival lo desea también*. En pocas palabras, no es el valor del objeto el que eleva la competencia entre los rivales, sino por el contrario la competencia entre los rivales la que eleva el valor del objeto. Es entonces que la mimesis, así como por un lado nos libera de los instintos, puede asimismo, por el otro lado, engendrar en nosotros deseos por cosas que sin más nos *esclavizan* a la rivalidad (volviendo de este modo al objeto de la disputa una suerte de pretexto, el cual, sin embargo, a causa del efecto alucinatorio que sobre él ejerce el paroxismo mimético en el que se enfrascan los antagonistas, puede muy bien terminar por investirse en apariencia de un valor hiperbólico, del mismo modo como para el Quijote, nos

explica Girard, la corriente e insignificante vasija de barbero se entrega a su mirada como un valioso “yelmo de mambrino”). Comencemos pues a abordar la cuestión con mayor detalle.

Antes que nada, debemos entender que frente a la realidad de la mimesis podemos hacer siempre una valoración doble. Como hemos visto, la imitación en la vida humana es buena por naturaleza: permite al hombre desarrollar, adquirir y heredar múltiples y diversas conductas y capacidades; potencia el aprendizaje y los comportamientos cooperativos en nuestra especie, estimulando, por lo tanto, la posibilidad de crear, preservar y expandir la vida en comunidad. Sin embargo, toda disposición o facultad buena en esencia puede también malograrse, desviarse, degradarse o degenerarse, y esto es exactamente lo que ocurre a su vez con la mimesis, pues encontramos aquí también, según nos explica Girard, el origen de la gran mayoría de nuestros males. ¿A qué vamos con esto?

Cuando buscamos describir la circunstancia en la que a los seres humanos nos coloca la realidad de la mimesis observamos en general que la relación que establecemos con los objetos se encuentra mediada y moldeada, en último término, por la relación que tiene lugar entre los sujetos. La mimesis nos hace ver, de este modo, que sólo podremos llegar a comprender en un momento dado lo que sea el objeto y el sujeto bajo el prisma de aquello que Girard tiene a bien denominar la dimensión de la *interindividualidad*. Es importante recordar que el problema de la intersubjetividad (que se vincula con la afirmación de que la relación sujeto-objeto es en realidad y en el fondo una relación entre sujetos) es un asunto que nos remonta inexorablemente a la filosofía hegeliana y, en particular, a la cuestión del *reconocimiento*. Tomemos ahora las palabras de Girard para de este modo precisar y ubicar mejor en dónde se encuentra la afinidad que nuestro autor guarda con el pensamiento de Hegel (a la vez que para ilustrar con toda claridad en dónde se encuentra su fuerte divergencia teórica en lo que concierne a sus respectivas visiones sobre la naturaleza del deseo):

«Por este motivo, en el momento de *Mentira romántica y verdad novelesca*, el año de 1961 (...), mucho se dijo que el deseo mimético no era, a su vez, más que una nueva versión del deseo de reconocimiento en Hegel: esto puede sugerir que mis análisis eran obsoletos, que remitían a debates perimidos. Desde luego, yo protestaba como demonio en ese entonces. Pero no puede negarse que allí está aún el horizonte hegeliano (...) Yo señalaba, como Hegel, que deseamos menos las cosas que la mirada dirigida por los otros a ellas: era cuestión de un *desear el deseo ajeno*, en cierto modo (...) No podría decir siquiera cuál fue la influencia de

Hegel sobre mis formulaciones (...) También está presente lo que Hegel denomina “mal absoluto”, ese deseo que ve sucederse indefinidamente sus objetos, unos tras otros, deseo insaciable que siempre supone la presencia del otro, ese similar junto a mí: la “conciencia desdichada” (...) Entonces yo tenía afinidades con esa filosofía, es innegable. Sin embargo, nuestros análisis divergen en un punto fundamental. Ese *deseo el deseo ajeno* tiene poco que ver con el deseo mimético, que es *deseo lo que el otro posee*: puede ser un objeto, un animal, un hombre o una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales. Si no me atrevía a defenderme de modo simple y eficaz se debía a que en el ambiente de la época yo era demasiado concreto, de modo que no lograba no decepcionar: sentía cierta vergüenza por mi prosaísmo. No me atrevía a decir que los hombres se oponían en relación con objetos *reales*. Es ese *deseo de apropiación*, tanto más que de reconocimiento, lo que muy pronto degenera en lo que denomino *deseo metafísico*, en cuyo caso el sujeto procura *apropiarse del ser* de su modelo. Entonces quiero “ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto”. ¿Cómo sucede eso? De manera más concreta y más violenta que el “deseo de reconocimiento”. Deseo ese objeto no espontáneamente, sino porque otro a mi lado lo desea. Por tanto me aproximo a ese objeto al mismo tiempo que mi mediador se acerca a mí. Se vuelve entonces mi modelo, en medida tal que termino por olvidar completamente el objeto que creía desear desde el comienzo. Como toda acción es recíproca, mi rival vive el mismo drama: me ve desear un objeto que le es cercano; se entrega a desear nuevamente ese objeto, que la ausencia de rival le había hecho olvidar; me encuentra en camino hacia ese objeto, cuando también lo encuentro en la misma senda. Ése es el estadio de lo que denomino “mediación doble” [double-bind], en que cada uno de los dos rivales se vuelve un *modelo-obstáculo* para el otro. La rivalidad se vuelve gemelar y los rivales se parecen cada vez más. Uno de los dos puede lograr imponerse y recuperar su ilusión de autonomía; el otro se humillará entonces ante él, en medida tal que sacralice a su adversario. Esa atracción-repulsión está en la base de todas las patologías del resentimiento: la adoración del modelo-obstáculo, el deseo mimético que tengo por su ser mismo, pueden llevarme al asesinato. Ese modelo, al que adoro y ante el cual me humillo, en la esperanza de poder apropiarme de su supuesto poderío, volvió a tornarse un extraño insoportable, y hace falta que lo suprima». ⁹⁸

Nos encontramos aquí entonces con una diferencia fundamental entre ambos pensadores. En los términos de Girard, el deseo mimético se manifiesta fundamentalmente como *deseo de apropiación* y no precisamente, por ende, como aquello que Hegel en un momento dado denominaba “deseo de reconocimiento”. La divergencia es sutil, pero, en última instancia, decisiva, pues no es lo mismo hablar del deseo de reconocimiento, que consiste en *deseo el deseo del otro*, que del deseo mimético, el cual consiste propiamente en *deseo según el deseo del otro*. Desarrollemos esto con más detalle para tratar de comprender aquí a lo que se refiere la idea de “apropiación” en los términos de Girard. En la medida que la naturaleza del deseo es mimética, sucede en el hombre que *todo deseo es*, en realidad y en el fondo, *deseo de ser*. En la visión girardiana, el ser humano encarna esa criatura que se caracteriza, por sobre todo lo demás, por su *falta de ser*, es decir, por esa permanente e irremediable búsqueda de ser

⁹⁸ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010, p. 60-62.

que compone el sentido de su trayecto vital y existencial. Este ser del que carece, del que se percibe a sí mismo careciendo, corresponde justamente a aquello que el sujeto en sus anhelos cree divisar y encontrar siempre presente en los modelos que imita, en otras palabras: la razón de dicha falta de ser subyace, como dijimos, en la circunstancia interindividual y mimética en la que la vida humana se encuentra inexorablemente inscrita. Desde luego, las disputas y los conflictos humanos pueden muy bien comenzar por razón de los objetos, a causa de la necesidad de poseer el objeto que mi modelo o mi rival poseen, sin embargo, la realidad de la imitación hace que la disputa trascienda fácilmente la mera dimensión objetual de la apropiación, pues el deseo mimético se dirige a algo más sofisticado, en la medida que tiene que ver de suyo con la apropiación del ser de mi modelo, en otras palabras: *me dirijo y me aproximo al objeto porque busco en última instancia apropiarme de eso que mi modelo es en el momento en el que posee el objeto en cuestión*. No es muy difícil percibir en nuestra vida cotidiana el modo como la posesión de ciertos bienes (ya sean materiales, ya sean capacidades o cualidades espirituales) invisten ante los ojos ajenos a quien los porta, digámsolo así, de una “plenitud de ser”. En este sentido, la dirección última del deseo mimético no se encuentra tanto, para decirlo con un ejemplo sencillo, en tocar en el piano ese preludio de Chopin como Martha Argerich, sino en ser algo así como lo que Martha Argerich es a la hora de tocar de esa forma ese preludio de Chopin. Dicha dirección última del deseo mimético es lo que Girard tiene a bien llamar *deseo metafísico*, pues apunta más allá de lo material y lo concreto. Sucede así que, en esta circunstancia, el objeto del deseo termina al final por ocupar un lugar secundario, pues éste, en última instancia, sólo constituye el medio que en un momento dado el sujeto anhela para alcanzar el ser del modelo: el deseo mimético apunta pues, como ya dijimos, al ser del otro-mediador. En pocas palabras, afirmamos que el deseo es imitativo porque lo propio del deseo se encuentra siempre en el deseo de ser otro.

Esta dirección metafísica del deseo, presente en todo momento en la por demás común y cotidiana aspiración humana de “ser como son los otros”, ya sea por motivos de afecto o admiración, desempeña sin lugar a dudas un papel por demás positivo en la vida de los hombres. Es evidente que no podríamos imaginar el crecimiento y el desarrollo de los individuos, en términos personales o profesionales, sin este motor que en nuestras vidas

representa la voluntad y el deseo de ser. El mimetismo nos ayuda a comprender con claridad el papel esencial y necesario que desempeñan los otros en la gestación e inspiración de este tipo de anhelo en nuestra humana existencia. Sin embargo, como anticipamos hace un momento, esta aspiración de ser, que emerge en nosotros por razón de nuestra singular naturaleza imitativa, puede con facilidad degradarse y desvirtuarse al grado de encarnar a la vez la fuente misma de la mayoría de nuestras desgracias y nuestros males como especie. ¿Cómo es pues que ocurre esto? El principio es sencillo, al mismo tiempo que sus manifestaciones y expresiones concretas se tornan sofisticadas y complejas. Lo que ocurre, en síntesis, es que el mimetismo puede propiciar con facilidad que *mi modelo se convierta en un obstáculo para la realización de mi deseo*. Esta es, hablando propiamente, la dinámica mimética de gestación de la rivalidad. Cuando la querrela gira en torno a un objeto concreto que es en principio posesión de mi rival, podemos sin problemas percatarnos del modo como el deseo de apropiación puede llegar a transformarse a la postre en deseo de eliminar de nuestras miras a dicho contrincante. Mas cuando el deseo de suyo trasciende el nivel de los objetos y se posa como tal sobre el ser de mi rival, la intensidad del conflicto tiende a volverse mucho mayor, pues las pasiones miméticas se exacerbaban aquí en la medida que la simple y mera existencia del otro consigue exponer y exhibir la insoportable falta y carencia de ser que irremediablemente percibo existiendo dentro de mí. Es por esto que dicha dimensión metafísica del deseo, cuando es efectivamente preñada por el conflicto, puede sin más conducirnos al asesinato. Queda, por lo tanto, más que clara la razón por la que el sentimiento de la *envidia* juega un papel tan preponderante en los análisis literarios que realiza Girard sobre las obras de los grandes novelistas y dramaturgos de la historia de nuestra cultura. La envidia devela ciertamente la lógica misma del mimetismo violento, de la reciprocidad envenenada. La distancia entre la buena y la mala reciprocidad puede ser tan grande o tan pequeña como la diferencia que existe entre *querer ser como el otro* y *querer ser el otro*. Es por esto, que todo está en el fondo vinculado, en los términos de Girard, con la paradójica situación a la que nos arroja la realidad de la *semejanza* en la vida humana:

«Dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente. Cualquier *mímesis* referida al deseo desemboca automáticamente en conflicto. Los hombres son siempre parcialmente ciegos a esta causa de la rivalidad. Lo *mismo*, lo *semejante*, evoca una idea de armonía en las relaciones humanas: tenemos los mismos gustos, nos gustan las mismas cosas,

estamos hechos para entendernos. ¿Qué ocurriría si tenemos realmente los mismos deseos? Sólo unos pocos grandes escritores se han interesado en este tipo de rivalidad».⁹⁹

La bendición (al mismo tiempo que la tragedia) de nuestra humana condición radica en el hecho de que el mimetismo no hace otra cosa que volver a los hombres, a través de sus efectos, cada vez más semejantes entre sí. Así pues, como bien indica Girard en la cita anterior, solemos tener la impresión común y corriente de que ser más parecidos y semejantes nos conduce necesariamente por una senda de armonía, felicidad y unidad, pues pensamos que quienes se parecen terminan por identificarse y entenderse mejor en consecuencia. Dicha impresión sobre la naturaleza del mimetismo es sólo parcialmente cierta, pues existen en verdad aquí dos caras en esta moneda. Si queremos ver pues su peligroso reverso, debemos afrontar directamente la pregunta que nos hace Girard: “¿Qué ocurre cuando los seres humanos tenemos los mismos deseos?”. Desear las mismas cosas que los demás (la semejanza de nuestros deseos) puede llevarnos a dos escenarios opuestos en nuestra interrelación con los otros, a dos manifestaciones distintas de la reciprocidad, a saber: puede conducirnos hacia la *colaboración* o bien, por el contrario, hacia la *competencia*. Todos entendemos, por ejemplo, el modo como formar parte del mismo equipo nos hace compartir los mismos deseos y objetivos y, en ese sentido, nos estimula a actuar colaborativamente en la misma dirección. Empero, esta semejanza de deseos puede a la vez perfectamente viciarse o envenenarse, hasta el extremo de transformar el inicial escenario de colaboración en un escenario de competencia interna. Supongamos que somos dos delanteros jugando en el mismo equipo de fútbol y ambos buscamos anotar un gol para el equipo. Es perfectamente claro cómo el anhelo de meter un gol puede llevarnos a ambos a colaborar para lograrlo, pero también es igual de cierto que el hecho de *tener ese mismo deseo de anotar* puede hacer que los dos delanteros rivalicen en la búsqueda del gol (por el personal afán, por supuesto, de sobresalir dentro del equipo), y terminen por no ayudarse durante el partido. Más allá de la cuestión de cómo la colaboración para hacerse efectiva requiere necesariamente de un cierto elemento de renuncia en los participantes, queda clara para nosotros la manera como el deseo de apropiación, el desear obtener lo mismo que el otro posee o puede poseer, se encuentra en la base de todas las dinámicas de rivalidad y competencia humanas.

⁹⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 153.

Esta paradójica y problemática circunstancia a la que nos arroja la semejanza, por supuesto, tiene lugar tanto en el nivel del desear como en el nivel del ser. En pocas palabras, el ser diferentes, el desevolvernos en distintas actividades, el tener identidades diversas, nos hace de alguna manera mantenernos naturalmente a distancia los unos de los otros. Si poseemos características muy distintas, no estaremos en consecuanecia rivalizando por el afán de destacar frente al otro, no estaremos volcados *sobre el interés de luchar y competir con mi prójimo para ocupar el mismo lugar en el ser*. En síntesis, ser demasiado semejantes y parecidos, como suele ocurrir de manera natural en las relaciones familiares (no es casualidad que los temas familiares, tanto en la literatura como en la vida real, sirvan con tanta frecuencia de contexto a las tragedias), puede hacer, sin duda, que nos identifiquemos y nos amemos con intensidad. Sin embargo, entre más aumenta dicha identificación amorosa, aumenta también la posibilidad de su reverso peligroso, es decir: la intensidad con la que el conflicto, el odio y las pasiones destructivas pueden llegar a manifestarse a la inversa entre los semejantes si las cosas, de pronto, comienzan a ir mal. La condición por demás trágica y peligrosa de la reciprocidad mimética se pone por completo de manifiesto en el siguiente comentario de Girard:

«Lo que define el conflicto humano no es la pérdida de reciprocidad sino el desplazamiento imperceptible en un primer momento, después cada vez más rápido, de la buena a la mala reciprocidad. Este desplazamiento apenas se aprecia, pero la menor negligencia, el menor olvido puede perturbar de manera perdurable nuestras relaciones. El movimiento en sentido inverso, de la mala a la buena reciprocidad, exige, por el contrario, mucha atención y abnegación. No siempre es posible».¹⁰⁰

En resumen, la tragedia de la reciprocidad en esta vida humana nuestra yace en el hecho de que es mucho más fácil que suceda algo, por pequeño, diminuto y accidental que sea, que haga que las “cosas que van bien” (que nuestro interactuar recíproco positivo) comiencen a ir mal, a que tenga lugar lo contrario. Pues hacer que las relaciones humanas que están ya lesionadas o en conflicto puedan sanar y encaminarse correctamente requiere, como bien dice nuestro autor, de mucha “atención” y “abnegación”, de mucha renuncia y voluntad de perdón.

¹⁰⁰ René Girard, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006, p. 24.

Es así entonces que cuando la semejanza domina fuertemente la relación entre las personas, la chispa que se necesita para hacerlo todo estallar no tiene que ser en realidad muy grande.

Falta responder todavía a una pregunta aquí muy pero muy importante: ¿cómo es pues que logramos observar que el efecto del mimetismo sobre los seres humanos no es otro que el de volvernlos y hacernos peligrosamente semejantes? La respuesta parecería sencilla, en la medida que no tenemos problema para comprender en principio la relación que existe entre “imitación” y “semejanza”, sin embargo, debemos de hacer todo lo posible aquí por hacer explícitos los singulares procederes y mecanismos del mimetismo (cuya característica esencial es, aunque no lo parezca, que escapan ellos con demasiada facilidad a nuestra autopercepción). En términos generales, la imitación se torna más clara y consciente a la percepción de los agentes cuando nos desenvolvemos en un escenario de imitación positiva, es decir, cuando ella nos está llevando por una senda de buena reciprocidad. Así, cotidianamente, volteamos a ver a personas que admiramos por su carácter o por sus capacidades para enfrentar la vida, tomándolos como dignos modelos a seguir, en breve, como figuras que debemos sin duda imitar. En pocas palabras: cuando nos encontramos en una situación de “buena reciprocidad”, de “buena mimesis”, no tenemos ningún problema en reconocer **que somos imitadores**... Y es en la medida que reconocemos con sencillez de carácter que no somos pues más que imitadores, que los modelos a quienes se dirige nuestra consideración se mantienen a la distancia correcta y justa de nosotros, dotando así de salud a nuestros deseos, pues aceptamos la *diferencia* y el espacio que nos separan a fin de cuentas de nuestros modelos. En cambio, lo realmente tremendo y catastrófico del mimetismo es que se vuelve terriblemente más oscuro y difícil de percibirlo operando dentro de nosotros mismos cuando éste, por el contrario, nos conduce por la senda del conflicto y de la rivalidad. El mimetismo se despliega aquí como una auténtica e implacable fuerza reactiva e inconsciente. Si tuviésemos que resumir en una frase increíblemente sencilla (que podría incluso ofender a muchas inteligencias por su sencillez) la razón por la que ocurre todo esto, veríamos que el problema recae en su integridad sobre el hecho de que siendo de suyo y *de facto* los seres humanos siempre miméticos y, por lo tanto, siempre imitadores, hacemos todo lo posible en las circunstancias de rivalidad y disputa por no reconocernos como tales, en la medida que terminamos luchando por ocupar, tomar y hasta usurpar a toda costa el lugar

y la posición del modelo. Quisiera poner ahora un ejemplo simple y por demás cotidiano (sin embargo, prototípico) para ilustrar lo anterior. Todos estamos familiarizados con la manera como las situaciones de manejo y de tráfico nos exponen con facilidad a constantes pleitos, roces y problemas con el prójimo. Supongamos pues que yo estoy en mi carril para dar vuleta a la derecha y de repente alguien busca meterse por delante con el coche desde la izquierda para evitar la fila. En respuesta, yo reacciono acelerando para impedir que pueda conseguirlo. Supongamos también que su respuesta, en consecuencia, es repetir el intento nuevamente, provocando naturalmente en mí, con mayor bronca, la misma reacción. La situación se reproduce un par de veces hasta que finalmente, cuando quiso él a toda costa conseguir su objetivo, mi respuesta de acelerar para no dejarlo pasar provocó que yo lo golpeará con la defensa de mi vehículo en la parte delantera de su automovil. Acto seguido: los dos nos bajamos del coche a la calle y, después de intercambiar de paso algunos insultos, nos ponemos a discutir intensamente sobre quién tiene la razón en este pleito y quién es el verdadero responsable del accidente. Más allá del hecho de que pueda muy bien llegar en un momento dado un árbitro autorizado a esta escena para determinar, en base al reglamento de tránsito, quién es el actual infractor en el percance, lo que me interesa por sobre todo lo demás aquí es hacer ver y resaltar en todo esto una situación peculiar. Las personas involucradas, después del accidente, discuten fuertemente en la calle en vistas a justificar *su diferencia*, es decir: todo el punto es dejar claro ante el otro que “yo no soy como tú”, “que yo no hago ni hice lo mismo que tú”. Sin embargo, observamos que en la escalada que condujo al “desafortunado accidente”, ambas partes se encontraron de pronto comportándose de la misma manera, haciendo pues la una y la otra exactamente lo mismo, a saber: aventando el coche para no dejar pasar, en último término, al modelo-rival. No se necesita explicar mucho más para percibir cómo ambas personas comenzaron en efecto a imitarse recíprocamente, dando lugar a un escalamiento conflictivo. Tampoco se necesita explicar mucho para comprender la manera como la detonación del conflicto mimético vuelve a los involucrados cada vez más semejantes entre sí, es decir: por principio, **el conflicto y la violencia tienden siempre a igualar a las partes**. En los términos de Girard, el mimetismo competitivo, queramos o no, engendra inevitablemente **dobles**, y los dobles siempre son monstruosos, pues hacen palpable la experiencia de la crisis cuyo signo inequívoco es la **indiferenciación**. En última instancia, lo que es en verdad asombroso de todo este fenómeno es que los

participantes, al ser enteramente absorbidos por la disputa, simplemente *no son capaces de reconocer que en realidad se encontraban imitando al rival*. En consecuencia, terminan, por el contrario, haciendo todo lo posible por justificarse moralmente, percibiendo distorsionadamente en sí mismos una suerte de “comportamiento modelo” (que ilusoriamente nunca imita nadie, ni imitó jamás a nadie)... Asunto éste que girardianamente puede con precisión definirse y encuadrarse como el problema de *las falsas diferencias*. Leer a Girard, introducimos en los fenómenos que describe, nos hace en verdad sorprendernos sobre cuánto de los conflictos entre los seres humanos proviene de nuestra condición de ser imitadores y de no ser capaces, a la vez, ya sea por causa del orgullo o las pasiones, de reconocernos como tales. Así pues, nos encontramos ahora en condiciones de enunciar y de poder hacer comprensible una implacable ley del mimetismo: entre más diferentes nos sentimos y nos percibimos con respecto a nuestro prójimo en una disputa, con más facilidad y fuerza habremos de seguir tropezando con el otro, propiciando, por ende, que terminemos por asemejarnos y parecemos cada vez más a él sin que nos demos cuenta. Si, por el contrario, hacemos el esfuerzo, en dicha situación de conflicto, por observar, percibir y aceptar en qué nos asemejamos al otro, más fácilmente podremos percatarnos a la postre de nuestras verdaderas diferencias.

2.3 La naturaleza simétrica de la violencia humana: los peligros del deseo mimético

Las interesantes reflexiones teóricas girardianas concernientes a la relación que gracias al fenómeno del mimetismo competitivo podemos nosotros trazar entre «violencia» y « semejanza» nos llevan claramente a poner en tela de juicio (o por lo menos en situación de una detenida y necesaria revisión crítica) aquellas viejas imágenes, fuertemente respaldadas por el pensamiento ilustrado, por el hegelianismo y también por el marxismo, que han intentado siempre explicar y dar cuenta del origen del conflicto humano tomando como causa la *diferencia*. Así, el amo y el esclavo, los burgueses y los proletarios, luchan en la medida que la relación en la que se encuentran inscritos es inicialmente *asimétrica*, en la medida que ambos ocupan posiciones distintas y diferenciadas en la escena del conflicto.

Tomemos aquí las palabras del mismo Hegel en torno a aquello que él describe como la *lucha a muerte entre el amo y el esclavo*:

«La relación de ambas autoconciencias está, por cierto, determinada de tal modo que ellas *se prueban* mutuamente mediante la lucha a vida o muerte. Deben de comprometerse en esta lucha, porque tienen que elevar a la verdad, en el otro y en sí mismas, la certeza de ellas de *ser para sí*. Y sólo si se pone en juego la vida se conserva la libertad (...) El individuo que no ha arriesgado la vida, puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como el reconocimiento de una autoconciencia independiente (...) Ambos momentos son esenciales; pues ante todo ellos son desiguales y opuestos, su reflexión en la unidad no se ha producido aún como resultado, porque estos dos momentos son como dos figuras opuestas de la conciencia; una es la conciencia independiente para la cual es esencia el ser para sí. La otra es la conciencia dependiente para la cual es esencia la vida o el ser para otro; aquél es el *amo*; éste el *esclavo*».¹⁰¹

Analizando este fragmento con mayor minucia y justicia, la pregunta pertinente aquí, a propósito de esta importante cita de la *Fenomenología del Espíritu*, sería la siguiente: ¿tiene Hegel conciencia de la relación que hemos ilustrado nosotros hasta ahora entre *conflicto* y *simetría*, a pesar de construir una representación asimétrica sobre el mismo, como lo es esta del “amo y el esclavo”? Parece en parte que sí (y, en ese sentido, no es mi interés definir como absolutamente contrarios a Hegel y a Girard en sus respectivas visiones filosófico-antropológicas sobre la naturaleza del conflicto). Podemos constatarlo en el hecho de que, según el texto, ambas autoconciencias luchan aquí por la necesidad de probarse lo *mismo*, a saber: que son capaces de arriesgar la vida, esto es, que son capaces de realizarse, en última instancia, como conciencia independiente y para-sí (sin olvidar, por supuesto, que en esta imagen una lo consigue y la otra no). Sin embargo, hay algo aquí en la progresión argumentativa de este pasaje que nos conduce por un camino que de suyo es inverso al de Girard. Para ilustrar esto me interesa destacar concretamente en este pasaje de Hegel lo siguiente: “*ambos momentos son esenciales* (el del amo y el del esclavo), *pues ante todo son desiguales y opuestos*, (en la medida que) *su reflexión en la unidad no se ha producido aún como resultado*”. ¿Cómo interpretar esto? Si bien es cierto que puede notarse alguna inquietud por el asunto de la simetría, Hegel parece inclinarse a describirnos un conflicto-problema que de suyo comienza instalado en la *asimetría*, en la desigualdad inicial que da lugar a esta lucha a muerte, y que busca en último término la “reflexión en la unidad” para

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Rescate, 1991, p. 170-171.

resolverse. En términos hegelianos, se trataría aquí del efecto de la *formación* (Bildung), que deviene a partir de la mutua relación que a través del *reconocimiento* se forja entre ambos, volviendo así tanto al amo como al esclavo elementos necesarios e interdependientes (en la medida que la posición del uno depende necesariamente de la existencia de la posición del otro). En pocas palabras, se trataría en principio de una asimetría que es *superada* a la postre gracias a la nivelación producida por el movimiento-juego del reconocimiento entre las autoconciencias. Así pues, mi intención sólo es hacer notar cómo la secuencia de la descripción girardiana en torno a la naturaleza del conflicto tiene aquí propiamente la dirección inversa, a saber: tenemos de entrada un conflicto que de suyo comienza en la *simetría*, en la disputa mimética entre rivales que se parecen cada vez más y más, y que sólo puede ésta encontrar cierta contención o resolución, por mediación e intervención de los mecanismos sacrificiales y expiatorios, en la producción-establecimiento de jerarquías y *asimetrías*, puesto que la lucha agónica entre los dobles necesariamente busca la *diferenciación* (la resolución diferenciadora) para poder de alguna manera apaciguarse y sosegar. Asimismo, mientras en la imagen hegeliana el reconocimiento hace que las partes en conflicto, el amo y el esclavo, puedan en un momento dado no llegar en su lucha hasta la muerte, en la imagen girardiana tenemos, por el contrario, una reconciliación que sólo puede consumarse a expensas de que una muerte o asesinato expiatorio la haga posible (y sólo en el caso, claro está, de que el sacrificio logre ser eficaz). Hablaremos, sin duda, más adelante sobre este punto con más detalle. Sólo decir por el momento que en Hegel podemos muy bien percibir la tragedia del conflicto humano, mientras que en Girard lo que percibimos es más bien y en realidad la catástrofe.

Mucho se juega, por lo tanto, en la manera como decidimos visualizar teórico-antropológicamente el problema de la semejanza y la diferencia en su relación con la violencia. Podemos dejarnos llevar por la representación política convencional que percibe, en la primera, “estabilidad” y “armonía” y, en la segunda, sólo “conflicto” y “oposición”. Sin demeritar que dicha visión convencional pueda también arrojar sentido sobre las cosas, la provocación girardiana de ver todo esto por el reverso nos lleva a enfrentarnos con una verdad más profunda sobre la realidad de nuestra condición humana, verdad ésta que tiene que ver con la enorme fragilidad de las estructuras, institucionales y culturales que producen y

sostienen el orden y que, por ende, posibilitan la vida social del hombre. Es por esto que Girard suele decir que a la hora de generar una caracterización teórica sobre la violencia humana, más que acudir al modelo hegeliano del “amo y el esclavo”, debemos preferiblemente poner nuestra mirada en el modelo mítico de los “hermanos enemigos” (como Etéocles y Polinices, como Caín y Abel).

Sin embargo, ¿qué ocurre aquí si de pronto introducimos irruptivamente de nuevo una suerte de visión hegeliano-marxista sobre este mismo asunto y afirmamos que realmente lo que opera aquí, cuando hablamos sobre la naturaleza de la violencia humana, es la lógica del “amo y el esclavo”? ¿qué ocurre, por ende, cuando decimos que son finalmente dichas estructuras sociales e institucionales, no las que garantizan la vida social del hombre, sino más bien las que por el contrario oprimen *por su orden propio* la existencia misma del ser humano, haciendo que una minoría de personas, amas y señoras del mundo, terminen por explotar, someter y esclavizar económico y políticamente a las grandes masas de pobres y miserables?, ¿qué ocurre cuando decimos entonces que la inhumana *diferencia* existente entre las clases sociales, es decir, entre los ricos y los pobres, es la auténtica causa que, en último término, nos conduce en este mundo humano por la senda del conflicto y la violencia? Como sabemos, Marx vislumbraba una suerte de “mundo post-histórico”, donde gracias a la revolución y a la destrucción de la propiedad privada el hombre habría de terminar por fin con la lucha de clases, dando lugar así a la emancipación final de la sociedad con respecto a las cadenas sistémicas de la opresión, esto es: a la emergencia de la dictadura del proletariado. Mas allá de la factibilidad de los anhelos depositados en la utopía marxista sobre la historia, lo importante para nuestro asunto está en resaltar cómo él responsabiliza al orden político-económico, al sistema de explotación capitalista, de las desgracias de la humanidad. Recordemos tan sólo este célebre párrafo del *Manifiesto comunista*:

«Una vez que en el curso del desarrollo han desaparecido las clases y está toda la producción concentrada en manos de los individuos asociados, pierde el poder público su carácter político. El poder político en sentido propio es el poder organizado de una clase para someter a otra. Si el proletariado, en su lucha con la burguesía, se une necesariamente como clase, se hace clase dominante por medio de una revolución y suprime por la fuerza, como clase dominante, las viejas relaciones de producción, suprime, con esas relaciones de producción, las condiciones de existencia de los antagonismos de clase, suprime las clases como tales y, con ello, su propio dominio en cuanto clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus

clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos».¹⁰²

Tratemos de darle cauce entonces, aportando aquí un poco más de nuestra parte, a esta por demás complicada cuestión: ¿Si tomamos como cierto que toda rivalidad, como indica Girard, tiene su origen en la simetría mimética, nos llevaría esto en consecuencia a negar o a ignorar o, por lo menos, a minimizar y a desestimar la al parecer evidente existencia de la dimensión *asimétrica* de la violencia? Antes de dar respuesta a esto, debemos contextualizar un poco más nuestro asunto. Por más distantes y opuestos que puedan llegar a parecer ideológicamente liberalismo y socialismo, inclusive a los ojos del propio Marx, ambas visiones político-económicas comparten, sin embargo, una importante convicción común, a saber: el que ambas refieren el mal y las desgracias del hombre al problema de la forma y la racionalidad de las estructuras. Permítaseme explicar mejor lo que acabo de decir. Si nosotros volteamos por un momento a ver a los planteamientos filosófico-políticos clásicos, en particular los de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, nos encontraremos con un diagnóstico muy distinto sobre todo esto: en último término, los males de los hombres, las desgracias que aquejan y amenazan su vida en comunidad, provienen fundamentalmente de los vicios, los defectos y las carencias que las personas adquieren durante su vida por su falta de formación en la virtud. Así escuchamos, por ejemplo, a Santo Tomás afirmar con respecto al gobierno de los príncipes que *el régimen se convierte en injusto cuando, despreciando el bien de la comunidad, el rey busca sólo su bien particular... Por tanto, mientras más se aparta del bien común, tanto peor será su régimen*.¹⁰³ En esta visión, el príncipe, en tanto ministro enviado por Dios para encabezar y gobernar el reino o la ciudad, debe, en primer lugar, hacerse acompañar de virtudes de carácter que lo alejen y lo prevengan de las tentaciones y las seducciones provenientes de la carne y del uso del poder, si bien aquello que busca en principio es verdaderamente procurar la unidad, la paz y la justicia dentro de su dominio. Lo que podemos decir aquí, en síntesis, es que la visión clásica refiere frecuentemente el asunto de los males sociales y políticos de la vida humana a una dimensión ética (en donde el problema, como ya dijimos, nos remite esencialmente al necesario forjamiento del carácter por medio de la virtud, la cual constituye una orientación

¹⁰² Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Madrid: Alianza, 2005, p. 69.

¹⁰³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Sobre el gobierno de los príncipes*, México: Porrúa, 2016, p. 375.

indispensable para conducir con rectitud nuestra libertad). En contraste, cuando volteamos de regreso hacia la modernidad, lo que encontramos es una valoración muy diferente de la cuestión. En pocas palabras, el diagnóstico sobre los males que amenazan la existencia humana en comunidad no refiere aquí más al carácter de las personas, sino a los sistemas y las estructuras que configuran e instituyen la vida de la sociedad. Así, por un lado, el liberalismo, a *grosso modo*, pugna por producir una situación político-jurídica de inmunidad para los particulares, protegiendo así la esfera de los intereses privados respecto de las posibles inserciones o intervenciones del poder público. En su perfil económico-doctrinal, el liberalismo suele remitirse en general a la denuncia del involucramiento estatal en asuntos de política económica en vistas a la promoción y defensa del libre mercado. Por el otro lado, el socialismo (como pudimos observarlo con claridad en la anterior cita de Marx) responsabiliza a las estructuras económicas, en particular al modo de producción capitalista, de la injusticia que fractura la sociedad, del estado de desposesión en el que se ve sumergido el proletariado. Podrán, efectivamente, existir un sinnúmero de elementos antagónicos entre ambos posicionamientos ideológicos. Lo que es un hecho, sin embargo, es que ambas posturas se dirigen a denunciar una suerte de **violencia estructural** que, en último término, constituye el enemigo a combatir. En su libro *El mal o el drama de la libertad*, Rüdiger Safranski lo resume con estas palabras:

«(...) la tradición del pensamiento liberal, cuyo programa contra el mal proclama que no será posible mejorar a los hombres, opta por invertir más bien en la racionalidad de las estructuras. Lo que decide acerca de si la historia se desarrolla hacia el bien o hacia el mal no es la constitución de los hombres, sino la manera de su unión mutua. Unos insisten en el mercado y la división de poderes, otros en las relaciones de producción. Pero en ambos casos se infravaloran los riesgos de la libertad».¹⁰⁴

Puede muy bien ser, como sugiere Safranski, que estas representaciones modernas sobre el problema del mal corran el riesgo de infravalorar o subestimar los peligros de la libertad humana, en la medida que el problema de la “constitución de los hombres” (al que se dirige naturalmente la cuestión clásica de la virtud) juega un papel tan importante aquí como el que tiene que ver con el “modo de su unión mutua” (al cual nos referimos precisamente cuando hablamos sobre la cuestión de las estructuras y las instituciones).

¹⁰⁴ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, México: Tusquets, 2010, p. 15.

Dicho todo esto, retomemos pues la pregunta que nos condujo hasta aquí, en breve: ¿afirmar girardianamente la simetría del conflicto y la rivalidad nos lleva a ignorar o a negar la realidad opresivo-asimétrica de la violencia? La respuesta de entrada es un rotundo **no**, sin embargo hay aún mucho por desarrollar y aclarar sobre este asunto. Introduciremos pues aquí una distinción, que no es explícitamente formulada por Girard, pero que sin embargo puede perfectamente bien seguirse de sus reflexiones antropológicas sobre la mimesis y el sacrificio respectivamente. A causa del decisivo papel que juega el mimetismo en la gestación de la rivalidad y del conflicto en el hombre, el despliegue irrestricto de la lucha por la apropiación (de la reciprocidad competitiva) amenaza directamente la estabilidad, el orden y la existencia misma del sistema social en su conjunto. El modo como la mimesis por sí misma es capaz de comprometer y poner en crisis la integridad de la vida humana en comunidad se explica a través de aquello que Girard llama *contagio mimético* (en último término, nuestro autor piensa que la expansión de dicho contagio responde como tal a la lógica que gobierna el fenómeno del *escándalo*).¹⁰⁵ Es entonces que, por un lado, percibimos la existencia de una **violencia coyuntural**, cuya naturaleza es claramente mimética (en la medida que tiene que ver con la violencia que emerge por causa de la simple interacción y del libre encuentro entre los hombres, esto es: por causa de la coyuntura que puede, gracias a la naturaleza del deseo mimético, hacerlos competir y rivalizar entre ellos). Las víctimas que cobra esta forma de violencia provienen de las dinámicas de la retribución y de la venganza: *tiende al desorden*. Por el otro lado, nos percatamos también de la existencia de una **violencia estructural**, cuya naturaleza es simbólica, pues tiene que ver con la presión coercitivo-normativa que las instituciones ejercen sobre los seres humanos en la conducción de sus vidas. Se refiere pues, para decirlo en términos girardianos, a la dimensión de las prohibiciones, los interdictos y los rituales, cuya injerencia permite estructurar, gobernar y proporcionar equilibrio a la existencia social del hombre. Las víctimas que cobra esta forma de violencia responden, en cambio, a la lógica de la exclusión y del sacrificio: *tiende al orden*. En la visión antropológica de Girard (como desarrollaremos con mayor extensión más adelante), dicha dimensión

¹⁰⁵ A reserva de explicar esto más adelante con más detalle, el sentido común, por el momento, nos puede hacer percibir con claridad la forma como los escándalos crecen, se expanden y se contagian dentro de una sociedad produciendo malestar y crisis generalizada en su seno (encontramos ejemplos por demás frecuentes sobre esto en la vida política de las sociedades humanas).

institucional-simbólico-cultural de la vida humana tiene su origen en aquello que nuestro autor llama el «mecanismo del chivo expiatorio». Así que, por ahora, sólo es importante entender que el sacrificio es un mecanismo productor de diferenciación social, y, en esa precisa medida, funda, cimienta y pone las condiciones que dan lugar al fenómeno de la autoridad y de la jerarquía en la vida social del ser humano.

La primera conclusión importante, a mi parecer, que debemos extraer de todo esto es que una de las principales diferencias entre la violencia coyuntural-mimética y la violencia estructural-simbólica yace, como ya pudimos quizás haberlo advertido, en el hecho de que la naturaleza de la primera es simétrica, mientras que la de la segunda es propiamente asimétrica. La inercia de la primera nos lleva a la producción de **indiferenciación**, a la disolución de los límites y las fronteras, mientras que el ejercicio de la segunda nos conduce, por el contrario, a la producción de **demarcaciones** (entre las cosas, entre los lugares y entre las personas). La razón por la que esto es así, pienso, es en el fondo muy clara. La competencia mimética nos lleva a luchar agónicamente por ocupar un mismo lugar en el ser frente a la proximidad de nuestro modelo-rival. Por el contrario, la dominación simbólica, desde un lugar ya instituido y autorizado, se ejerce sobre uno o sobre muchos que, por el contrario, se encuentran de entrada por debajo en la escala del ser, en la medida que no ocupan, o mejor dicho, *no se encuentran con derecho de ocupar* dicha posición de poder y de mando (es por este motivo que el fenómeno propio que observamos en la existencia social del sapiens donde un solo hombre a la cabeza es capaz de mandar y hacerse obedecer por un ejército de seres humanos subordinados sólo puede explicarse a partir de la existencia de un sistema simbólico, puesto que en el caso del ser humano, tal como dice Girard, los «patrones de dominancia» animales están sencillamente resquebrajados a causa de la intensidad de la presencia de la mimesis en nuestra especie. Esto significa que se precisa aquí de otro tipo de poder (simbólico) cuya naturaleza trascienda de suyo la mera realidad de la fuerza físico-corporal). Así, pues, la lógica de la primera es la *competencia*, mientras que la de la segunda es la *sujeción*. Como veremos con claridad más adelante, la concepción teórica girardiana nos permite comprender y describir el modo como a través del sacrificio, a través de la canalización victimaria del chivo expiatorio, el homo sapiens transforma la competencia mimética en sujeción simbólica, la rivalidad simétrica en poder asimétrico, el conflicto en

instituciones, en una palabra: el desorden en orden. Es entonces que aparece una pregunta por demás interesante (la cual nos permitirá observar el problema de la relación entre ambas dimensiones de la violencia), a saber: ¿cuál es la razón antropológica que explica la existencia de las jerarquías en la vida humana? Nuestro, llamémosle, “complejo voluntarista-igualitarista moderno” nos hace por reflejo cuestionar o sospechar de todo aquello que intente respaldar o justificar la legitimidad de dichas figuras jerárquicas y de autoridad dadas en el modo como los seres humanos se organizan y colaboran entre sí... Al grado que tiende equivocada y parcialmente a hacernos pensar que la existencia de conflictos y tensiones en la vida humana responde precisamente a la existencia de asimetrías entre las personas. Lo interesante de la visión girardiana es que nos permite superar los sesgos persectivísticos dándole la vuelta a este prejuicio para ver esta cuestión al mismo tiempo desde su reverso (logrando así tomar conciencia desde ambos lados del dilema a la hora de formular un diagnóstico y una representación sobre el problema antropológico del origen y del funcionamiento de la violencia), a saber: las jerarquías no existen gratuita y exclusivamente para oprimirnos, sino que constituyen el recurso generado por la cultura para contener y poner freno a las muy factibles exacerbaciones y escaladas de las rivalidades miméticas. En resumen, las jerarquías inhiben la competencia y facilitan la cooperación entre los hombres. Podríamos preguntar cómo es que esto es así. En realidad, la respuesta la hemos dado ya, pero tan sólo pensemos en el siguiente escenario cotidiano. Supongamos que tenemos una organización de cien personas que necesita dirección para actuar colaborativamente. ¿Qué resulta más fácil a la hora de tener que tomar una decisión para resolver un determinado problema?: 1) Ir preguntando a cada una de los miembros de la organización su opinión personal sobre lo que debe de hacerse hasta que todos nos pongamos de acuerdo y comulguemos con el mismo curso de acción, o 2) designar a una cabeza que asuma la responsabilidad y que tome las decisiones directivas de la organización. La ventaja evidente que presenta el que nosotros, como en el caso de este ejemplo, seamos capaces de reconocer sin disputas la autoridad de la jerarquía dentro de una organización está en que los miembros que participamos en ella podemos, al menos por un momento, no interesarnos en principio por pelear, rivalizar y competir por quién habrá de tomar las decisiones para dedicarnos así a colaborar con la materialización y realización de las metas y objetivos del proyecto. Cabe aclarar, para que no se mal entienda, que no estamos diciendo que la existencia de jerarquías

elimine las rivalidades humanas, pues éstas aparecen por todos lados y se encuentran permanentemente presentes... Lo que decimos es que las asimetrías jerárquicas son necesarias para limitar, contener y canalizar la crisis a la que naturalmente nos arroja la peligrosa simetría de la competencia mimética.

La cultura y sus estructuras simbólicas (ya sean límites, demarcaciones, prohibiciones, rituales, jerarquías o lugares) se erigen siempre como elementos de un sistema de producción de diferencias sin el cual la vida humana en sociedad, amenazada en todo momento por la indiferenciación mimética, sencillamente no sería viable. Sin embargo, a pesar de todo esto, retomando y reactivando aquí nuestra anterior provocación “revolucionario-emancipadora”, ¿qué ocurre de nuevo cuando nuestro conflicto es contra las estructuras, contra las prohibiciones, contra la obediencia a los sistemas morales que reprimen nuestros deseos, contra los sistemas económico-políticos que nos oprimen, produciendo explotación e injusticia por doquier? La tremenda e irresoluble paradoja en la que nos vemos inmersos nos hace darnos cuenta que la violencia nos acecha finalmente por **ambos frentes**: tanto por el lado de las instituciones y las estructuras como por el lado del mimetismo coyuntural. Rebelarnos revolucionariamente contra las estructuras puede dejarnos por completo a merced de la simétrica catástrofe de la rapiña mimética (del “todos contra todos”), así como respaldar acríticamente y ciegamente la violencia del orden establecido puede hacernos cómplices y partícipes a la vez de un sinnúmero de brutalidades expiatorias, de sacrificios realizados en nombre de la “higiene social” (como las desapariciones en las dictaduras). En pocas palabras, *podemos muy bien encontrarnos con el infierno por el lado del orden así como también por el lado del caos*. Frente a esta devastadora y pardójica realidad, no debemos, sin embargo, menospreciar la profunda y pertinente advertencia que hace Girard sobre los peligros depositados en todas esas utopías del “deseo emancipado de sus constricciones morales” que promulgan con tanta vehemencia nuestros gurús y doctores modernos:

«Los modernos se imaginan siempre que su malestar y sus desdichas provienen de las trabas que ponen al deseo los tabúes religiosos, los entredichos culturales, y hasta en nuestros mismos días las protecciones legales de los sistemas judiciales. Una vez derribadas esas barreras, piensan, se podrá expansionar el deseo, dará frutos finalmente su maravillosa inocencia. Pero eso no es nunca verdad. A medida que el deseo va eliminando los obstáculos

exteriores, sabiamente dispuestos por la sociedad tradicional para prevenir los contagios del deseo, el obstáculo estructural suscitado por las interferencias miméticas, el obstáculo vivo del modelo inmediatamente metamorfoseado en rival sustituye con demasiada ventaja, o mejor dicho desventaja, al entredicho que ha caído. En vez de ese obstáculo inerte, pasivo, benévolo e idéntico para todos, y, por tanto, nunca humillante y traumatizante de verdad, que les oponían los entredichos religiosos, los hombres se las tienen que ver cada vez más con el obstáculo activo, móvil y feroz metamorfoseado en rival (...) Cuanto más se imaginan los hombres que realizan sus utopías del deseo, esto es, cuanto más abrazan sus ideologías liberadoras, más trabajan en realidad por el perfeccionamiento de este mundo competitivo que los ahoga. Pero lejos de advertir su error, siguen su camino y confunden sistemáticamente el obstáculo exterior del entredicho con el obstáculo interior de la pareja mimética. Se parecen a las ranas descontentas de ese rey inútil que les ha enviado Júpiter y que, a fuerza de molestar a los dioses con sus quejas, son cada vez más escuchadas por ellos. La mejor manera de castigar a los hombres es darles siempre lo que piden».¹⁰⁶

2.4 El mecanismo del chivo expiatorio: el problema del escándalo

El concepto girardiano de «mecanismo victimario» nos refiere a una dinámica cíclica de formación de lo social que constituye el cimiento mismo sobre el que se funda la cultura, esto es, el núcleo antropológico que da lugar y posibilita la emergencia de la dimensión simbólico-institucional dentro de la cual se encuentra inscrita y se desenvuelve la vida humana. En particular, dicho mecanismo tiene la cualidad especial y única de funcionar como una bisagra capaz de transformar las situaciones de competencia, disgregación y conflicto al interior de los grupos humanos en dinámicas de colaboración, respaldo mutuo y asociación. Nos es posible describir en él una particular secuencia fenomenológica que comienza con 1) la *rivalidad mimética*. Tal como vimos anteriormente, la imitación puede engendrar procesos de retroalimentación del conflicto que con facilidad llevan a las partes a olvidar el objeto que en un inicio dio pie a la disputa para entregarse sin reservas a la fascinación por el rival. Posteriormente, la fuerza del mimetismo se caracteriza por su capacidad para extender su contagio, a través de las dinámicas del escándalo, logrando de este modo involucrar e interesar en el conflicto al grupo o incluso a la comunidad entera, puesto que, como cotidianamente podemos percatarnos, en las querellas humanas no sólo participan los contendientes, sino también los espectadores. Dicho escalamiento del contagio mimético nos lleva a la siguiente fase que Girard denomina 2) la *crisis mimética* o *crisis de*

¹⁰⁶ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 323-324.

indiferenciación. La polarización compromete aquí la existencia y la supervivencia misma del colectivo, en la medida que la crisis ha desdibujado por completo las distancias diferenciales y los límites que proporcionaban a los individuos su identidad y su posición relacional con respecto a los demás. El escalamiento del conflicto y del escándalo los ha igualado a todos, los ha vuelto semejantes sin importar el partido que decidan tomar en esta circunstancia de crisis. No existe posibilidad de distinguir ya entre el adentro y el afuera, simplemente no hay escapatoria: todos somos de la misma manera presos del mimetismo. Justamente en este punto crítico, climático y paroxístico es donde tiene lugar el acontecimiento “milagroso” de esta secuencia victimaria, que en palabras de Girard transforma la *lucha de todos contra todos* en la *lucha de todos contra uno*. Nos referimos pues a 3) la *resolución del chivo expiatorio*. El sacrificio, en la visión girardiana, no es otra cosa que la ritualización de esta mecánica inherente a las dinámicas de interrelación y formación de lazos sociales en los seres humanos, cuya función es canalizar y desviar del propio grupo la violencia interna (cuya detonación y escalamiento amenazan y comprometen la supervivencia entera de la comunidad) hacia un punto de fuga capaz de disiparla temporalmente. Dicha mecánica (la cual denominamos propiamente “mecanismo victimario”) encarna un proceso colectivo y espontáneo de descomposición y recomposición social, el cual da lugar a un efecto reconciliatorio que sólo puede consumarse sobre las espaldas de la víctima expiatoria:

«Lo que el deseo de un mismo objeto no logra jamás -reconciliar a los adversarios- el odio por un mismo enemigo, paradójicamente lo hace».¹⁰⁷

Finalmente, la consumación del proceso victimario, que devuelve y hace recobrar la paz y la estabilidad a la comunidad, posibilita ahora la construcción del recuento mítico sobre el acontecimiento reconciliador, a la vez que da pie a la erección y a la elaboración de los interdictos y los rituales, en breve: arribamos a la fase final de la secuencia que nos remite propiamente al 4) *nacimiento de las instituciones*. La progresión descrita posee un referente antropológico concreto, cuya arcaica presencia es aún perceptible incluso en las maneras aparentemente sofisticadas y evolucionadas de ser de nuestro moderno comportamiento

¹⁰⁷ René Girard, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 47.

político, en breve: el referente de esta secuencia victimaria no es otro que el fenómeno del **linchamiento**. En los términos de Girard, el linchamiento constituye la forma de justicia más arcaica de la que tengamos noticia. Se trata de la manifestación prototípica de la violencia colectiva, la cual se hace muy presente y recurrente en comunidades que no tienen o tuvieron capacidad para desarrollar un sistema de penal. Podemos así observar históricamente (incluso Michel Foucault puede ser una muy buena referencia para ello) cómo el surgimiento de figuras como los procuradores y los tribunales, de todo lo que tiene que ver en principio con las estructuras administrativas de la justicia, responden en el fondo a la necesidad de extirpar del incendiario apasionamiento de la muchedumbre y de la turba el ejercicio de la impartición de la penalidad, fundando así figuras de autoridad que funcionen como límites y frenos ante dichas disruptivas histerias colectivas.¹⁰⁸ ¿Cuál es, sin embargo, el punto medular de todo este asunto? El *factum* con el que el pensamiento girardiano nos quiere poner directamente en contacto nos remite a la necesidad de entender que el drama mismo del hombre es siempre y ante todo un drama de **persecusión**. La pregunta decisiva y crítica ante esto sería simplemente la siguiente: ¿Qué es lo que en el fondo nos mueve a perseguir al otro, qué es lo que nos lleva a perseguir al prójimo? Girard nos permite percibir, quizás como ningún otro autor, cómo la esencia de la revelación y del mensaje cristianos giran siempre alrededor de esta pregunta:

«En el latín clásico ninguna connotación de injusticia va ligada a *persequi*; el término significa simplemente: perseguir ante los tribunales. Fueron los apologistas cristianos, especialmente Lactancio y Tertuliano, quienes decantaron *persecutio* en el sentido moderno. Se trata de una idea muy poco romana de un aparato legal al servicio no de la justicia sino de la injusticia, sistemáticamente torcido por las distorsiones persecutorias. En griego, de igual manera, *mártir* significa testigo y es la influencia cristiana lo que hace evolucionar la palabra hacia el sentido actual de inocente perseguido, de víctima heroica de una violencia injusta».¹⁰⁹

Como apuntamos apenas, frente a la peligrosa y amenazante realidad de los linchamientos, las instituciones de administración de la justicia buscan a toda costa hacerse con el monopolio de la persecusión, en breve, no dejarla en las potencialmente vengativas manos de los individuos y los particulares. Es así que sólo a partir de dicha monopolización puede

¹⁰⁸ Ver: Michel Foucault, "Sobre la justicia popular", *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1992, p. 49-81.

¹⁰⁹ René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 261.

constituirse como tal un estado de derecho. Observamos así que una característica esencial de la justicia (por lo menos la de los hombres) es que siempre se aboca a perseguir... Persigue a los infractores, a los transgresores, a los criminales, a los deudores. En pocas palabras, *la justicia siempre tiene algo que cobrar*. Ahora bien, como interesantemente sugiere aquí Girard, la presencia de la herencia religiosa cristiana en nuestras vidas nos hace naturalmente relacionar la injusticia con la persecución. Puede ser que esta relación, en sí misma, trascienda y vaya más allá de la manera como quizás a veces con verdad los seres humanos distinguen entre persecuciones justas e injustas. En la interpretación de Girard, los Evangelios nos presentan el diagnóstico más lúcido que existe sobre el núcleo último que en el ser humano da lugar a los fenómenos de persecución, diagnóstico éste contenido, en última instancia, en el término “**escándalo**”:

«Y dijo a sus discípulos: es imposible que los escándalos no vengan, más ¡ay de aquél por quien vienen! Más le valiera que le colgaran al cuello una rueda de molino y le precipitaran en el mar, antes que escandalizar a uno de estos pequeñuelos».¹¹⁰

A pesar de que sin duda existen algunos candidatos, difícil es encontrarlos en todo el Evangelio con una reprensión de Cristo más dura y tajante que esta. Tradicionalmente la Iglesia ha concebido siempre el pecado del escándalo como aquella situación donde una persona, ya sea a causa de su mal consejo, de su mal ejemplo, o de su mala intención, hace tropezar o caer a otro en falta moral ante Dios. En pocas palabras, caes en el escándalo cuando por tu comportamiento te conviertes para tu prójimo en *ocasión de pecado*, cuando tu ejemplo sencillamente hace tropezar al otro (la cita evangélica, como podemos percatarnos, hace por lo mismo especial énfasis en la vulnerabilidad de los pequeños y de los niños al escándalo). La interpretación que Girard realiza sobre este fenómeno no va en lo más mínimo en contra de esta definición (inclusive podemos con claridad ver el papel que desempeña la mimesis y su contagio en esto que acabamos de describir). Sin embargo, las reflexiones girardianas profundizan mucho más en torno a la complejidad del tema, incorporando mayores elementos y referencias para su comprensión, y, sobre todo, dotándolo de una centralidad que resulta desde luego importante percibir si es que es nuestra intención aproximarnos al diagnóstico

¹¹⁰ Lc 17, 1-2.

que integralmente los Evangelios nos entregan en torno al problema de la naturaleza del mal en el hombre.

Para Girard, en último término, el escándalo constituye sencillamente el motor que echa a andar, despierta y alimenta las pasiones persecutorias de los seres humanos. Fue precisamente la manera como se escandalizaron los hombres de Cristo, sin importar si se trataba de sus seguidores o de sus adversarios, aquello que finalmente lo condujo a su condena y a su crucifixión... *Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí.*¹¹¹ Así pues, por más modernos y evolucionados que podamos llegar a sentirnos en este momento de los tiempos, siempre que aviva el escándalo en nuestras almas podemos ver con vehemencia retornar a nosotros esos instintos e impulsos primitivos que nos quieren arrastrar sin más al linchamiento de nuestro prójimo. Encontramos así ahora la oportunidad de enunciar otra de las implacables leyes del mimetismo (por demás aplicable a los cotidianos avatares de la vida política y social del ser humano), a saber: *cada vez que nace y se expande el escándalo entre los hombres, éste reclama necesariamente una víctima para apaciguarse y sosegarse.* Girard define el escándalo, la lógica de este apasionamiento victimario, con la expresión **obstáculo mimético**. No se trata, por ende, de cualquier tipo de circunstancial tropiezo, sino de un *obstáculo paradójico* que, por más que lo intentemos, no podemos dejar de tropezar con él. Hablamos pues de un obstáculo peculiar que entre más buscamos evadirlo y evitarlo, más atractivo termina por resultarnos (dinámica contradictoria que retroalimenta en nosotros pasiones insoportables que nos conducen con facilidad a la fascinación y a la locura por el “obstáculo”, por el “otro”, y con ello, en breve, nos dispone y nos transforma de pronto en perseguidores para quienes el impulso de poseer y el impulso de destruir terminan por convertirse en una y la misma cosa):

«La imitación de los deseos produce tan naturalmente la rivalidad que el mimetismo acaba por mirar al rival triunfante como indispensable. *Coloca al obstáculo antes que al modelo. Elige el modelo en función del obstáculo.* Si nada se le enfrenta, el mimeto-masochismo deja de desear. No ve ya ningún modelo digno de ser imitado. El deseo busca entonces un obstáculo “mejor”, más resistente, infranqueable. Siempre acaba por encontrarlo. Y lo que a él no le interesa ya, queda automáticamente olvidado. Los demás mimetismos buscan también obstáculos. Sólo la indiferencia les atrae y estabiliza en cuanto constituye el obstáculo irreductible (...) El deseo pone mala cara a todo aquello que se muestra acogedor y

¹¹¹ Lc 7, 23.

complaciente. Por el contrario, todo aquello que le huya, le atraerá; todo lo que le rechace, le seducirá».¹¹²

Nuestro autor remite para ilustrar esto a la etimología griega misma de la palabra *skandalón* que propiamente significa “cojear” (así, en la imagen del cojo percibimos a alguien que se encuentra tropezando todo el tiempo al andar con una suerte de obstáculo invisible e inevitable). De la misma manera, la mimesis puede hacernos cojear en nuestra relación con los otros cuando mi prójimo-modelo se convierte, por ejemplo, en un obstáculo para la satisfacción de mi deseo, en un permanente tropiezo que obstruye la realización de mi ser, y en esta medida, *entre más rechazo suscita por un lado en nosotros, por el otro más termina atraeyéndonos* (¡he aquí la paradoja!). El escándalo puede remitirnos de este modo al comportamiento de los rivales miméticos que, al prohibirse mutuamente el objeto que ambos codician, refuerzan y doblan recíprocamente la intensidad de su deseo. Cuanto más intentan diferenciarse los antagonistas, más idénticos se vuelven: su mutua repulsión en vez de distanciarlos termina por aproximarlos cada vez más. El escándalo, en todas sus formas, constituye un fenómeno de retroalimentación pasional y mimética que escala hasta detonar en los seres humanos las fascinaciones persecutorias:

«“¡Desgraciado quien trae el escándalo!”», Jesús reserva su advertencia más solemne a los adultos que arrastran a los niños a la cárcel infernal del escándalo. Cuanto más inocente y confiada es la imitación, más fácil resulta escandalizar, y más culpable es quien lo hace. Los escándalos son tan temibles que, para ponernos en guardia contra ellos, Jesús recurre a un estilo hiperbólico poco habitual en él: “Si tu mano, o tu pie, te hace caer, córtalo... Y si tu ojo te hace caer, arráncalo”. Los freudianos dan una explicación puramente sintomática de la palabra escándalo. Su prejuicio hostil les impide reconocer en esa idea la definición auténtica de lo que llaman “repetición compulsiva” (...) La condensación de todos los escándalos separados en un escándalo único constituye el paroxismo de un proceso que comienza con el deseo mimético y sus rivalidades. Al multiplicarse, éstas suscitan una crisis mimética, la violencia de *todos contra todos*, que acabará por aniquilar a la comunidad si, al final, no se transforma de manera espontánea, automáticamente, en un *todos contra uno* gracias al cual se rehace la unidad. La víctima de un apasionamiento mimético es elegida por el propio mimetismo, y *sustituye* a todas las demás víctimas que la masa hubiera podido elegir de haber sucedido las cosas de otra forma».¹¹³

¹¹² René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 81 (las cursivas son mías).

¹¹³ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 35/43-44.

El proceso al que nos arrastra el escándalo comienza con el aumento de la disrupción social provocada por pasiones miméticas como la indignación, el rencor y el antagonismo para terminar todas ellas concentradas y volcadas dentro de una inercia colectiva y persecutoria que logra canalizar de manera efectiva dicha exasperación y descontento sobre una víctima expiatoria y de recambio. Es por esta razón que el escándalo tiene la capacidad, de las maneras más inesperadas y oportunistas, de producir alianzas y asociaciones en los momentos donde lo único que parecía existir era la crisis. El sacrificio constituye de este modo el único remedio que puede dar cauce a las crisis producidas por la exacerbación de los escándalos... Representa la vía que devuelve el equilibrio a los seres humanos y a sus interacciones con los demás, en la medida que hace cesar por un momento las rivalidades y las persecuciones que sacuden la vida de la sociedad.

Toda esta tremenda y problemática realidad del mimetismo, que define más que cualquier otro factor nuestra humana condición, nos permite constatar la tendencia a la entropía que anida en las dinámicas de formación social en nuestra especie. Verdaderamente, la mimesis puede llevarnos a la autodestrucción, y los medios sacrificiales a los que recurrimos para impedirlo pueden en última instancia ser más frágiles y menos efectivos de lo que imaginamos (y más aún, viviendo en los tiempos modernos que vivimos, pudieran dichos recursos terminar por agotarse). El sacrificio, en términos teológicos convencionales, suele entenderse como la ofrenda valiosa que dirigimos ritualmente a la divinidad, la cual es entregada al modo de un gesto de renuncia con la intención de obtener de su parte y en respuesta un bien más valioso, una bendición mayor. Existen críticos de Girard que justamente en este punto encuentran fuertes inconsistencias con la caracterización antropológica que nuestro autor hace del sacrificio, pues no quedan muy convencidos sobre la relación que guarda dicha institución ritual con la persecución.¹¹⁴ Sin necesariamente

¹¹⁴ Como más adelante veremos, Girard piensa que el sacrificio, el chivo expiatorio, se vuelve finalmente efectivo para devolver la paz a la comunidad amenazada por la exacerbación de las querellas miméticas, porque los perseguidores consideran culpable y responsable de la crisis a la víctima inmolada. Sin embargo, esto parece entrar en contradicción con la idea de que lo que hay en el sacrificio realmente es la ofrenda de un bien (que puede ofrecerse perfectamente a la manera de una inmolación) que se entrega con la intención de recibir a cambio un bien mayor por parte de la divinidad. En pocas palabras, algunos críticos de Girard sostienen que si los mayas, por ejemplo, sacrificaban infantes arrojándolos en un cenote no era porque pensaran que eran culpables de sus males y de sus problemas, sino porque los consideraban bienes a los que era necesario renunciar sacrificionalmente para obtener a cambio un mayor beneplácito de los dioses. En esta visión, sería un error relacionar la naturaleza del sacrificio con los fenómenos del chivo expiatorio y de la persecución, pues en el

demeritar en lo absoluto la anterior definición de sacrificio, lo que Girard nos hace percibir es finalmente el fenómeno socio-antropológico que anida palpitante por detrás de estos comportamientos sacros y religiosos. De la misma manera que en tiempos arcaicos sacrificábamos víctimas humanas en presencia de la multitud para alimentar a los dioses y recibir así su beneplácito, hoy atiborramos estadios y recintos públicos para ir a adorar y rendirle culto a nuestros ídolos de la política, de la música pop o del deporte (con la convicción de que nuestra vida será mejor cerca de su influencia). Es un hecho que en nuestro mundo moderno nuestra intención no es, por lo menos en principio, la de ofrecer en nuestras celebraciones a estas figuras cruentamente en sacrificio, sin embargo, a pesar de que puede existir aquí una diferencia, también es posible observar, que una vez que se ha congregado la multitud y se han puesto de manifiesto sus exigencias y sus demandas, entre la veneración y el repudio, entre los aplausos y las pedradas que pueden lloverle a quien se encuentra en un momento dado ocupando el escenario, sólo hay una diferencia de valoración, pero no de sustancia, pues atendemos a los dos rostros opuestos de un mismo fenómeno de fanatismo persecutorio. Para decirlo con una contundente frase de Girard: *los ídolos de hoy serán los chivos expiatorios del mañana*.¹¹⁵ Dicho de otra manera, los aplausos no son otra cosa en el fondo que pedradas postergadas. Es por eso que surge aquí una pregunta por demás relevante: ¿por qué las víctimas que cobra el sacrificio no son necesariamente criminales, maleantes, minusválidos y transgresores, sino también reyes, vírgenes, en breve, figuras de valor, de aprecio social y de veneración? En otras palabras, **¿por qué es que sacrificamos bienes y no sólo males?** ¿Tendrá esto a su vez, más allá de nuestra correcta concepción cotidiana y convencional de “sacrificio”, una relación con la violencia y las dinámicas del chivo expiatorio? La razón se encuentra en el hecho de que se trata de figuras destacadas, notables, que resaltan por encima del resto de los mortales por sus rasgos y sus cualidades excepcionales. Girard utiliza la expresión “rasgos victimarios” para dar cuenta de esta cuestión. La presencia de la excepcionalidad, de la anormalidad, de características distintivas en las personas siempre mueve a los otros en su natural medianía al repudio, a las envidias y a la detonación de fuertes apasionamientos miméticos. Es por este motivo que dichas figuras

fondo se trataría de dos cosas muy distintas. Sin embargo, lo que pretendo en las siguientes líneas es esbozar una suerte de respuesta a esta interesante crítica a Girard.

¹¹⁵ Cfr. René Girard, “Generative Scapegoating”, *Violent origins: ritual killing and cultural formation*, California: Stanford, 2008, p. 82.

son percibidas también como fuente de disrupción y de conflicto. Tienden a convertirse en mira del escándalo en la medida que su figura augura calamidades, tienden pues a convertirse en auténticos signos de la catástrofe indiferenciadora que puede por culpa de ellos con certeza recaer sobre la comunidad. Quizás sea posible percibir mejor esta condición si lo relacionamos, por ejemplo, con los bienes materiales y el problema del intercambio. En una sociedad de abundancia como la nuestra, poseer un bien de excesivo valor puede meternos sin duda en problemas frente a los otros, pero no podemos compararlo con lo que representaría poseer ese bien de enorme valor en un contexto de escasez. En las sociedades de las que hablan antropólogos como Malinowski, para evitar el problema siempre presente en el ser humano de atraer demasiado las miradas hacia uno por lo que tiene en las manos, se celebraban constantes intercambios de bienes y de objetos de valor sagrado entre los miembros de la comunidad (hasta el extremo de que dichos objetos curiosamente volvían a regresar a las manos de quien apenas hacía poco tiempo se había desecho de ellos, después de hacer éstos un largo recorrido de mano en mano a través de la comunidad). Es por eso que Girard afirma con precisión que ahí donde las sociedades modernas intercambian bienes es donde las antiguas también intercambiaban males (en la medida que poseer un objeto de gran valor podía atraer sobre el poseedor, en esta circunstancia de escasez, todo tipo de calamidades y, en ese sentido, era preciso deshacerse de él). Apelando a este contexto arcaico, no nos es difícil comprender ahora por qué sacrificar un bien valioso tiene, desde luego, un sentido por demás positivo, pues este gesto de desprendimiento puede traer aparejada consigo una serie de bendiciones para la vida de los hombres en comunidad (un aminoramiento de las envidias, los conflictos y las rivalidades, entre otras cosas). Elementos éstos que pueden perfectamente ser percibidos y tomados por la mentalidad religiosa del hombre como una respuesta y un regalo de los dioses. Los sacrificios humanos cruentos podían, por este mismo motivo, incluir también en la realización de la ofrenda ritual figuras o seres que consideráramos de entrada importantes y valiosos para la comunidad. Por lo tanto, esta condición no propicia el que dicha visión teológica-convencional sobre el sacrificio contradiga la realidad persecutoria y expiatoria a la que Girard nos refiere cuando él nos habla sobre los orígenes de esta institución ritual y sobre el lugar central que ocupa ella en la escena de la cultura. Sirva concluir este apartado enunciando, a propósito, otra ley implacable del mimetismo: *entre más fuerte es la*

*crisis, entre más intensa es la presencia y más grande el tamaño del escándalo, más **preciada** se vuelve la víctima que reclama para su sofocamiento.*

2.5 El mito y el origen de los dioses

Para que una sociedad pueda ser capaz de sobrevivir frente a la permanente amenaza del mimetismo debe ésta poseer o erigir alguna suerte de referente simbólico-institucional, que trascienda las voluntades y los deseos de sus miembros, y que permita distinguir, a la vista de todos, los usos legítimos de la violencia de sus usos y manifestaciones intestinas e ilegítimas. Esto ocurre en razón de que el único recurso que los seres humanos han sabido y podido utilizar desde siempre para expulsar los males y las desgracias que la violencia trae sobre sus vidas y sobre sus comunidades no es otro que la misma violencia. La trascendencia de la violencia es la esencia misma de lo sagrado (en tanto se erige como la fuente misma del orden). En ese sentido, si por algún motivo la diferencia entre la violencia legítima e ilegítima llegara en un momento dado a diluirse y a confundirse, esto es, a indiferenciarse... Si, por ejemplo, la violencia legítima del Estado se toma y se percibe como siendo lo mismo que la violencia ilegítima de los criminales, si los actos de la justicia pública se perciben como siendo lo mismo que meros actos de venganza privada, entonces una sociedad corre muy bien el riesgo de perecer y de autodestruirse a causa de una posible revolución o guerra civil, esto es, a causa del conflicto interno. Según Girard, la primera institución que los seres humanos forjaron para la instauración y la producción de esta diferencia simbólica fue precisamente el sacrificio. El sacrificio, aparece de este modo en su doble papel fundador y conservador de los rituales y de los interdictos, es decir, de las instituciones. Podríamos, en este sentido, definir una institución esencialmente como una iteración productora de diferenciación. Asimismo podemos definir a la cultura como un sistema simbólico constituido por jerarquías, lugares y diferencias. Los efectos de la violencia en el seno de las sociedades son siempre indiferenciadores (todos entendemos la manera como ella encarna una fuerza de desorden social, especialmente cuando se desata a través de los vaivenes de la venganza) sin embargo, el sacrificio abre e inaugura un lugar simbólico, legítimo y autorizado para transfigurar la violencia, convirtiéndola, de este modo y por el contrario, en

un principio de orden. Para la percepción de la mentalidad religiosa arcaica existe, de este modo, una clara diferencia entre el sacrificio de una víctima ritual y la ejecución de un crimen. Así en vez de generar este acto ritual un efecto disgregador, que aflore y avive en los hombres los ánimos de venganza, éste produce por el contrario un efecto apaciguador y reconciliador que bien devuelve, o bien sólo refuerza, la unidad de la comunidad.¹¹⁶

«Todos los procedimientos que permiten a los hombres moderar su violencia son análogos en tanto ninguno de ellos es ajeno a la violencia. Eso lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso. Como hemos visto, lo religioso en sentido estricto coincide con los diferentes modos de la prevención; también los procedimientos curativos están impregnados de lo religioso (...) En un sentido amplio, lo religioso coincide, sin lugar a dudas, con la oscuridad que invade el sistema judicial cuando éste toma el relevo del sacrificio. Esta oscuridad coincide con la trascendencia efectiva de la violencia santa, legal y legítima, frente a la inmanencia de la violencia culpable e ilegal (...) Sólo la trascendencia del sistema, efectivamente reconocida por todos, sean cuales fueren las instituciones que la concretan, puede asegurar su eficacia preventiva o curativa distinguiendo la violencia santa y legítima, e impidiendo que se convierta en objeto de recriminaciones y de contestaciones, es decir, que recaiga en el círculo vicioso de la venganza».¹¹⁷

Girard equipara, como vemos, en este respecto, el papel que desempeñan las instituciones de justicia en nuestro mundo moderno con el sacrificio arcaico (sólo en la medida en que, aunque son de suyo instituciones muy pero muy distintas, ambas engendran una suerte de sistema trascendente que permite a la sociedad realizar dicha diferenciación simbólica entre la legitimidad y la ilegitimidad de la violencia). Si bien la función del sacrificio es curativa o preventiva, esto es, que a la vez se dirige ya sea a devolver o bien a reforzar la paz y la unión dentro de la comunidad, dado que no siempre lo consigue, debe necesariamente, a diferencia de nuestros modernos sistemas penales, producir **unanimidad**. El sacrificio, como ya dijimos antes, no es más que la reproducción ritualizada de un linchamiento. Este elemento de unanimidad es importante pues funge como el requisito central que da lugar al proceso (referido por nosotros al comienzo del primer capítulo del presente trabajo) que Girard denomina: **la doble transfiguración de la víctima**. Gracias a este peculiar fenómeno es que, en último término, puede llegar a fundarse, producirse y reforzarse la *trascendencia* del

¹¹⁶ En *La violencia y lo sagrado*, Girard aprovecha para indicar también el rigor al que deben someterse los procedimientos religiosos de los ritos sacrificiales cruentos. El hecho de verter la sangre, lo que representa la sangre misma saliendo del cuerpo, tiene poderosos efectos disruptores y escandalizantes. Cualquier error en el protocolo puede resultar, sin lugar a dudas, fatal.

¹¹⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 30-31.

sistema sacrificial. Permítaseme explicarlo nuevamente. La víctima inmolada restaura el equilibrio social, expía el malestar y el descontento colectivos sólo en la medida que, nos dice Girard, los perseguidores la toman y la perciben como responsable y culpable de la crisis y las desgracias que amenazan, en un momento dado, con destruirlos a todos. En este sentido, la víctima adquiere un rostro *maléfico* a los ojos de sus linchadores. Sin embargo, la canalización efectiva de las pasiones persecutorias a través del sacrificio, el desahogo y la catarsis violenta de las tensiones colectivas sobre las espaldas de la víctima, conducen a la turba a experimentar una nueva circunstancia de reconciliación y de unidad, que es de este modo atribuida también a la víctima sacrificada. En este otro sentido, ella adquiere, después de su inmolación, un rostro benéfico, sanador, salvador. El sacrificio nos muestra así su naturaleza **farmacológica**: el chivo expiatorio es *pharmakós* en la medida que representa, a los ojos de sus linchadores, al mismo tiempo el veneno y la cura, el mal y el remedio de nuestros conflictos. Dicha ambivalencia vuelve al mismo tiempo a la víctima sagrada y temible. Girard lo explica con las siguientes palabras:

«La metamorfosis del malhechor en bienhechor divino constituye un fenómeno a la vez prodigioso y habitual, puesto que, en la mayor parte de los casos, los mitos ni siquiera la subrayan. Quien al principio del mito era linchado por considerarlo responsable de la destrucción del sistema totémico, al final preside la reconstrucción de ese mismo sistema o la construcción de uno nuevo. La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria, y, sin embargo, tan corriente, que la mayor parte de los mitos no dicen nada de esa metamorfosis: queda sobreentendida. Todo se explica sólo con comprender que, al final de esos mitos, la unanimidad violenta ha reconciliado a la comunidad y el poder reconciliador es atribuido a la víctima, bien “culpable”, bien “responsable” de la crisis. Así pues, la víctima se transfigura dos veces: la primera de forma negativa, maléfica, y la segunda de manera positiva, benéfica. Se creía que esta víctima había perecido, pero por fuerza ha de estar viva, puesto que reconstruye la comunidad inmediatamente después de haberla destruido. Lo cual, evidentemente, quiere decir que es inmortal y, por tanto, divina».¹¹⁸

Encontramos en este proceso, como vemos, la circunstancia antropológica que en términos girardianos da lugar a la aparición de la divinidad (producto de esta epifanía religiosa colectiva que percibe una suerte de retorno sagrado o de resurrección de la víctima inmolada).

¹¹⁸ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 93-94.

Como mencionamos al comienzo de este trabajo, entre las múltiples y diversas críticas que Nietzsche dirige al cristianismo, encontramos de manera notable ésa que, como de costumbre, busca con vehemencia desacreditarlo y aniquilarlo, señalando la decadencia inherente a este “espíritu religioso de la debilidad” que en dos mil años no ha sido capaz de producir un nuevo dios. En la visión nietzscheana, los dioses mitológicos (en particular, como sabemos, tenía él en la mente sobre todo el panteón de los griegos) constituyen una suerte de expresión de la potencia vital y estético-cultural de un pueblo que, en última instancia, testimonia la plenitud de su espíritu, la salud de su voluntad de poder, pues para él, como lo escribe en el *Nacimiento de la tragedia: sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo*.¹¹⁹ En contraste, al toparnos con el cristianismo, nos dice, nos las vemos con un dios crucificado por culpa nuestra, que en consecuencia nos hace ahogarnos en mares de resentimiento, clausurando de este modo cualquier impulso que nos lleve a la inventiva, a la jovialidad y a la creación de valores nuevos. En su visión el cristianismo, de este modo, únicamente encarna los valores de la debilidad y de la enfermedad del espíritu. Más allá de la interesante observación que resalta el hecho de que el cristianismo en toda su historia no ha creado una nueva divinidad (distinguiéndose así de la manera como las religiones politeístas antiguas veían aparecer nuevas deidades en sus panteones... A veces por una suerte de importación por el contacto con otras culturas), Nietzsche yerra categóricamente al pensar que la existencia de los dioses responde simplemente a un asunto que tiene que ver con la mera potencia creadora, espiritual y estética de un pueblo, pues, como podemos ver en lo que aquí nos enseña Girard: **los pueblos no inventaron a sus dioses, sino que divinizaron a sus víctimas**.¹²⁰ Es precisamente en este punto donde resulta por demás relevante traer a colación la reflexión girardiana en torno al vínculo antropológico-cultural que existe entre la figura de los reyes y de los dioses en referencia con el problema del sacrificio:

«En la monarquía la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación; se trata, por tanto, de la víctima no sacrificada todavía, de la víctima viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es lo sagrado expulsado ya fuera de la comunidad (...) La realeza es mitología en acción (...) Vemos aquí que el rey sagrado es un “chivo expiatorio” y que es chivo expiatorio de la violencia real y

¹¹⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2001.

¹²⁰ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 99.

no de las transgresiones más o menos fabulosas y freudianas (...) Si el principio real y el principio divino se excluyen, al menos en su origen, es porque la realeza y la divinidad constituyen soluciones algo diferentes de la cuestión ritual fundamental: ¿cómo hay que reproducir la resolución violenta de la crisis? En la realeza domina lo que viene *antes* del sacrificio, en la divinidad lo que viene *después* (...) El sacrificio es la placa giratoria absoluta (...) Todo mundo repite que el rey es una especie de “dios viviente”, pero nadie ha dicho nunca que la divinidad es una especie de rey muerto, o por lo menos “ausente”, lo cual sería igualmente cierto». ¹²¹

En síntesis, el poder que inviste tanto a la institución de la monarquía como a la divinidad tiene su origen conjunto en el sacrificio. Mientras el dios gobierna el mundo a través del efecto restaurador con el cual él responde al sacrificio que le ofrecen los mortales, el rey gobierna en la medida que su poder sagrado se forja en su potencial inmolación, es decir, en su calidad de futura víctima salvífica y reconciliadora: *la veneración que inspira el sacrificio que va a realizar se va transformando poco a poco en poder político.* ¹²² Es así que el “trono” y la “piedra de los sacrificios” representan las dos caras de un mismo y único elemento. Los reyes y los dioses son de este modo las figuras que por excelencia dan cuenta y ponen de manifiesto la trascendencia del sistema sacrificial. Quizás, para decirlo de un manera más precisa, el sacrificio, en el fondo, debe comprenderse simplemente como un mecanismo social e inmanente de canalización de la violencia cuya inercia y movimiento culminan en la producción de trascendencias. De este modo, en la medida que dicho mecanismo es inmanente, en razón de que lo que se encuentra finalmente detrás de los dioses son víctimas inmoladas, es que entendemos el motivo por el que Girard concibe y relaciona integralmente la dimensión de lo sagrado con aquello que él concretamente denomina y califica como **falsa trascendencia**. Observamos además que, para nuestro autor, *la figura de Satán* correspondería a una suerte de personificación del «mimetismo malo» tanto en sus aspectos conflictivos y disgregadores como en sus aspectos reconciliadores y unificadores: así pues, posee a la vez el rostro del orden y del desorden. En este sentido, esta figura se encuentra íntimamente ligada a la violencia fundadora, a lógica del mecanismo victimario que produce dichas trascendencias sagradas. En pocas palabras, en el fondo oscuro de las manifestaciones de lo sagrado anida la *mentira victimaria*, mentira ésta sobre la que en último término se funda la cultura humana y los órdenes del mundo (“órdenes” a los que Girard alude también

¹²¹ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 67-69.

¹²² Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 127.

con la expresión bíblica de “potestades” y “principados”). Si bien la percepción y la presencia de lo sagrado hacen al hombre conducirse con cautela y con temor ante la indómita retribución que sobre él puede muy bien recaer si en su andar profano por el mundo llega a atraer y a despertar la cólera de los dioses, dicha conciencia de los tabús y de los límites, dicha sensibilidad ritual que nos mantiene a distancia del contacto con las realidades y los objetos sagrados, sólo emerge en términos girardianos gracias al proceso de sublimación y de auto-exteriorización de la violencia que tiene lugar y se desprende del sacrificio, del acontecimiento victimario. Ahora bien, ¿significaría esto que todas las instituciones, prohibiciones, límites y rituales, que dan forma y contención, orden y sentido, a nuestro mundo humano tienen de suyo una naturaleza satánica dado que, en última instancia, tienen todos estos elementos su origen en la violencia?, ¿no estaría de alguna manera cayendo esta concepción girardiana sobre la cultura en algo similar a las posturas heréticas del gnosticismo, las cuales disociaban a Dios de la creación, de su autoría con respecto al orden del mundo creado, y de este modo terminaban por atribuirle a un demiurgo satánico... Posturas éstas que, por el contrario, aguardaban la salvación de un Dios que de suyo no es el creador y que, por lo mismo, nos conmina a rebelarnos contra las autoridades que habitan y gobiernan este mundo? El tipo de críticas que recibe Girard relacionadas de algún modo con este punto son cuantiosas,¹²³ a saber: con cómo su visión sobre la naturaleza de la cultura y del orden social terminan por otorgar una suerte de *prioridad ontológica a la violencia* (condición que lo aproximaría en consecuencia a la visión mitológica del “caos y la violencia originaria” más que a la valoración bíblica depositada en el Génesis sobre la bondad inherente al mundo creado por Dios). Sin añadir más a la exposición de estos reproches teóricos, dejemos que sea el propio Girard quien responda a todo esto:

«Aunque siempre estén asociadas a Satán, aunque siempre están basadas en la trascendencia de Satán, aunque siempre son tributarias suyas, las potestades no son satánicas en el mismo sentido que él. Lejos de intentar la fusión con la falsa trascendencia, lejos de aspirar a la unión mística con Satán, los ritos se esfuerzan en guardar las distancias con este terrible personaje, en mantenerlo fuera de la comunidad. No se debe, por tanto, calificar a las potestades simplemente de “diabólicas”, y desobedecerlas de manera sistemática, so pretexto de su “maldad”. *Lo diabólico es la trascendencia en que se basan*. Y aunque sea cierto que ninguna potencia es ajena a Satán, no por ello pueden condenarse sin más, puesto que en un mundo en el que aún no se ha instaurado el Reino de Dios son indispensables para el mantenimiento del orden. Eso explica la actitud de la Iglesia respecto de ellas. Si las potestades existen, dice

¹²³ En la formulación de estas críticas a Girard destacan particularmente Hans Boersma y John Milbank.

Pablo, es porque tienen un papel que desempeñar y porque Dios las autoriza. El apóstol es demasiado realista para declararles la guerra a todas. De ahí que recomiende a los cristianos respetarlas, e incluso honrarlas, mientras no exijan nada contrario a la verdadera fe». ¹²⁴

Lo que Girard se encuentra diciendo aquí es que las potestades y los principados, en suma, las instituciones políticas, económicas y sociales que le dan forma y orden a este mundo humano, no son diabólicas en y por *sí mismas*, sino sólo por la “trascendencia en la que se basan”, esto es, por la autoridad que en última instancia las legitima y las respalda. «Autoridad» y «poder» no son, en definitiva, la misma cosa. Eso significa que podemos perfectamente imaginar otro tipo de autoridad (en este caso, la verdadera trascendencia) que fundamente y legitime estas mismas instituciones, estos mismos poderes. Nos las veríamos entonces con una suerte de autoridad cuya esencia y cuya fuerza no provienen en definitiva de la violencia. Sin duda esta imagen de autoridad, de trascendencia, no parecen en verdad pertenecer a este mundo, de la misma manera que ocurre cuando intentamos imaginar una forma de ser de la justicia que no sea movilizadora ni conducida por el escándalo. Esta argumentación invalida a la vez la crítica lanzada a Girard sobre la supuesta “prioridad ontológica” que en su representación de la cultura nuestro autor estaría otorgando a la violencia, pues vemos, por el contrario, que se puede pensar perfectamente desde Girard la existencia de una cultura sin violencia. En consecuencia, *la cultura no tiene necesidad de la violencia para ser, aunque históricamente ella pudo propiciar su origen y emergencia*, tal como lo indica Frederiek Depoortere al referir a la afinidad entre San Agustín y Girard a la hora de hablar sobre el problema de la relación entre *violencia y origen*:

«For both, it may have been the case that *historically speaking violence/anarchy was first, but neither Girard nor Augustine ascribe any necessity or ontological priority to the state of anarchy and violence*». ¹²⁵

Así entonces, a partir de lo anterior, interroguémonos con mayor cuidado y precisión sobre la presente cuestión: ¿en qué consiste la mentira victimaria sobre la que se funda la cultura? Debemos, por ende, entender el sentido con el que dirigimos esta pregunta... No nos referimos aquí pues a una mentira que sea sin más inherente a la existencia de la cultura

¹²⁴ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 134-135 (las cursivas son mías).

¹²⁵ Frederiek Depoortere, *Christ in postmodern philosophy*, p. 88.

humana en sí misma, sino a una mentira que anida en la autoridad, en la falsa trascendencia que respalda y legitima los poderes de la cultura. Es precisamente en este respecto donde se vuelve más que clara la esencia de la crítica de Girard al mito. El mito, en términos girardianos, corresponde a una narración cuyo referente profundo y prototípico es el linchamiento de una víctima. El informe que el mito nos entrega sobre este evento, sin embargo, es frecuentemente disimulado y transfigurado en la medida que son los perseguidores, autores y beneficiarios del sacrificio, quienes finalmente elaboran el relato. En pocas palabras, el mito relata el acontecimiento victimario desde la perspectiva de los asesinos y, en ese sentido, se trata de una narración que desempeña en todo momento respecto de la violencia una función simbolizadora, legitimadora y, por lo mismo, encubridora. Podemos constatar con frecuencia en los llamados mitos cosmogónicos el modo como los comienzos del universo nos remiten siempre a un estado primario de caos indiferenciado y de anarquía original que los dioses sólo logran superar a través del ejercicio de algún acto inmolatorio, de alguna forma de sacrificio capaz de producir el orden y las diferencias que distribuyen y asignan sus respectivos lugares a los diversos elementos que componen el cosmos. La primera etapa de salida a esta indiferenciación primigenia, por lo general, nos refiere al problema concerniente a la división que debe tener lugar entre el cielo y la tierra. No es posible concebir la existencia del mundo sin dicha separación. Tal es el caso de Marduk, en el mito babilónico, quien al final de su lucha parte por mitad al monstruo Tiamat, de tal forma que del cuerpo escindido de este último nacen respectivamente el cielo y la tierra. Lo mismo ocurre con Cronos, con el dios del tiempo, en el mito griego relatado por Hesíodo, quien castra a su padre Uranos para liberar a Gea, su madre, de la eterna cópula a la que éste la tenía sometida, separando de este mismo modo los cielos y la tierra. Encontramos también en el mito egipcio antiguo sobre los orígenes cómo es que corresponde al dios del aire mantener dicha esencial separación y sostener de esta manera la existencia del mundo:

«En el antiguo Egipto estaba vivo el mito de Shou, el dios del aire. Era la personificación del Estado, pues tenía la tarea de mantener levantado el cielo sobre la tierra, a fin de que éste no se desplomara. El dios mencionado sostiene la cúpula celeste a distancia de los hombres y así mantiene a la vez la unión entre el cielo y la tierra. De esa manera el orden del mundo se encuentra en un difícil equilibrio; es la catástrofe detenida. Por tanto, hay que comportarse

cuidadosamente con Shou, pues de lo contrario podría suceder que dejara que todo se derrumbase».¹²⁶

Las narraciones míticas emergen, en último término, de crisis sacrificiales, de crisis de indiferenciación, *de las que son una suerte de transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural ya establecido y recobrado en tanto que posterior a la crisis.*¹²⁷ Es, en este sentido, que hablamos aquí de gestos de encubrimiento y disimulo presentes permanentemente en esta categoría de relatos. ¿Pero qué pretendemos decir con esto? Es evidente que los mitos aluden al sacrificio y a la violencia (tal como pudimos percatarnos en los ejemplos anteriores), sin embargo, se trata de una violencia que nunca es en ningún momento problematizada ni cuestionada por la narración misma. Muy por el contrario, el énfasis del mito recae siempre en los maravillosos beneficios obtenidos para todos los hombres como fruto del sacrificio de los dioses: el sol, los astros, los mares, las montañas, etc. La caracterización que los relatos míticos hacen de la violencia es, en general, profundamente estetizante. Atestiguamos la forma como esta progresión que estructura los mitos puede leerse a la perfección en paralelo a la secuencia de un linchamiento: el caos cósmico-colectivo originario que a través de la mediación del sacrificio crea o restaura el orden beneficioso para todos. Así, pensar a partir de todo esto, como indica Girard, que el referente profundo de todos los mitos no es otro que el asesinato colectivo (al mismo tiempo que la valoración inherente a ellos no refiere a otra cosa que a la perspectiva de los sacrificadores beneficiados por la muerte de la víctima) no parece una hipótesis tan descabellada como algunos pudieran llegar a creer.

2.6 La denuncia evangélica del sacrificio depositada en la Cruz: el trasfondo girardiano de la relación entre «cristianismo» y «secularización»

Una de las referencias literarias más ricas e importantes que estimuló quizás como ninguna el por demás notable desarrollo de las teorizaciones girardianas la encontramos, sin duda, en la saga de Edipo de Sófocles. Girard luchó mucho a lo largo de toda su vida para

¹²⁶ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, p. 17.

¹²⁷ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 72

demarcarse intelectualmente de Freud. Dedicó muchas páginas a este propósito, buscando que esas famosas y conocidas hipótesis freudianas sobre el complejo edípico no contaminaran teóricamente sus búsquedas personales, además de la comprensión de los lectores de sus ideas en torno al mito y la tragedia de Edipo. Predestinado por los oráculos y condenado a muerte desde su nacimiento al vaticinársele llegar a convertirse en el asesino de su padre, en el esposo de su madre y en el hermano de sus hijos; hombre noble dotado de talentos extraordinarios, vencedor en los combates, poseedor de una inteligencia capaz de resolver hasta enigmas de monstruos mitológicos; además, rey y héroe de la ciudad... La figura de Edipo fascina en la medida que, en los términos de Girard, posee todos los rasgos de selección victimaria que de suyo lo vuelven prácticamente el chivo expiatorio perfecto.¹²⁸ La vida de Edipo, llena por doquier de excepcionalidad, augura de la misma manera calamidades para él y para los que se encuentran a su alrededor. El personaje es, en verdad, la encarnación misma de la indiferenciación. Todos conocemos la historia de Edipo y no vale la pena detenernos mucho aquí... Sólo me interesa indicar rápidamente lo que Girard reconoce en Sófocles como una clave decisiva para sus planteamientos. Después de que, tal como ocurre en *Edipo rey*, tuvieran lugar las declaraciones de los testigos y se llevara a cabo la investigación correspondiente (mandada por el mismo rey), el trágico arribo del mensajero obliga finalmente a Edipo a reconocerse como el verdadero hijo de Layo, a asumirse como parricida. La peste, la crisis y la destrucción que asediaban a Tebas sólo habrían de llegar a su fin, según el oráculo de Apolo, si se cobraba justicia sobre el asesino de Layo. Todos los dedos apuntan ahora hacia Edipo. Yocasta, su madre-esposa, se suicida. Él decide sacarse los ojos y finalmente se autoexilia de la ciudad de la cual era héroe y rey. Todo esto, repito, es por demás conocido, sin embargo, el elemento antropológico esencial de esta historia no aparece, para Girard, sino hasta la siguiente parte, esto es, en *Edipo en Colono*. Edipo es ya un ciego vagabundo que deambula por la ciudad de Colono llevado de la mano de su hija Antígona. La tragedia no posee quizás la intriga dramática que encontramos en *Edipo rey*, sin embargo, sucede al final de ella algo que sin duda constituye una referencia antropológico-literaria capital para el pensamiento de Girard, a saber: los tebanos, después

¹²⁸ Esta condición de chivo expiatorio presente a todas luces, desde la perspectiva girardiana, en la historia de Edipo es lo que el psicoanálisis es sencillamente incapaz de percibir. Según la visión freudiana, así como Edipo, todos los hombres somos de alguna manera culpables de parricidio e incesto (por lo menos en lo que refiere al nivel del deseo).

de morir Edipo en la desgracia y en la ignominia, reclaman su cuerpo para que regrese a la ciudad donde una vez fue rey, pues ya es considerado por todos un dios.

Cuando volteamos a ver el Evangelio, cuando atendemos al testimonio depositado en estos textos sobre la vida de Cristo, daría la impresión de que nos encontramos, en la misma progresión del mito, con la historia de una víctima que es a la vez perseguida, muerta y divinizada. Sin duda, es un hecho que la divinidad de Cristo es puesta explícitamente de manifiesto por los evangelistas en el relato. La primera condición que llama la atención es que, en contraste con lo que encontramos en el Antiguo Testamento, Cristo es realmente la única víctima, de todas las que pudieran llegar a aparecer en la Biblia (entre ellas las figuras de los mismos profetas), que es, digámoslo así, “divinizada”. Atendamos por lo pronto al siguiente comentario de Girard:

«Sabemos que los mitos y Evangelios comparten rasgos comunes: el ciclo mimético o “satánico”, por ejemplo, o la secuencia tripartita: crisis primera, violencia colectiva y, por último, la epifanía religiosa (...) Aquello que lo mítico y lo evangélico tienen en común, el ciclo mimético, sólo parcialmente se encuentra en los relatos bíblicos. Pues aunque la crisis mimética y la muerte de una víctima a manos de la colectividad aparezcan también aquí, falta el tercer momento del ciclo: la epifanía religiosa, la resurrección que revela la divinidad de la víctima. En la Biblia hebrea, repito, sólo los dos primeros momentos del ciclo están presentes. Es evidente que en este caso las víctimas no resucitan jamás: nunca hay un Dios victimizado ni víctima divinizada. Lo cual constituye una diferencia capital en relación con el problema que nos ocupa. En el monoteísmo bíblico no cabe suponer que lo divino surja de procesos victimarios, mientras que en el politeísmo arcaico son éstos los que, claramente, lo engendran».¹²⁹

¿Existe entonces en el fondo alguna diferencia entre los mitos y los Evangelios? Quizás antes de responder esta pregunta, debemos hablar un poco sobre aquello que constituye propiamente la particularidad y excepcionalidad de la Biblia Hebrea con respecto al universo religioso del mundo pagano y politeísta (pues no debemos olvidar que para comprender los Evangelios necesitamos remitirnos necesariamente a su antecedente mismo, que no es otro que aquello que encontramos depositado en el Antiguo Testamento). Mientras en los relatos míticos encontramos siempre “representaciones naturalizadas”, diversas y varaidas, a través

¹²⁹ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 142/145.

de las cuales los dioses son caracterizados (imágenes éstas que incorporan frecuentemente rasgos humanos y animales), nos topamos, en contraste, en la concepción judía de la divinidad, con la idea de que ésta, en última instancia, no puede llegar jamás a ser representada (como todos sabemos, en el libro del Éxodo directamente se prohíben las imágenes de Dios). Más allá de la compleja cuestión sobre la iconoclastia, lo que simplemente queremos indicar aquí es que la visión monoteísta hebrea, a través de este gesto, pone a todas luces de manifiesto que, en términos teológicos, la naturaleza de Dios es sustancial y radicalmente distinta a la naturaleza del mundo y de la creación. Como dijimos en otro momento, mientras las religiones politeístas entremezclan en todo momento la naturaleza y la divinidad, las religiones monoteístas establecen una separación radical entre ambas dimensiones. ¿A qué responde, antropológicamente hablando, la existencia de esta diferencia? La respuesta nos la ha dado ya Girard, a saber: todo en el fondo está relacionado con el hecho de que la religión judía no diviniza a sus víctimas. La razón atiende, finalmente, a que en la conciencia bíblica nos encontramos una permanente y contundente *denuncia del sacrificio humano*, de lo que Girard llama en general “mecanismo victimario”, en breve: la Biblia no deja de sospechar nunca sobre los frutos restauradores de la violencia colectiva. Si bien, a la luz de la antropología mimética, podemos concluir lógicamente que la pluralidad y diversidad de los dioses, siempre presentes en el universo mítico, responde y tiene su origen en las falsas divinizaciones victimarias a las que da lugar el funcionamiento mismo del mecanismo del chivo expiatorio, también lógicamente podemos en consecuencia concluir que un pueblo cuya particularísima conciencia religiosa se caracteriza, antes que cualquier otra cosa, por denunciar dichos procesos y expulsiones sacrificiales, ésta debe necesariamente engendrar una imagen de la trascendencia completamente diferente:

«Zarandeado de expulsión en expulsión, el pueblo judío está, ciertamente, en buena posición para poner en tela de juicio a los mitos y descubrir antes que otros muchos pueblos los fenómenos victimarios de que a menudo es víctima. Ha dado pruebas de una excepcional perspicacia respecto a las multitudes perseguidoras y su tendencia a polarizarse frente a los extranjeros, los aislados, los incapacitados, los inválidos de todo tipo. Pero esta ventaja que tan cara ha pagado no disminuye en nada la universalidad de la verdad bíblica, ni es razón para considerarla poco fiable»¹³⁰

¹³⁰ Ibid. p. 154.

En pocas palabras, una concepción monoteísta del universo sólo puede emerger y tener lugar en un espíritu religioso capaz de denunciar la legitimidad de los mecanismos de la victimización colectiva. Puede también percibirse, en estos términos, el factor antropológico que palpita en el fondo y por detrás de las razones religiosas que conllevan al enérgico y categórico rechazo monoteísta de la idolatría, del inaceptable culto a los falsos dioses. En la Biblia sencillamente abundan los pasajes que dan cuenta de esta nueva conciencia. Pensemos tan solo, en relación al tema concreto de la práctica del sacrificio, en el celeberrimo pasaje de Abraham y el holocausto de Isaac:

«En el camino habló Isaac a Abraham , su padre, diciendo: “¡Padre mío!” Y contestó: “Di, hijo mío”. A lo que dijo: “He aquí el fuego y la leña; más ¿dónde está el cordero para el holocausto?” Y respondió Abraham: “Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío”. Y prosiguieron ambos caminando juntos. Cuando llegaron al lugar que Dios le había indicado, erigió Abraham ahí el altar y dispuso la leña. Luego ató a su hijo Isaac y le colocó sobre el altar, encima de los leños. Entonces alargó su mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo, cuando el ángel de Yahveh llamóle desde el cielo diciendo: “¡Abraham, Abraham!”. Y contestó: “¡Heme aquí!” -“No alargues tu mano hacia el muchacho”, le dijo, “ni le hagas nada, pues ahora he comprobado que eres temeroso de Dios, ya que no me has rehusado ni a tu único hijo.” Y alzó Abraham los ojos, y, mirando, he aquí que había detrás un carnero enredado en la maleza por sus cuernos. Fue Abraham, cogió el carnero y lo ofreció como holocausto en vez de su hijo».¹³¹

Vemos que curiosamente la historia termina, insospechadamente para Abraham, en conformidad con la tierna respuesta que ofrece él a Isaac, en medio del temor y el temblor, cuando este último por el camino le pregunta con toda inocencia sobre el propósito de lo que estaban haciendo. Abraham no quiere decirle a su hijo amado que habrá de ser sacrificado, sin embargo, Dios terminó proveyéndoles efectivamente de una víctima sustituta para el holocausto, pues la ofrenda sacrificial, sin saberlo Abraham, no habría finalmente de ser aquella que cobrara la vida de su hijo Isaac. Si bien es evidente que encontramos aquí, por un lado, una durísima prueba de fe y obediencia dirigida a Abraham por parte de Dios, también es cierto que este pasaje pone absolutamente de manifiesto el rechazo categórico del Dios de los judíos a los sacrificios humanos. Frente a otros muchos dioses paganos, como el caso del dios fenicio Moloch (mencionado también en la Biblia) que pide y reclama a los primogénitos en holocausto, este pasaje funge como ningún otro como una suerte de

¹³¹ Gn 22, 7-13.

demarcación espiritual que distingue claramente la excepcionalidad religiosa de los judíos respecto del gigantesco universo mitológico-politeísta que los circunda.

La diferencia crucial que Girard encuentra entre los mitos y los relatos bíblicos radica en síntesis en lo siguiente: los primeros se erigen y se posicionan contra la víctima, mientras que los segundos, en su profunda sospecha de la demandas persecutorias de la multitud, abogan por su inocencia, poniéndose en todo momento a favor de ella. Atendamos al siguiente comentario de nuestro autor en torno a la diferencia que podemos encontrar, en este sentido, si llevamos a cabo un análisis comparativo entre lo que ocurre en el mito de Edipo y lo relatado en la historia bíblica de José el Soñador:

«El mito y la historia bíblica difieren radicalmente en la decisiva cuestión planteada por la violencia colectiva, la de su legitimidad o ilegitimidad. En el mito las expulsiones del héroe están siempre justificadas. En el relato bíblico nunca. La violencia colectiva es injustificable. Layo y Yocasta tienen excelentes razones para deshacerse de un hijo que, un día u otro, acabará asesinando a su progenitor y casándose con su madre. También los tebanos tienen muy buenas razones para deshacerse de su rey. Edipo no sólo ha cometido, efectivamente, todas las infamias vaticinadas por el oráculo, sino que ha traído además la peste a la ciudad... En el mito la víctima siempre se equivoca y sus perseguidores siempre tienen la razón. En la Biblia ocurre lo contrario: José tiene razón la primera vez frente a sus hermanos y vuelve a tenerla dos veces seguidas frente a los egipcios que lo encierran en la cárcel. Tiene razón frente a la esposa lúbrica que lo acusa de haber intentado violarla. Dado que el esposo de esa mujer, y amo de José, Putifar, trata a su joven esclavo como a un verdadero hijo, la acusación que pesa sobre José recuerda por su gravedad el incesto que se le reprocha a Edipo (...) Pero la cuestión planteada es la misma. ¿Merece el héroe ser expulsado? El mito responde siempre “sí”, y el relato bíblico responde “no, no y no”. La carrera de Edipo concluye con una expulsión cuyo carácter definitivo confirma su culpabilidad. La de José con un triunfo cuyo carácter definitivo confirma su inocencia».¹³²

Retornemos, después de todo lo expuesto, a la pregunta que hacíamos más arriba. ¿Qué ocurre entonces con los Evangelios y con el cristianismo, en general?, ¿al tener lugar la “divinización de una víctima” en la figura de Jesucristo no entrarían estos relatos, bajo la óptica girardiana, en una suerte de complicidad con los procesos y las representaciones mitológicas? La respuesta que Girard da a esta particular interrogante es un categórico **no**, sin embargo es nuestro deber desarrollar el porqué de su postura. Debemos, en primer lugar, reconocer que existe pues una línea de continuidad y una línea de discontinuidad entre el

¹³² René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 148-149.

Antiguo y el Nuevo Testamento. La discontinuidad la hemos comprendido ya: mientras la Biblia hebrea desvictimiza la figura de Dios, en los Evangelios aparece, por el contrario, un movimiento que nos conduce a la revictimización de la divinidad. Esta condición nos permite comprender por qué esas religiones que podríamos de alguna manera denominar “monotéismos puros” (como es el caso particular del judaísmo y del islam) sospechan profundamente sobre los dogmas cristianos de la Encarnación y de la Trinidad, viendo en ellos una suerte de extravío y de recaída en lo pagano, lo mitológico y lo idolátrico.¹³³ La respuesta que a través de Girard podemos ofrecer a estas sospechas y cuestionamientos que recaen duramente sobre la Revelación cristiana ha de comprenderse mejor al darnos a la tarea de analizar, por el contrario, la línea de continuidad que conecta y vincula lo bíblico y lo evangélico. En primer lugar y antes que nada, debemos tener mucho cuidado de no caer en un peligroso y craso error a la hora de referirnos al modo como los Evangelios presentan la divinidad de Cristo. Para ser preciso, **en los Evangelios no encontramos estrictamente un proceso de divinización de una víctima.** Esto puede sonar desconcertante, pero en realidad es la clave que nos permitirá entender por qué el Nuevo Testamento se encuentra en las antípodas mismas de la mitología. En el historia que referimos al principio de este apartado, vimos a Edipo, después de morir como un pobre ciego vagabundo en Colono, ser finalmente divinizado por los tebanos (hasta el grado de ellos reclamar su precioso cuerpo para ser devuelto a la ciudad de la que fue alguna vez rey). ¿Qué hizo entonces pasar a Edipo de criminal e infame transgresor incestuoso a dios de Tebas? La respuesta es simple: el hecho de que su exilio y expulsión devolvió la armonía y la salud a la ciudad (pues gracias a él pudo cumplirse la justicia de Apolo que trajo para los tebanos el final de la peste). ¡Edipo es ahora el salvador! Nos las vemos claramente entonces con el referido proceso de la “doble transfiguración victimaria”, sobre el que se basa, según Girard, la producción sagrada de los dioses, en la medida que la víctima inmolada se vuelve aquí, a la vez y pardójicamente, “culpable” y “divina”, “maléfica” y “benéfica” a los ojos de la comunidad. Podemos

¹³³ Al final del Exordio del Corán (la oración que los musulmanes recitan más de cuarenta veces al día) encontramos las siguientes palabras: “Dirígenos (Alá) por vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados”. Según una de las tradiciones interpretativas del Corán (cercana a las lecturas del fundamentalismo islámico) los que han aquí *incurrido en la ira* de Alá son los judíos y, por su parte, los que están *extraviados* son los cristianos. Para los musulmanes, el término “extravío”, “estar extraviado”, hace fundamentalmente referencia al *shirk* (esto es, el pecado de asociación o idolatría). Lo interesante de dicha línea de interpretación exegética es que los judíos y los cristianos se encuentran colocados en categorías de falta diferentes.

constatar a todas luces, como veremos a continuación, que no es de ninguna manera esto lo que ocurre con Cristo a los ojos de los Evangelios, pues nunca es el mecanismo victimario, la inercia persecutoria de la multitud, la que toma después por divino a Cristo como consecuencia de su violenta catarsis resolutoria. Sino que, por el contrario, la divinidad de Jesús, su testimonio en la Cruz, viene a develar de una vez y para siempre la mentira asesina y victimaria que anida en el fundamento mismo de lo sagrado. ¿Cómo podríamos adecuadamente percatarnos de esto? Tan sólo hay que atender a la narración de los evangelistas. El escándalo ha puesto unánimemente a todos en contra de Jesucristo. El profeta, autor de prodigios y de innumerables obras de misericordia, el cual había sido recibido apenas con ramos y algarabía en Jerusalén, es ahora condenado a muerte por instrucción conjunta de las autoridades romanas y judías con el enardecido respaldo de la multitud. Hasta sus mismos seguidores, como vemos prototípicamente en el caso de Pedro y Judas, le dieron la espalda a su maestro, ya sea a través de la negación o de la traición. San Lucas no pierde la oportunidad para hacernos percibir también en esta escena los efectos oportunísticamente reconciliadores del escándalo, siempre capaz de aliar y unificar a los perseguidores por su causa:

«Menosprecióle también Herodes, juntamente con su cuerpo de guardia, y haciendo burla de él, le vistió un ropaje luciente y lo remitió a Pilato. Hicieronse amigos uno de otro, Herodes y Pilato aquel día, pues antes eran enemigos entre sí».¹³⁴

Indiquemos pues ahora el punto decisivo que distingue diametralmente a los mitos de los relatos evangélicos. Después de la Pasión y de la crucifixión de Cristo, **no es la multitud, no son los perseguidores los que divinizan a esta víctima**. Por el contrario, lo que aparece después de la muerte de Cristo en escena es una **minoría contestataria** (conformada por algunas mujeres y por sus discípulos) que se resiste y que denuncia la persecución de Jesús, y que los mismos Evangelios no tienen empacho en indicar cómo también este pequeño grupo minoritario, en el momento decisivo y crítico, habría de ser arrastrado también por los ímpetus persecutorios de la turba durante el trance de la Pasión:

«Entonces díceles Jesús: Todos vosotros padeceréis escándalo en mí esta noche, porque escrito está: “Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño”, más después que hubiere

¹³⁴ Lc 23, 11-12.

sido resucitado, iré antes que vosotros a Galilea. Respondiendo Pedro, le dijo: Cuando todos se escandalicen en ti, yo nunca jamás me escandalizaré. Díjole Jesús: en verdad te digo que esta noche, antes de cantar el gallo, me negarás tres veces».¹³⁵

Es pues esta minoría contestataria, totalmente arrepentida por haber abandonado y dejado solo al Redentor en el tremendo y agónico proceso que lo condujo a la muerte, quien propiamente debemos decir que no diviniza a Cristo, sino que más bien **confirma y reconoce su divinidad** (pues, tal como siempre lo ha enseñado la Iglesia Católica, Cristo es divino desde el origen mismo de los tiempos). Dicha divinidad es reconocida en toda su verdad y esplendor, al mismo tiempo, no porque esta víctima sea culpable (como sucede siempre en los mitos), sino por todo lo contrario, esto es: **porque su inocencia es incuestionable y categórica**. Los culpables aquí, claro está, son los perseguidores y los linchadores de Cristo. A partir de esto, podemos formular e introducir nosotros aquí una distinción relativa a la lógica que opera detrás de la creación y de la formación de los lazos sociales entre los hombres. Por un lado, tenemos la **asociación**, que nos remite, tal y como pudimos observarlo en el caso de Pilato y Herodes, a la dinámica de generación de alianzas y respaldo mutuo entre los hombres producida por la colaboración colectiva y persecutoria que tiene lugar gracias al escándalo y a la victimización expiatoria. Podríamos, de esta manera, aludir por ejemplo aquí al concepto de «unidad política» en Carl Schmitt, que sólo puede realizarse y materializarse, como dice él, a través de la distinción “amigo-enemigo”. Para decirlo en términos simples, la unidad política, capaz de hacernos superar en un momento dado nuestras mutuas rencillas, se alcanza más fácilmente cuando todos de pronto nos vemos en circunstancia de compartir un mismo enemigo. Entendemos de este modo la profunda relación que existe entre la asociación, el escándalo y la política. Por otro lado, si es verdad que el acontecimiento único de la Cruz exhibe en toda su extensión la mentira en la que se basan dichas asociaciones humanas, lo que sólo podemos alcanzar los hombres bajo la luz y la presencia de Cristo en nuestros corazones es la **comunión**. Dicha dimensión del encuentro humano estaría posibilitada por aquello que Girard tiene a bien denominar la experiencia de la *conversión* (la cual conlleva una suerte de estado de sensibilidad, de conciencia y de

¹³⁵ Mt 26, 31-34.

disposición hacia el otro que nuestro autor a veces llama también *lucidez mimética*).¹³⁶ Dicha experiencia consiste básicamente en asumirnos y reconcernos en todo momento, actual y potencialmente, como perseguidores, de la misma manera que todos los seres humanos somos perseguidores de Cristo ante la Cruz. Nunca los seres humanos estamos dispuestos a reconocer que somos iniciadores e incitadores de rivalidades, envidias y querellas (el problema siempre “lo empezó el otro”, solemos decir). Así, como dice Jean Robert, cada vez que estalla la violencia, sus provocadores buscan justificaciones exteriores que los exoneren: “¡estaban comprometiéndonos a todos!”, “¡actuamos en legítima defensa!”. De esta manera, *exteriorizan la violencia como si al atribuirle una causa independiente de su voluntad se purificaran de ella*.¹³⁷ En este sentido, una experiencia de conversión implica asumir con valentía que no existe manera de salir del mimetismo, que no hay forma de no terminar siendo partícipe de sus provocaciones y sus vaivenes, y que, en ese sentido, debemos hacernos responsables de esta inexorable condición en la que estamos arrojados (con una actitud de humildad y con una permanente disposición al perdón y al arrepentimiento en nuestros corazones). Podríamos decir que tiene que ver con la cautela o prudencia ético-mimética de aceptar que antes de exhibir al mundo nuestras heridas y nuestros reclamos, antes de colocarnos pues con indignación en el lugar de la víctima, es necesario preguntarnos a nosotros mismos con toda sinceridad de corazón si en realidad no somos o podemos más bien ser aquí, por el contrario y antes que nada, los victimarios. El único ser que ocupa el lugar de la víctima verdadera y absoluta en este universo, desde esta mirada revelada, es Jesucristo, siendo así que todos debemos reunirnos en comunión con Él para no terminar reproduciendo sobre nuestro prójimo y sobre nosotros mismos aquello mismo que hicimos con Él en la Cruz.

“¡Que muera un solo hombre por el pueblo y que no perezca una nación!”.¹³⁸ Estas son las palabras que San Juan evangelista pone en boca de Caifás en el momento que el sumo sacerdote decide finalmente condenar a muerte a Cristo. Quizás no existe frase que pueda

¹³⁶ Según Girard, muchos espíritus atormentados, enfermos a causa de las pasiones miméticas, han podido despertar y adquirir lucidez sobre la presencia y la naturaleza del mimetismo en la vida humana y en sus efectos en nuestro encuentro con el prójimo. Tal condición podemos encontrarla desde luego en los santos, pero también en los artistas (Girard suele referirse sobre todo aquí a varios grandes exponentes de la literatura, capaces de plasmar dicha lucidez mimética en sus obras).

¹³⁷ Cfr. Jean Robert, “Economía y violencia: ¿un debate con o sin economistas?”, *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016, p. 91.

¹³⁸ Cfr. Jn 11, 50.

describir y sintetizar mejor la lógica inherente que gobierna el proceder del mecanismo victimario. Podemos percibir a todas luces en esta exclamación cómo los Evangelios se oponen, cuestionan y denuncian esta lógica ordenadora de la violencia, estas dinámicas sacrificiales de estructuración social y colectiva. **Cristo se opone a la multitud.** Se opone a las potestades y a los principados de este mundo, en la medida que terminan siendo éstas, también en el fondo, los títeres conducidos y manejados por la presiones de la turba y de las masas (de la misma manera que Pilato, en su papel de autoiridad política, cede por completo, lavándose las manos, al ardor y a la fuerza de la muchedumbre que clama la crucifixión de Jesús y la liberación de Barrabás). Lo que vemos gestarse y revelarse en el conjunto de las Escrituras judeo-cristianas es una nueva conciencia sobre los brutales y crueles alcances de la victimización humana, una nueva preocupación por la justicia que, en ese sentido, estalla en un clamor por la inocencia de las víctimas, de los chivos expiatorios. Se trata pues de un estallido que modificará el rostro mismo del mundo. Este patrimonio ético-religioso consumado y revelado por entero en el acontecimiento de la Cruz funge como un verdadero terremoto que cimbra los cimientos victimarios mismos sobre los que se funda y se erige, en su conjunto, la vida de la sociedad y de la cultura humanas. La Cruz, para Girard, representa el acta de defunción de lo religioso arcaico y de lo sagrado... Ella inaugura y echa a andar en la historia del hombre, para bien y para mal, un proceso irreversible y universal de desacralización del mundo que erosiona la efectividad de los recursos sacrificiales a los que los hombres apelaban para sobrevivir socialmente y mantener la paz. Así, la paz de Cristo, lo **santo**, no tiene relación alguna con la paz que proviene de las catarsis violentas constitutivas de lo sagrado, pues la autoridad que respalda esta “paz que nos ofrece el mundo”, las falsas trascendencias, es aquélla a la que la Cruz, en último término, le ha declarado la guerra. Es en estos términos que Girard nos ofrece la clave para comprender la relación entre *secularización* y *cristianismo*. Una relación que, para entenderse en toda su dimensión y justicia, debe dirigirse asimismo a hacernos comprender el vínculo entre secularización y Apocalipsis.

Capítulo 3: ***DISCUSIÓN: EL SENTIDO APOCALÍPTICO DE LA HISTORIA: EL VALOR, LA PERTINENCIA Y LOS CRITERIOS DE LA INTERPRETACIÓN GIRARDIANA SOBRE LA SECULARIZACIÓN***

3.1 La universalidad del cristianismo

Resulta necesario, como gesto inaugural del presente capítulo, resaltar la radicalidad propia del pensamiento girardiano, presente (por sobre todo lo demás) en su controvertida búsqueda por la rehabilitación de una visión *universal* sobre el hombre, la religión y la cultura en contraste y contraposición con esa declarada reacción que las miradas filosóficas y antropológicas contemporáneas manifiestan ante este tipo de proyecto intelectual.¹³⁹ Dichas miradas, más acordes pues con el espíritu de nuestros tiempos, se dirigen a respaldar, por el contrario, representaciones más bien *pluralistas* sobre los asuntos en cuestión. No resulta en lo más mínimo difícil comprender, por lo mismo, por qué todo aquello que emana intelectualmente de esto que en general denominamos “multiculturalismo” (del requisito metodológico que exige colocar en condiciones de igualdad de apreciación, de valor y de reconocimiento las manifestaciones y expresiones de la diversidad cultural humana) no es en el fondo otra cosa que una respuesta teórica dirigida a denunciar la *hegemonía cultural europea*, en otras palabras: a visibilizar los estragos colonialistas inherentes al denominado “etnocentrismo occidental”, el cual no ha propiciado y legitimado otra cosa, en estos términos, que la conquista, el sometimiento y la marginación de cualquier forma de alteridad cultural. Llevando este mismo punto a su extremo más visible (más allá del multiculturalismo mismo) los estudios decoloniales latinoamericanos, por su parte, atribuyen la esencia misma de dicha *clausura del otro* a la lógica del expansionismo civilizatorio moderno europeo por el mundo (por lo que los intelectuales que suscriben esta línea crítica estiman más que necesaria la desvinculación radical respecto de la herencia y las estructuras occidentales, no sólo en un nivel social, político o económico, sino fundamentalmente en un nivel epistémico). La razón subalterna tendería de este modo a deslegitimar la supuesta “universalidad” que el pensamiento occidental ha reclamado siempre para sí, evidenciando cómo la matriz del poder

¹³⁹ Este universalismo antropológico girardiano influye de una manera por demás importante en la imagen que nuestro autor presenta sobre el problema del significado de la historia.

colonial y de la racionalidad moderna no son otra cosa que el código mismo de la discriminación estructural que impacta en una dimensión racial, cultural, social y antropológica la vida y el espíritu de los pueblos colonizados. Lo interesante de este enfoque se encuentra en la radical consigna que sostiene que es finalmente Occidente (y sólo Occidente) la fuente originaria y legitimadora de toda esta lógica de conquista y explotación, totalizante y homogeneizante... Tomemos aquí, como ejemplo, las palabras de Aníbal Quijano:

«Fuera de "Occidente", en virtualmente todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociadas a una perspectiva de totalidad. *Pero en esas culturas*, la perspectiva de totalidad en el conocimiento, *incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad*; de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad, y de la social en consecuencia. Por lo tanto, la idea de totalidad social, en particular, no solamente niega, sino que se apoya en la diversidad y en la heterogeneidad históricas de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente niega, sino requiere la idea del "otro", diverso, diferente. Y esa diferencia no implica, necesariamente, ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones; ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. Las diferencias no son, necesariamente, el fundamento de la dominación. Al mismo tiempo y por eso mismo, allí la heterogeneidad histórico-estructural, implica la co-presencia y la articulación de diversas "lógicas" históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única. De esa manera, cierra el paso a todo reduccionismo, así como a la metafísica de un macro sujeto histórico capaz de racionalidad propia y de teleología histórica, de la cual los individuos y los grupos específicos, las clases por ejemplo, serían apenas portadores o misioneros. La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres».¹⁴⁰

Encontramos al comienzo de esta cita la idea (que sin duda considero cierta) de que a toda cosmovisión humana, a toda cultura propiamente dicha, es posible asociarle y adjudicarle la formación y la erección de una perspectiva de totalidad. En este sentido, no parece polémico aquí, por lo menos de entrada, el que nosotros afirmemos que todas las culturas humanas (más aún cuando pensamos antiguamente, por ejemplo, en representaciones y relatos mítico-

¹⁴⁰ Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú indígena*, 1992, vol. 13, no. 29, p. 19 (las cursivas son mías).

cosmogónicos) se colocan y se perciben siempre a sí mismas como el eje o el centro a través del cual todo es significado y estructurado en el universo. Sin embargo, Quijano hace inmediatamente después de aceptar esto la siguiente aclaración: *pero en esas culturas* (es decir, todas las que no son Occidente), *la perspectiva de totalidad incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de la realidad, en donde no se niega sino que por el contrario se requiere la idea del “otro”, de lo diverso*. Más allá de la mera mención, no existe aquí realmente ningún argumento ni histórico ni antropológico que justifique esta afirmación... Parece que esta supuesta observación es más bien producto de una suscripción ideológico-partidista que de una justa descripción sobre los hechos. Sin duda alguna, podemos justificadamente elaborar una por demás larga y extensa lista de crímenes y atrocidades imputables a la presencia colonial europea alrededor del mundo, sin embargo, eso no implica, por un lado, que la lógica misma de la explotación, la opresión y la clausura sistemática del otro sea una especie de “patrimonio exclusivo de Occidente” ni tampoco, por el otro lado, que a los pueblos y a las culturas no-occidentales les sea inherente una “natural sensibilidad de apertura hacia la alteridad” (cosa que al parecer, en estos términos, el colonialismo europeo vino sin más a destruir). Podemos frecuentemente percibir operando una clara romantización del mundo pre-colonial moderno en este tipo de posturas. ¿No será que estas visiones multiculturalistas y decolonialistas nos ofrecen una imagen parcial y sesgada sobre el significado de Occidente? Tomemos ahora en consideración, a manera de contraste, el siguiente comentario de René Girard:

«En América se ha hecho imposible encontrarse bien en la piel de cristiano, de blanco, de europeo, sin correr el riesgo de hacerse acusar de “etnocentrismo”. A lo que yo respondo que, haciendo esto, los turiferarios del “multiculturalismo” se inscriben en lo contrario: en la más pura de las tradiciones occidentales. ¡Occidente es la única civilización que se hace siempre tales reproches! La capital de los Incas se llamaba con una palabra que significaba, creo yo, “el ombligo del mundo”. Los chinos siempre se han jactado de ser el “Imperio del Medio”, y no son los únicos que lo hacen. Todos los pueblos han vivido muy confortablemente en el etnocentrismo más extremo, a excepción de los Occidentales, desde los *Ensayos* de Montaigne e incluso desde antes (...) Desde el Renacimiento, la cultura occidental se define siempre sistemáticamente contra ella misma. Primero en favor de los Antiguos contra los Modernos; después, contra lo civilizado en favor de lo primitivo; después, en la época romántica, a favor de lo exótico sobre lo familiar, etc. Mucha gente de nuestra época cree romper con las tradiciones, cuando en realidad las respetan, sin la elegancia de sus ancestros (...) Occidente se denuncia constantemente a sí mismo como la peor de las sociedades».¹⁴¹

¹⁴¹ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 89-90.

Al parecer, si nos detenemos pues en la visión girardiana en torno a este asunto, lo que curiosamente obtenemos es más bien la imagen contraria. No sólo no es aquí Occidente la manifestación más perfecta y consumada del espíritu del etnocentrismo, sino que, en palabras de Girard: *fuera de Occidente la auto-crítica cultural no existe propiamente, o bien ésta se manifiesta todavía de una forma muy embrionaria.*¹⁴² Dicho de manera más directa, la auto-adulación existe, por supuesto, en todas las culturas humanas... Lo que emerge de una manera por demás singular en el recorrido de la civilización occidental moderna, según indica Girard, es la *alternancia permanente*, la tensión constante, entre la autoadulación y la autocrítica culturales. Sin duda, para nuestros oídos contemporáneos, situados ya en una era poscolonial, esta afirmación resulta en verdad desconcertante. Sin embargo, tratemos de desarrollar un poco más lo que hay detrás de ella. Según Girard, el *mecanismo victimario* (esto es, la dinámica fundadora y preservadora del orden cultural que dirige y canaliza la crisis mimética y la violencia interna que amenazan en un momento dado la supervivencia misma de la comunidad sobre las espaldas de víctimas expiatorias), a través de su operación misma, lleva a cabo un proceso de auto-exteriorización de la violencia, el cual consiste en proyectar la razón y la fuente de todo aquello que amenaza y atenta contra el ser mismo de la cohesión colectiva *hacia afuera de la comunidad*. Dicho proceso de exteriorización, que comienza con la expulsión de la víctima, fuente inmanente del desorden y de la crisis, concluye con su retorno transfigurado en la imagen del dios sagrado, ahora por el contrario fuente trascendente del orden, de la preservación de la estabilidad y de las diferencias. El motivo por el que el mecanismo mimético funciona de esta manera nos remite a la necesidad de la multitud de exonerarse ante sus propios ojos de la responsabilidad de la crisis (dado que sin dicha exoneración se vuelve imposible recobrar la paz y la estabilidad colectivas; dado que sin dicha justificación remitida al exterior los impulsos y las inercias acusatorias y persecutorias, que al exacerbarse desestabilizan socialmente a los hombres, sencillamente no cesan, no logran encontrar su punto terminal). El sacrificio, en este sentido, funciona siempre como un acto de purificación colectiva. Así pues, la víctima propiciatoria (la cual, en el cúlmen del ciclo mimético, como hemos dicho, es sacralizada) termina cerrando a la comunidad sobre sí misma, definiendo y reforzando de este modo el *límite que separa el*

¹⁴² Cfr. René Girard, "Contra el relativismo", *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006, p. 38.

adentro y el afuera en el orden cultural. El sacrificio es el vehículo colectivo-inmanente a través del cual se produce y se erige la trascendencia, la divinidad, en la medida que todo lo que puede destruir y al mismo tiempo salvar a los hombres de la calamidad proviene, bajo esta percepción religioso-sagrada, siempre *de fuera* (esta proyección corresponde, como vimos antes, a la doble naturaleza, ambivalente, benéfica y maléfica, de la víctima sagrada). Por esto mismo, todo aquello que viene de fuera, que tiene su origen en el exterior de la comunidad, posee siempre un rostro ominoso, ambivalente y amenazador para la mirada de las culturas arcaicas. No es casualidad, por ende, que en los mitos la figura del extranjero sea siempre representada como portadora de catástrofes y de desgracias venideras. Tomemos ahora en consideración esta larga intervención de Girard:

«Todas las culturas miran con severidad aquellos miembros suyos que no prefieren incondicionalmente lo de dentro a lo de fuera y no obedecen ciegamente a los imperativos religiosos. Si es verdad, como pienso, que estos imperativos en las culturas arcaicas surgen de expulsiones fundadoras que operan la distinción inicial entre el dentro y el fuera, entre lo aceptable y lo inaceptable, aquellos que los rechazan son susceptibles de ser expulsados a la vez (...) La preferencia que las culturas se conceden a sí mismas debe ser perpetuada a toda costa (...) Los occidentales, en suma, han inventado una nueva manera de pensar la relación de su cultura y las culturas extrañas, una manera contraria a la autoadulación de todas las culturas (...) Después del Renacimiento, la pasión por la autocrítica declina y la actitud inversa gana terreno. En Francia, la vuelta hacia Occidente se desliza fácilmente hacia el culto de la monarquía absoluta, de la que Luis XIV es a la vez el objeto, el sacerdote y el primer fiel. En el siglo XVIII una nueva ola de primitivismo, más elevada que la precedente sumerge a Europa. Va a producir gran cantidad de obras maestras de la literatura, desde las *Cartas a los persas* a los *Viajes de Gulliver*, desde *El Ingenuo* a *Cándido*, sin olvidar al hombre natural de Rousseau, esta destilación suprema del “buen salvaje”. El siglo de las Luces y su paroxismo revolucionario serán continuados en el siglo XIX por una nueva vuelta hacia Occidente, entonces en plena expansión capitalista e industrial (...) La fe en el progreso indefinido de la humanidad conoce en aquel momento su edad de oro (...) Será necesaria la Primera Guerra Mundial para quebrantar esa arrogancia, y la Segunda para dar el golpe fatal y desencadenar la última oscilación del péndulo, la nueva oleada primitivista, la más grande de todas, cuyos efectos prosiguen entre nosotros. Nuestro “multiculturalismo” o “pluralismo” no quiere reconocerse en sus ancestros occidentales, pero no puede comprenderse más que a partir de la alternancia que, desde hace siglos, informa la reflexión occidental sobre la cultura en general (...) Durante largo tiempo la alternancia del “primitivismo” y el “occidentalismo” que marca el ritmo de la vida intelectual ha dado pruebas de gran fecundidad. Es inseparable, evidentemente, del asombroso poder de asimilación y de renovación que caracteriza a Occidente desde hace al menos un milenio. Se puede uno preguntar, no obstante, si esta alternancia no ha agotado su fecundidad, si no está condenada a partir de ahora a exageraciones estériles. En ciertos departamentos de antropología de los EEUU se afirma, gustosamente, que los únicos observadores competentes en esta disciplina son aquellos que pertenecen desde siempre a la cultura observada. Este lenguaje reniega de lo que tenía de grande el espíritu del Renacimiento y de la Ilustración, *el ansia de un saber comunicable universalmente*. El multiculturalismo sucumbe frecuentemente a lo mismo que denuncia

como el pecado mayor de Occidente, el apetito de exclusión (...) La alternancia no hace más que invertir los signos en un juego de balanza cada vez menos significativo. Nos parecemos, a pesar de todo, a esos insomnes que no llegan a dormirse ni sobre el lado derecho ni sobre el lado izquierdo, y se dan la vuleta una y otra vez sin encontrar reposo (...) Cuando ensombrecemos a las sociedades arcaicas para hacer relucir mejor a Occidente ¿qué es lo que hacemos en última instancia? Dividimos a la humanidad en dos comportamientos que querríamos que fueran estancos, el mundo arcaico por una parte, el mundo occidental y moderno por otra. Y nos esforzamos por relegar la violencia en el comportamiento reservado a las culturas arcaicas y tradicionales. Eso es lo que hacía Frazer. Aquellos que hacen lo contrario e idealizan las sociedades arcaicas para ensombrecer mejor a Occidente, se creen muy diferentes, pero, mirándolo bien, hacen exactamente lo mismo. También ellos dividen nuestro universo en dos comportamientos que toman por estancos, y se esfuerzan por cargar toda la violencia en uno solo de los dos, esta vez sobre el comportamiento occidental y moderno (...) ¿No demuestro, obrando yo de esta manera, que soy un servidor del imperialismo occidental? Si la violencia arcaica me interesa no es, por supuesto, por las mismas razones que a Frazer. Yo no pongo a las sociedades arcaicas bajo acusación. Los que me creen hostil a esas sociedades no comprenden el sentido de mi trabajo. La importancia de la violencia primitiva reside en su claridad simbólica. Para comprender nuestra propia violencia es necesario confrontarla con los sacrificios rituales, darse cuenta de las semejanzas, ante las que sólo la antropología mimética no aparta la vista. La violencia de las sociedades primitivas es incomparable, ciertamente, con la violencia moderna. Su poder absoluto es nulo, sus consecuencias ecológicas, la mayoría de las veces, lo son también. No por ello resulta, en cambio, despreciable. Frazer sigue siendo significativo porque descubrió que los chivos expiatorios, en sentido ritual, se encontraban por todas partes en las culturas arcaicas y no sólo en el Levítico... [pero]nunca entendió que detrás de los chivos expiatorios rituales, no únicamente hay superstición, sino la tendencia, universal en los hombres, a descargar su violencia acumulada sobre un sustituto, sobre una víctima de recambio (...) Por todos lados y siempre, cuando los hombres no pueden o no osan emprenderla con el objeto que motiva su cólera, se buscan inconscientemente sustitutos y la mayoría de las veces los encuentran (...) Todo lo que Frazer no veía, nuestros multiculturalistas lo ven, pero lo que Frazer veía ellos ya no lo ven. Las dos escuelas reparan lúcidamente en la mitad de la verdad que la escuela opuesta rechaza, y es para hacerse el ciego mejor respecto de la otra mitad. Eso que la alternancia de los puntos de vista oculta en cada ocasión es justo lo esencial, es la *universalidad de la violencia*. Una doble ceguera selectiva oculta, a la mayoría de nosotros, la participación de todas las culturas y, por tanto, de todos los individuos sin excepción, en las formas de violencia que estructuran nuestras pertenencias colectivas y nuestra identidad individual.¹⁴³

Sin duda, tal como expresa Girard, es indispensable reconocer antes que nada dicha universalidad de la violencia humana, esto es: la manera como los seres humanos tanto individual como socialmente (independientemente de la cultura a la que pertenezcan) recurren a víctimas de recambio, a sustitutos expiatorios, para canalizar sus presiones y sus malestares miméticos, logrando conservar así la integridad de sus identidades personales y

¹⁴³ René Girard, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 37-46.

colectivas. Es pues indispensable reconocerlo si lo que queremos es de alguna manera trascender las constantes pugnas, las mutuas e interminables recriminaciones que aparecen como resultado del conflicto entre “multiculturalismo” y “occidentalismo” al pensar nuestra historia y nuestro porvenir como civilización. Si bien, como decimos, es este un muy buen punto de consideración y de reserva, no podemos dejar sin embargo de reconocer tampoco que el cuestionamiento que genuinamente apunta a denunciar los estragos victimarios de nuestra civilización en la historia de la humanidad, que la impugnación que se dirige a interpelarnos al poner la atención y el énfasis en las víctimas que ha cobrado la expansión de Occidente por el planeta, es sin más una querrela cuya naturaleza sólo ha podido tener realmente lugar dentro del desarrollo del mismo pensamiento occidental. Si volteamos alrededor, principalmente en la historia antigua, para intentar observar cómo se comportan otros horizontes culturales respecto de lo que ahora tenemos a bien llamar “alteridad”, no encontraremos la “romántica apertura al otro y a lo diverso” que nuestros intelectuales decolonialistas, como vimos, pretenden observar por doquier. Por el contrario (tomando en consideración lo dicho apenas sobre el mecanismo victimario) las culturas siempre manifiestan una actitud de clausura frente a todo lo que consideran “bárbaro”. Para decirlo de una manera simple: cuando Julio César conquistó las Galias, después de haber exterminado con su guerra a un millón de galos para promocionarse militar y políticamente en Roma (siendo esta guerra uno de los peores genocidios de la historia de la Antigüedad según nos dicen ahora los historiadores), no se aproximó éste con Vercingétorix ya derrotado a conversar con él para determinar, después de terminada esta guerra criminal, cómo habrían de “actuar conjuntamente para sacar a las Galias del subdesarrollo”... Por el contrario, Julio César capturó al rey de los galos y lo mantuvo encerrado en un calabozo hasta que finalmente lo hizo marchar por el Campo Marte para sacrificarlo públicamente enfrente de todos los romanos y celebrar así el triunfo y la divinidad de César. ¿Qué quiero decir con esto? Que, como todos sabemos, no es en lo más mínimo un gesto propio del mundo antiguo esto de llevar, por ejemplo, ayuda humanitaria cuando tiene lugar una guerra o cuando ocurre un temblor en Haití... Tampoco es un gesto propio del mundo antiguo (y lo indico sólo a menra de síntoma) el brindar toda esta atención social e institucional que en nuestros días proporcionamos, por ejemplo, a los minusválidos y discapacitados (por el contrario, los romanos sacrificaban frecuentemente a personas en estas condiciones a las afueras de la

ciudad... Así como los griegos tomaban vagabundos e indigentes para inmolarlos en los ritos de purificación del *Pharmakós*). ¿Esto significa que lo que estamos tratando de justificar es que Occidente es en realidad menos sanguinario y victimario a la hora de compararlo con otras culturas? No es esto en absoluto lo que estamos diciendo. Lo que afirmamos concretamente es que, **para bien y para mal**, ninguna cultura se ha problematizado y se ha cuestionado tanto el ejercicio de su propia violencia como lo ha hecho Occidente a lo largo de su historia. Por este motivo, Girard aparece como un autor clave para comprender por qué toda esta consideración cultural por los desposeídos, por los desheredados, por los enfermos y los incapacitados, en breve, por qué toda esta *preocupación por las víctimas* que vemos funcionar tanto ideológica como institucionalmente, tanto ética como políticamente, en nuestro mundo moderno-contemporáneo no podría tener lugar en la mente y en la conciencia de nuestra civilización si no es a causa del radical impacto cultural, espiritual y religioso que el judeocristianismo ha producido en nosotros. La razón detrás de todo esto la encontramos en el hecho de que el significado cristiano de la divinidad contrasta y subvierte de manera radical las concepciones antiguas de lo sagrado. Escuchemos al historiador Tom Holland explicar por qué la divinidad de Cristo era sin más una idea profundamente repelente para la sensibilidad y la mentalidad religiosas antiguas (aprovechando nosotros así para recordar de paso las célebres palabras de San Pablo: *nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles*):¹⁴⁴

«The utter strangeness of all this, for the vast majority of people in the Roman world, did not lie in the notion that a mortal might become divine. The border between the heavenly and the earthly was widely held to be permeable. In Egypt, the oldest of monarchies, kings had been objects of worship for unfathomable aeons. In Greece, stories were told of a “hero god” by the name of Heracles, a muscle-bound monster-slayer who, after a lifetime of special feats, had been swept up from the flames of his own pyre to join the immortals. Among the Romans, a similar tale was told of Romulus, the founder of their city. In decades before the crucifixion of Jesus, the pace of such promotions into the ranks of the gods had begun to quicken. So vast had the scope of the Roman power become that any man who succeeded in making himself its master was liable to seem less human than divine. The ascent into heaven of one of those, a warlord by the name of Julius Caesar, had been heralded by the blaze across the skies of a fiery-tailed star (...) Divinity, then, was for the very greatest of the great: for victors, and heroes, and kings. *Its measure was the power to torture one’s enemies, not to suffer it oneself*: to nail them to the rocks of a mountain, or to turn them into spiders, or to blind or crucify them after conquering the world. *That a man who had himself been crucified might be hailed as a god could not help but to be seen by people everywhere across the Roman world as scandalous, obscene, grotesque*. The ultimate offensiveness, though, was to one

¹⁴⁴ 1 Cor 1, 23.

particular people: Jesus' own. The Jews, unlike their rulers, did not believe that a man might become a god; they believed that there was only the one almighty, eternal deity. Creator of the heavens and the earth, he was worshipped by them as the Most High God, the Lord of Hosts, the Master of all Earth. Empires were his to order; mountains to melt like wax. That such a god, of all gods, might have had a son, and that this son, suffering the fate of a slave, might have been tortured to death on a cross, were claims as stupefying as they were, to most Jews, repellent. No more shocking a reversal of their most devoutly held assumptions could possibly have been imagined. Not mere blasphemy, it was madness».¹⁴⁵

En pocas palabras, la idea de un Dios crucificado, visto y adorado por los cristianos como el rey de todos los reyes de este universo (el cual en vez de ser vestido con ropajes lujosos es desnudado y flagelado como un esclavo, al cual en vez de colocársele una corona de oro y brillantes le es ceñida la cabeza con una corona de espinas, el cual en vez de tener una silla real portentosa tiene en cambio por trono el símbolo de su propio cadalso, es decir, su Cruz), nos refiere sin duda a una visión de la divinidad que a todas luces invierte de manera radical todo aquello que consideramos valioso, superior y venerable de acuerdo con la lógica de este mundo. En verdad, puede percibirse de este modo, a partir del Evangelio, cómo es que, en la lógica de Cristo, en la lógica de lo que Él llama el “Reino de los Cielos”, *hay últimos que serán primeros y primeros que serán últimos*. Así que, en este sentido, como bien lo saben los cristianos, lo que es agradable y bueno a los ojos de los hombres, a los ojos del mundo, no lo es necesariamente a los ojos del Padre (y viceversa). No parecíamos encontrar entonces en el espíritu cristiano la exaltación de valores como el “triunfo”, el “honor” y la “conquista”, sino más bien aquellos que nos remiten y nos hacen por el contrario ponderar cosas como la “misericordia”, el “perdón” y el “amor a los enemigos”. Sin duda esta circunstancia, como sabemos, escandalizaba profundamente a un intelecto como el de Nietzsche y hacía también dudar y sospechar fuertemente, por su parte, a un pensador como Maquiavelo sobre las potencialidades de la sensibilidad religiosa cristiana para engendrar y cultivar en los hombres virtudes políticas:

«Meditando en qué consiste que los pueblos antiguos fueran más amantes de la libertad que los actuales, creo procede del mismo motivo que hace ahora a los hombres menos fuertes, cual es la diferencia de educación, fundada en la diferencia de religión. Enseñando la nuestra [la religión cristiana], la verdad y el verdadero camino, hace que se tenga en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien,

¹⁴⁵ Tom Holland, *Dominion*, p. 5-6 (las cursivas son mías).

aspiraban a ellas con mayor vigor y energía. Esto se advierte en muchas de sus instituciones, singularmente en la magnificencia de sus sacrificios comparada con la humildad de nuestras ceremonias religiosas, en las cuales la pompa, más sencilla que imponente, no tiene nada que sea enérgico o feroz. No escaseaba en la antigüedad el esplendor a las ceremonias; pero añadían a ellas feroces y sangrientos sacrificios, matando infinidad de animales, cuyo terrible espectáculo daba energía y dureza al carácter de los hombres. Además, la religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza del alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones. Esta nueva manera de vivir parece que ha hecho más débiles a los pueblos y más fácil convertirlos en presa de los malvados, que con mayor seguridad pueden manejarlos al ver a casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas. Pero la culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo, es, sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud; pues si consideramos que aquélla permite la gloria y la defensa de la patria, deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos a ser capaces de defenderla».¹⁴⁶

El problema sobre el significado político del cristianismo, es decir, ese que refiere en resumen a la pregunta decisiva tratada por Carl Schmitt de si es finalmente posible o no reconocer en el espíritu religioso del cristianismo una *teología política*, abre sin duda una discusión muy amplia e intensa que nos lleva sin más a atestiguar fuertes enfrentamientos teóricos entre muy diferentes interpretaciones y posiciones en torno a esta cuestión. ¿Qué es pues lo realmente inherente al movimiento histórico-espiritual del cristianismo: una negación/separación de lo político, una sustitución/neutralización de lo político, una conservación/legitimación de lo político o bien una transformación salvífico-escatológica de lo político? Resulta por lo mismo relevante que Jean-Claude Monod nos recuerde que, frente a la total negativa de un Erik Peterson en torno a la posibilidad de defender la idea de una “teología política cristiana”, Carl Schmitt (desde el polo reaccionario-conservador opuesto del espectro intelectual) reconoce como un acierto del teólogo Jürgen Moltmann (pensador este último por demás influyente para la teología de la liberación) el señalamiento que afirma *la intensa significación política que contiene la adoración misma de un Dios crucificado*:

¹⁴⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2005 (Libro II, Cap. II).

«Tanto en Metz como en Moltmann, la evocación del “peligroso recuerdo” de la pasión de Cristo sacrificado en el altar de la paz romana y de la tranquilidad del orden toma así, explícitamente, la forma de una reactivación del sentido político oculto de la esperanza cristiana».¹⁴⁷

Incluso, a pesar de las observaciones críticas que vemos a Maquiavelo lanzar sobre la divergencia entre las virtudes cristianas y las virtudes políticas, no vemos a este autor, sin embargo, al final de la intervención citada, atreverse a negar del todo y por completo el sentido político del mensaje cristiano (sus reacciones dejan sentir que, más allá de la “pasividad” que increpa al cristianismo, algo profundamente inquietante y peligroso late en el fondo de dicho mensaje). Con el pendiente de retomar y desarrollar más adelante este importante asunto, llegamos finalmente a un punto clave a tomar pues en consideración aquí: la **universalidad del cristianismo**, en la concepción girardiana, radica precisamente en esto, a saber, en el hecho de que la razón evangélica es la única capaz de revelar y denunciar la mentira victimaria que anida en los cimientos mismos donde se funda y se reproduce la cultura, la única capaz de poner al descubierto la dinámica persecutoria, el mecanismo acusatorio y expiatorio, que diviniza víctimas en la religiosidad arcaica como consecuencia final de la sublimación de la catarsis sacrificial de la multitud. En pocas palabras, la Cruz devela, en la visión de Girard, el nexa antropológico que vincula estructuralmente a la violencia con lo sagrado, abriendo así para nuestra visión el claro de la auténtica trascendencia (gracias a la cual nos volvemos capaces finalmente de diferenciar lo santo de lo sagrado, es decir, de los procesos victimarios que llevan a la erección de *falsas trascendencias*). Debemos, por ende, reflexionar más a profundidad aún sobre el impacto que la Revelación ejerce sobre la relación entre lo religioso y lo político en el despliegue histórico de Occidente. Por este motivo, muy a pesar de lo que pueda llegar a pensarse desde el pluralismo y el multiculturalismo de nuestros días, lo que aquí defendemos mano a mano con Girard es que no es posible pensar bajo ninguna circunstancia que el cristianismo sea meramente una religión como cualquier otra... Sencillamente no se encuentra en el mismo plano que las demás, pues ella es la única capaz de dismantelar aquello sobre lo que el resto de las religiones se sostienen y se fundamentan. ¡He aquí la radicalidad girardiana! Esa actitud intelectual que no tiene miedo, a pesar de nuestras modas posmodernas, de reconocer la excepcionalidad y la particularidad religioso-espiritual del cristianismo en la historia de la

¹⁴⁷ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 223.

humanidad (sin temor a ser tachado de “etnocentrista” y “colonialista”, en la medida que es más importante decir la verdad, cueste lo que cueste, que dejarse llevar por estas camaraderías académicas que sólo responden a las exigencias de la “corrección política”). Si bien, como veremos más adelante, Marcel Gauchet afirmaba que el cristianismo es *la religión de la salida de la religión*, René Girard, en un gesto similar, sostiene que el cristianismo constituye el *acta de defunción de lo religioso*, esto es: la religión que nos conduce por la senda de la erosión y la destrucción de lo sagrado.

3.2 La paradoja de la secularización y la de-simbolización de la violencia

Es por demás importante entender, después de haber hablado aquí sobre la particularidad histórico-religiosa de Occidente, que no debemos bajo ninguna circunstancia caer en la trampa de querer vernos jactanciosamente a nosotros mismos colocados en una posición de superioridad cultural y espiritual con respecto al resto de la humanidad. Comprender la posición y la valoración de Girard sobre el problema de la secularización significa reconocer que detrás de todo este proceso de desacralización cultural (el cual percibimos como un fenómeno posibilitado de fondo por la evolución del efecto y del impacto religioso cristiano en nuestra civilización) se esconde una tremenda e inexorable **paradoja**. El que aceptemos que Occidente (y de manera más manifiesta en el periodo que denominamos Modernidad) encarna la inercia civilizatoria que más ha conseguido y logrado problematizar tanto teórica como prácticamente, tanto filosófica como políticamente, el ejercicio de su propia violencia... El que consideremos que son históricamente las sociedades occidentales las que más han revolucionado sus estructuras de orden, sus costumbres y sus dinámicas de convivencia, sus referencias y sus tradiciones heredadas de pensamiento, no nos arroja necesariamente dentro de una senda de progreso incontrovertible. Si bien es cierto, como afirma Marcel Gauchet, que *el núcleo real del pensamiento y de las actitudes religiosas descansa en aceptar lo externo como la fuente originaria del mundo y lo inmutable como la ley*,¹⁴⁸ la portentosa y singular capacidad de transformación y de innovación cultural de

¹⁴⁸ Cfr. Andreas Michel, “The Strength of Weakness: Vattimo and Gauchet on Secularization”, *Radical Secularization?*, New York: Bloomsbury, p. 72.

Occidente, a todas luces presente en el derrotero de su propia historia, sólo puede explicarse con justicia como el resultado de un proceso irreversible y exponencial de desacralización de la realidad (del cual, como hemos dicho, es precisamente nuestra civilización su más notable y representativo vehículo). Como ya hemos sugerido, en la perspectiva girardiana, esta condición inherente a la evolución histórica del mundo occidental encuentra su raíz religiosa en la denuncia que el espíritu cristiano lanza manifiestamente en contra de la autoridad y la legitimidad del sacrificio arcaico. Si bien, tal como nos explica Girard, el sacrificio, en tanto núcleo estructurador de la cultura, constituye la bisagra antropológico-catártica que permite transformar la disensión mimética en colaboración ritual, el desorden intestino e indiferenciado de las venganzas en jerarquía y orden político-institucional, es entonces que la Revelación de la Cruz, la cual pone integralmente en entredicho dicha autoridad diferenciadora, sacude y erosiona por lo mismo la capacidad estabilizadora y pacificadora del mecanismo victimario en lo referente a la formación, conservación y reproducción de los pactos y los lazos sociales en los hombres. Dicho con otras palabras, Cristo debilita (hasta el grado de desahuciar) el poder simbolizador y fundacional de la violencia. Nos topamos claramente ahora con la paradoja antes mencionada, a saber: la Cruz, si bien descubre de una vez y para siempre la mentira del mito (poniendo por entero a la luz la verdad del sacrificio e imposibilitando de este modo la simbolización de la violencia), por esta misma razón ella desata a su vez las cadenas de lo sagrado que ponían antiguamente a raya el contagio de los apasionamientos y de las rivalidades miméticas. La desacralización del mundo, el debilitamiento de las contenciones sacrificiales (que nos remiten propiamente a la efectividad simbólica de los rituales y los interdictos) contribuye a propiciar y estimular el desbocamiento irrestricto de la mimesis en todos los ámbitos que componen la vida humana. La Cruz, Cristo en tanto Alfa y Omega, cierra, en este sentido, el telón de la legitimidad del sacrificio arcaico para abrir hacia el porvenir un plazo cuyo significado es inexorablemente apocalíptico. Lidiamos de este modo con el acontecimiento definitivo que coloca la bisagra en el discurrir de la historia de la humanidad.

En términos concretos, se trata del tránsito que nos lleva, como dirá Girard, del encadenamiento mítico de la violencia (a través del mecanismo del chivo expiatorio) a su progresivo y exponencial *desencadenamiento*: el ciclo mimético que cerraba en antaño el sacrificio sobre sí mismo ha quedado abierto... ¡Satán está ahora desencadenado! Un claro

síntoma de ello lo encontramos en la manera como en el mundo moderno, en el escenario por ejemplo de nuestras sociedades democrático-liberales-capitalistas, la exacerbación de la competencia, la estimulación de los anhelos y de las expectativas de *apropiación* (tanto material como espiritualmente hablando), se implantan cada vez con mayor fuerza en la conciencia individual de los seres humanos conduciendo, necesariamente y en breve, a la desenfrenada producción y reproducción de *dobles miméticos*. El mundo antiguo es, en términos generales, un mundo donde la mayor parte de la gente se encuentra de *iure* y de *facto*, fundamentalmente a causa de principios y constricciones religioso-sociales, en una circunstancia de radical *desposesión* (esto significa que la mayor parte de las veces el grueso de los seres humanos no es siquiera dueño de sus bienes ni de sus propias vidas). Son, naturalmente, los poquísimos que se encuentran en la cima del escalafón social quienes en realidad pueden reclamar y reivindicar para sí derechos de propiedad. Podemos hallar una ilustración sintomática de esto en el tema de la relación del hombre con la tierra en el Antiguo Régimen. En la visión medieval sobre este asunto, si bien el rey o el emperador eran soberanos poseedores de sus dominios, existe sin embargo una suerte de identificación político-religiosa entre el cuerpo del rey y el cuerpo de la comunidad. El poder soberano constituye la fuente sagrada que funda y posibilita la cohesión, la identidad y la unidad del pueblo mismo. Pertenecer al rey, en breve, es pertenecer a la comunidad (y viceversa). En este sentido, nos es posible reconocer asimismo que la deuda del hombre con el rey está constitutivamente vinculada a la deuda del hombre con la tierra. Por este motivo, podemos afirmar que, en la concepción medieval sobre la naturaleza de dicho nexo, *es en último término el hombre el que pertenece a la tierra*. La idea de que, por el contrario, no son en realidad los hombres los que pertenecen a la tierra, sino que es la tierra la que pertenece a los hombres (a propietarios particulares, a los terratenientes y capitalistas que la explotan) responde sin más a una importante transformación histórico-político-económica que tiene lugar, sobre todo, a partir del advenimiento de los Tiempos Modernos, con la paulatina desacralización de la realidad. Una de las referencias históricas que mejor nos permite encuadrar este giro tiene lugar en la Inglaterra de los Tudor. Durante el siglo XVI, se implementaron leyes que promovieron el llamado “Enclosure of common lands”. Este proceso consistió en el cercado de las tierras comunales en Inglaterra para ponerlas así bajo el exclusivo control privado y particular de los terratenientes, rompiendo con el esquema

tradicional de los campos abiertos, impidiendo de este modo que los campesinos y los pastores pobres pudieran recolectar madera o tuvieran la posibilidad de llevar a alimentar sus rebaños a estos espacios. Naturalmente estas políticas generaron un aumento en el valor y en la productividad de las tierras cercadas al mismo tiempo que estimularon enormes conflictos y descontentos populares. La Iglesia se manifestó en su momento en contra de muchas de estas prácticas de “enclosure” (pero no porque necesariamente pensara, como nuestros revolucionarios hodiernos, que esas tierras debían volverse en justicia propiedad de los desheredados... El valor religioso-eclesiástico de la caridad y el ideal moderno de la justicia social no son propiamente sinónimos ni equivalentes). Lo que atestigüamos aquí, en concreto, es un cambio sintomático en nuestra concepción del mundo que delata mucho sobre el significado de nuestro ser moderno, esto es, como hemos venido apuntando, en todo lo relativo y concerniente a la capacidad y al derecho de poseer del hombre en tanto *sujeto*. No cabe duda, si nos remitimos a los hechos, que es verdad que en nuestro mundo contemporáneo encontramos al grueso de la humanidad desposeído en proporciones de alguna manera similares a las épocas antiguas de la historia de la civilización, sin embargo, aunque la condición sobre la desigualdad no resulte ser tan distinta de *facto*, manifiesta y categóricamente sí lo es de *iure*. ¿Qué quiero decir con esto? Hoy reconocemos en los seres humanos, en los individuos, *derechos de posesión* (dignidad, bienes, servicios, vivienda, salud, educación, seguridad, entre otras cosas) que jamás hubieran podido imaginarse, defenderse ni propugnarse en el contexto del mundo antiguo y medieval bajo ninguna circunstancia. La diferencia yace en el hecho de que anteriormente no sólo existe la desposesión, *sino que por motivos culturales, sociales y religiosos ésta se justifica* (como podemos claramente observar con los parias en la sociedad de castas hindú o en general con los esclavos en las circunstancias sociales de la Antigüedad). El mundo moderno en cambio no puede justificar por ningún motivo la desposesión en las personas, sencillamente no la tolera... Es por ello que los modernos luchan, pelean, promueven reformas sociales, arman revueltas y revoluciones para hacer de este mundo un lugar más digno, justo y equitativo (aunque en la motivación de estas luchas emancipatorias terminen frecuentemente por reivindicarse utopías en nombre de las cuales terminamos sacrificando a tantos seres humanos como aquellos que buscábamos en un inicio salvar... Así, como hemos visto en la historia reciente de nuestro mundo, con frecuencia las búsquedas políticas de estos “paraísos

terrenales” terminan convirtiéndose por el contrario en verdaderos infiernos de sacrificio). Podríamos reducir todo lo dicho anteriormente en una frase sencilla: vivir en un mundo dominado por lo sagrado significa vivir en un mundo donde somos siempre poseídos por Otro, donde por definición no somos los poseedores de nosotros mismos. En este sentido, el desencantamiento del mundo, en los términos de Gauchet, es sencillamente el proceso en la historia del devenir de la religión en el ser humano que nos conduce de esta desposesión sacro-originaria a la aspiración secular de la auto-posesión. Pues, aunque la religión exista en nuestra era contemporánea...

«... even then are we dealing, Gauchet would ask, with a religion that has gone through a Copernican turn? Such a religion is certainly no longer just what religion always used to be: something that you receive, rather than something which is the result of a quest or a hunger, something which you stand, rather than something of your deliberate choosing, something societal rather than something individual, something at the service of God rather than something at the service of man [on his quest to acquire an identity of his own], full dispossession rather than full self-possession. In other words, with the ‘departure of religion’, not only society but also religion has changed, to the extent that also here we are at the antipode of the beginning».¹⁴⁹

Paradójicamente, esta aspiración de auto-posesión, esta constante e implacable lucha moderna de los seres humanos que anhela el volvernó cada más capaces de dictarnos libremente a nosotros mismos nuestros propios términos y límites, acaba por el contrario sometiénndonos, en el nombre de la emancipación humana y de la autonomía de la razón, a la permanente retroalimentación de los vaivenes agónicos e incontenibles de la mimesis (vaivenes éstos que con enorme facilidad nos llevan a perdernos a nosotros mismos). La razón que da cuenta de esto pudiera ser más simple de lo que parece. Todo aquello que llamamos “sagrado”, todo aquello que por definición nos trasciende, constituye y demarca propiamente una zona de no-accesibilidad, de no-deliberación, para la acción y la intervención del hombre. Por este motivo, el volvernó cada vez más capaces de deliberar y de intervenir, en nuestra condición de sujetos e individuos modernos, sobre cuestiones, asuntos y elementos que antes nos estaban en principio vedados (o al menos sólo reservados a unos pocos, fundamentalmente por motivos religiosos) naturalmente conduce a la inserción

¹⁴⁹ André Cloots, “Christianity, Incarnation and Disenchantment: Marcel Gauchet on the ‘departure of religion’”, *Radical secularization?*, New York, Bloomsbury, p. 60.

de dichos elementos en las dinámicas de escalamiento del deseo de apropiación y de la competencia mimética. Tomemos nuevamente en consideración nuestro ejemplo anterior: si la tierra es del rey, si la tierra en este sentido conserva aún una connotación sagrada, nos encontramos de entrada claramente *desposeídos* (pues, como dijimos, el hombre es quien pertenece en este caso a la tierra)... Si, por el contrario, cualquier particular puede comenzar ahora legítimamente a reclamar propiedad sobre la tierra con el propósito de servir a sus intereses económicos privados, entonces todos podemos reconocernos en posición de desear, demandar y rivalizar con otros por el *derecho* al acceso y a la posesión de la tierra. Así pues, el mimetismo, que en antaño encarnaba esa amenaza catastrófica que atemorizaba con razón la sensibilidad religioso-cultural arcaica, constituye más bien en nuestra circunstancia contemporánea un claro motor de transformación y de desarrollo técnico-civilizatorio (el cual se traduce y se transfiere fundamentalmente hacia las dinámicas de crecimiento económico y de ampliación de los mercados). La economía globalizada ha rebasado en nuestro mundo claramente los poderes de contención de la política, de las soberanías nacionales. Se han desmoronado asimismo las rígidas barreras y los límites jerárquico-religiosos que constreñían antiguamente el despliegue del deseo mimético, límites estos que lograban distanciarlo de modelos que la cultura ponía efectivamente fuera de su alcance... Distinciones culturales-estamentales estas que imposibilitaban, por ejemplo, en el contexto del mundo antiguo, a un esclavo desear las mismas cosas y la misma vida que esperaba para sí mismo un noble o un aristócrata. Atendamos la siguiente observación de Girard:

«En las sociedades primitivas y tradicionales el estatuto de un individuo y las funciones que va a desempeñar están determinadas a menudo desde antes de su nacimiento. Esto no es seguro en la sociedad moderna y cada vez menos cierto. En muchos terrenos que van desde la creación artística a la investigación científica y la empresa económica, la competitividad es terrible. Las jerarquías bastante inestables del “mérito” y del “éxito” se establecen por medio de antagonismos que no llegan necesariamente, sin embargo, hasta la muerte. Esta situación triunfa gracias a una desaparición local de encasillamientos simbólicos que caracterizan a las sociedades míticas y que desalientan a los rivales».¹⁵⁰

Así pues, repetimos, para bien y para mal, la secularización ha vulnerado la verticalidad simbólica de la cultura para dar lugar a una desenfrenada horizontalización social del deseo cuya potencia de cambio y transformación no refiere a otra cosa que no sea el mimetismo.

¹⁵⁰ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 106.

Hoy en día el deseo puede posarse y reproducirse donde le plazca en el universo, y elegir de este modo, incluso más allá de nuestra voluntad, cualquier modelo que le apetezca para rivalizar y competir con él. Se destruyen cada vez más rápido, por lo mismo, los tabús que restringían y delimitaban el campo de lo que nos era finalmente permitido desear. Nos hemos liberado pues de estos “arcaicos y retrógrados tabús religiosos”, ¡enhorabuena!, sin embargo, podría muy bien afirmarse que la catástrofe apocalíptica que se nos avecina responde a la simple circunstancia que nos recuerda que el deseo humano sencillamente no tiene límites mientras que el entorno natural donde la vida humana se desenvuelve sí que los tiene en definitiva. La guerra nuclear, la velocidad de propagación de las pandemias, el calentamiento global, la destrucción de la esfera ecológica, las migraciones masivas, la vulnerabilidad de los Estados frente a la cada vez mayor fuerza, presencia y violencia de las organizaciones criminales, la incontenible inflación, son sólo algunas de las terribles amenazas que simultáneamente nos amagan por doquier y que nuestros científicos sociales contemporáneos reconocen como factores que pueden muy bien conducir integralmente a las sociedades humanas, a la humanidad en su conjunto, a su autodestrucción. Además de que resulta en verdad increíble e insospechado el modo como vemos hoy en día a la ciencia y al fundamentalismo religioso aguardar juntos el fin del mundo, todos los factores antes mencionados (si llevamos el diagnóstico girardiano a sus últimas consecuencias) tienen en el fondo la misma causa común y compartida, a saber: el desenfreno mimético al que da lugar el proceso mismo de la secularización. Abordar pues el problema de la secularización en los términos de Girard no es otra cosa que pensar y reflexionar sobre las implicaciones que tiene la antropología mimética para la Historia. Escuchemos ahora las palabras de nuestro autor en la introducción de una de sus últimas obras, *Clausewitz en los extremos*:

«Todo mi trabajo se había presentado hasta ahora como un acercamiento a lo religioso arcaico, por el cauce de una antropología comparada. Apuntaba a elucidar lo que se da en llamar procesos de hominización, ese pasaje fascinante de la animalidad a la humanidad, hace miles de años. Mi hipótesis es mimética: debido a que los hombres se imitan más que los animales, tuvieron que encontrar el medio de menguar una similitud contagiosa, pasible de traer aparejada la desaparición pura y simple de su sociedad. Ese mecanismo, que llega a restituir la diferencia allí donde cada cual se volvía similar al otro, es el sacrificio. El hombre surgió del sacrificio, es por consiguiente hijo de lo religioso. Lo que de acuerdo con Freud denominé asesinato fundacional -es decir, la inmolación de una víctima expiatoria, a la vez culpable del desorden y restauradora del orden- se volvió a poner en acto constantemente en los ritos, en el origen de nuestras instituciones. Millones de víctimas inocentes fueron así inmoladas desde los albores de la humanidad para permitir a sus congéneres una vida en

común; o más bien evitar que se autodestruyeran. Ésa es la lógica implacable de lo sagrado, que los mitos disimulan cada vez menos, conforme el hombre cobra conciencia de sí mismo. El momento decisivo de esa evolución lo constituye la revelación cristiana, suerte de expiación divina con que Dios, en su Hijo, pedirá perdón a los hombres por haberles revelado tan tarde los mecanismos de la violencia ejercida por ellos. Los ritos los habían educado lentamente, de allí en más los hombres debían prescindir de ellos. El cristianismo desmitifica lo religioso; **y esa desmitificación, buena en lo absoluto, se demostró mala en lo relativo**, pues no estábamos preparados para asumirla. No somos lo suficientemente cristianos. **Puede formularse esa paradoja de otra manera, y decir que el cristianismo es la única religión que habría previsto su propio fracaso. Esa presencia se llama apocalipsis (...)** Dos guerras mundiales, la invención de la bomba atómica, numerosos genocidios, una catástrofe ecológica inminente no habrían sido suficientes para convencer a la humanidad, y en primer lugar a los cristianos, de que los textos apocalípticos eran atinentes al desastre en pleno desarrollo, aunque no tuvieran valor predictivo (...) La violencia está desencadenada, hoy en día, a escala del planeta entero, provocando aquello que los textos apocalípticos anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión de lo natural y lo artificial. Actualmente, calentamiento global y ascenso del nivel de las aguas ya no son metáforas. La violencia que producía lo sagrado, ya no produce cosa alguna, excepto a sí misma (...) La paradoja es que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia la omega. Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen que viene hacia nosotros: el cepo del asesinato fundador, desmontado por la Pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió. En efecto, ya sabemos que los chivos expiatorios son inocentes. La Pasión ha desvelado de una vez por todas el origen sacrificial de la humanidad. Quebró lo sagrado revelando su violencia. Pero Cristo *también* confirmó lo divino que todas las religiones llevan en sí. La increíble paradoja, que nadie desea aceptar, **es que la Pasión liberó la violencia al mismo tiempo que la santidad**. Lo sagrado que “retorna” desde hace dos mil años no es, por consiguiente, sagrado arcaico, sino sagrado “satanizado” por la conciencia que tenemos al respecto y que, mediante sus excesos mismos, señala la inminencia de la Parusía (...) Somos la primera sociedad que llega a saber que puede destruirse de manera absoluta. Con todo nos falta la creencia que podría sustentar ese saber (...) Aceptando hacerse crucificar, Cristo hizo salir a la luz lo que permanecía “oculto desde la fundación del mundo”: dicho de otro modo, esa fundación en sí, el asesinato unánime que se muestra a plena luz por primera vez en la Cruz. Para funcionar las religiones arcaicas requieren el disimulo de su asesinato fundacional, que se repetía indefinidamente en los sacrificios rituales y protegía así a las sociedades humanas contra su propia violencia. Al revelar el asesinato fundacional, el cristianismo destruye la ignorancia y la superstición indispensable para esas religiones: permite pues el surgimiento de un saber anteriormente inimaginable. El espíritu humano liberado de las constricciones sacrificiales inventó la ciencia, las técnicas, todo lo mejor y lo peor de la cultura. Nuestra civilización es la más creativa, la más poderosa que haya habido, pero también la más frágil y la más amenazada, porque ya no dispone de la gran barrera en que estribaba lo religioso arcaico. A falta de sacrificios en sentido lato, corre el riesgo de destruirse por sí sola, si no está alerta, lo que es ostensiblemente el caso (...) Para volver enteramente buena y nada amenazante la revelación, bastaría con que los hombres adopten el comportamiento recomendado por Cristo: la abstención completa de las represalias, la renuncia a escalar a los extremos». ¹⁵¹

¹⁵¹ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010, p. 9-11/14-16.

Es importante señalar que, en la visión de Girard, el hecho de que la Cruz nos deje cada vez más desprovistos de nuestros recursos sacrificiales para dirimir y expiar los conflictos humanos no significa que quedemos absolutamente inhabilitados para vivir en este mundo, puesto que siempre tenemos frente a nosotros la *alternativa del Reino* que nos participa y nos revela Cristo mismo (en palabras evangélicas: la paz como Él nos la ofrece y no la paz como la ofrece el mundo). Podríamos decir, desde una clara impronta girardiana, que la paz que proviene del mundo es siempre una paz catártica, una paz que genera y produce la reconciliación entre los hombres a expensas de que nuestros conflictos y nuestras tensiones internas, ya sean individuales o colectivas, se exterioricen y se descarguen *convenientemente* sobre las espaldas de otros (a los que volvemos, por lo mismo, nuestros chivos expiatorios). En pocas palabras, se trata de la paz que proviene de la necesidad de sacrificar al otro para poder de este modo salvarnos y recuperarnos a nosotros mismos. En cambio, la paz de Cristo, la verdadera paz de Dios, no es ésta que deviene de la catarsis, no es ésta que emerge de la tranquilidad que proporciona a nuestras alianzas políticas el disponer, por ejemplo, de un enemigo común, sino aquélla que se obtiene y se alcanza a través de la renuncia, aquélla que abandona decididamente las represalias, aquélla que pone la otra mejilla y se vuelve así capaz de no caer ante las provocaciones, aquélla que tiene la fuerza para soportar pacientemente ataques, humillaciones y persecuciones, aquélla que hace el bien sin esperar nada a cambio, aquélla que es capaz de amar incluso hasta a sus mismos enemigos. Se trata, en breve, de la voluntad de sacrificio y de entrega de uno mismo que busca y procura siempre el bien de los demás antes que el propio. Aunque así lo pareciera, “poner la otra mejilla” no es, en un sentido cristiano, un pasivo dejarse vejar por quien sea, sino una activa voluntad de *no colaboración* con los ímpetus y las escaladas de la violencia. *No resistir al mal*,¹⁵² como lo indica Cristo, significa sencillamente no ceder ante el espíritu del desquite y de la venganza, en concreto: ante la inercia de la mala reciprocidad que desemboca siempre en la producción social de víctimas expiatorias. Siempre tenemos la posibilidad de devolver la bofetada a aquél que nos abofeteó... El único problema es que al responder así (es decir, al hacer exactamente lo mismo que el adversario), terminamos con frecuencia justificando y legitimando la agresión de la que fuimos objeto, en la medida que dicha reacción hace que se pierda con facilidad la diferencia y la distancia que en un inicio separaba mi posición de la de mi

¹⁵² Cfr. Mt 5, 38-40.

contrincante. “Poner la otra mejilla” es, en la lectura girardiana, la recomendación más emblemática y memorable que nos proporciona Cristo para no terminar siendo esclavizados por las implacables dinámicas de la retribución mimética. Girard suele sintetizar esta visión sobre la paz que nos ofrece el Reino de Cristo en la siguiente frase: *si todos los hombres pusieran la otra mejilla, no se abofetearía ninguna mejilla; si todos los hombres amasen a sus enemigos, no existirían enemigos*.¹⁵³

«Se trata siempre de reconciliar a los hermanos enemigos, de poner fin a la crisis mimética mediante la renuncia de todos a la violencia. Fuera de la expulsión colectiva, reconciliadora en cuanto que es unánime, *solamente la renuncia incondicional y, si es preciso, unilateral a la violencia* puede acabar con la relación de los dobles. El Reino de Dios es la eliminación completa y definitiva de toda venganza y de todas las represalias en las relaciones entre los hombres (...) La violencia es esclavitud; impone a los hombres una visión falsa no sólo de la divinidad, sino de todas las cosas. Por eso precisamente es un reino cerrado. Escapar de la violencia sería escapar de ese reino para penetrar en otro reino que la mayor parte de los hombres ni siquiera pueden sospechar: el reino del amor, que es también el del verdadero Dios, de ese Padre de quien los prisioneros de la violencia no tienen la menor idea. Para salir de la violencia es preciso evidentemente renunciar a la idea de retribución; por consiguiente, hay que renunciar a la conducta que desde siempre se ha considerado natural y legítima. Nos parece justo, por ejemplo, responder a los buenos procedimientos con buenos procedimientos, y a los malos con malos; es lo que han hecho siempre todas las comunidades del planeta, con los resultados que todos sabemos... Los hombres se imaginan que para escapar de la violencia les basta con renunciar a toda *iniciativa* violenta, pero como nadie cree nunca que es él mismo el que la toma, como toda violencia tiene un carácter mimético, y resulta o cree resultar de una primera violencia que se sitúa en el punto de partida, esa renuncia no es más que una apariencia que deja siempre las cosas como están. La violencia se percibe siempre como una legítima represalia. Por consiguiente, hay que renunciar al derecho de tomar represalias e incluso a lo que muchas veces se atribuye a legítima defensa. Puesto que la violencia es mimética, puesto que nadie se siente jamás responsable de su primer brote, solamente una renuncia incondicional puede resultar en el resultado que se desea (...) Si interpretamos la doctrina evangélica a partir de nuestras propias observaciones sobre la violencia, veremos que enuncia de la forma más concisa y más clara todo lo que los hombres tienen que hacer para romper con la circularidad de las sociedades cerradas, tribales o nacionales, filosóficas o religiosas. Esta doctrina es de un realismo absoluto (...) Volvamos a la actitud del mismo Jesús. La decisión de no-violencia no puede constituir un compromiso revocable, una especie de contrato en el que uno no tenga que respetar las cláusulas más que en la medida en que las respeten igualmente las otras partes contratantes. Si así fuera, el compromiso por el Reino de Dios no sería más que una farsa suplementaria al estilo de las venganzas rituales o de las Naciones Unidas (...) Para él [Jesús] la palabra que viene de Dios, la palabra que sugiere no *imitar* a nadie más que a Dios, a ese Dios que se abstiene de todas las represalias y que hace brillar su sol o caer su lluvia indiferentemente sobre los “buenos” y sobre los “malos”, esa palabra para él sigue siendo absolutamente válida, sigue siendo válida hasta la muerte, y eso es evidentemente lo que hace de él la encarnación de esa Palabra».¹⁵⁴

¹⁵³ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 243.

¹⁵⁴ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 229-230/238.

El problema se encuentra entonces, para Girard, en el hecho de que los seres humanos, a pesar de participar y de tener noticia de la revelación evangélica desde hace más de dos mil años, sencillamente no hemos sido capaces de asumir este mensaje en su absoluta radicalidad... ¡Tantos siglos de historia cristiana y aún no parecemos estar lo suficientemente preparados para recibirlo (y lo más seguro es que nunca lleguemos a estarlo)! ¡Sencillamente no comprendemos la inexorable necesidad de la amonestación evangélica dirigida a la humanidad! La realidad es que *no somos lo suficientemente cristianos*, tal como escuchábamos antes decir a Girard, al mismo tiempo que vemos a nuestro autor afirmar (en una expresión que puede muy bien resultar desconcertante para todo aquél que guarda fe en Jesucristo) que la por demás singular impronta, auténticamente apocalíptica, de la Revelación cristiana se juega, en sus términos, en el hecho de que *el cristianismo es verdaderamente la única religión de la historia de la humanidad que habría previsto su propio fracaso*. Parece pues necesario traer a colación ahora una importante referencia a la Escritura (sobre todo para aquellos cristianos que puedan llegar a escandalizarse con esta afirmación de Girard), puesto que no debemos olvidar que todo este asunto termina quedando íntimamente vinculado con el problema teológico-histórico del *Katékhon* (elemento señalado por San Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses). A reserva de hablar más adelante con mayor profusión sobre esta cuestión central, sólo adelantaremos por el momento que, tal como observaba por su parte Carl Schmitt, la potencia del *Katékhon* (aquello que en términos teológicos *retarda o retiene* el fin de los Tiempos y, por lo mismo, la llegada del denominado “misterio de la iniquidad”) irá progresivamente debilitándose, en los términos de esta imagen profética, hasta ceder y dar finalmente paso al dominio del Anticristo (acontecimiento, este último, necesario en la medida que constituye el punto de inflexión decisivo que preludia la *Parusía*, esto es: la inminente segunda venida de Cristo). La aparición del Anticristo está teológicamente ligada, por ende, al fin de la era presente, al fin de la historia y al agotamiento último e integral de todos nuestros recursos religiosos y espirituales dirigidos a contener la irrupción definitiva y final del mal en este mundo. En este sentido es que podemos entonces hablar (con apego a la Escritura) del “fin” o del “fracaso” de la *era cristiana*. Tomemos en consideración el siguiente comentario de Jean-Claude Monod (a propósito de las ideas de Schmitt sobre este tema):

«El *katékhon* es una potencia negativa que “retiene” el fin de los Tiempos y hace posible así una era cristiana que ella sólo mantiene impidiendo el triunfo de las fuerzas adversas, la llegada del Anticristo. Son numerosas las concreciones históricas de esta figura, que pueden ser personajes históricos o “reinados” políticos; por ejemplo, [para Schmitt] en *Der Nomos der Erde*, el imperio (Reich) cristiano medieval es citado como una forma histórica de *Aufhalter* (katékhon) (...) Pensamiento de un tiempo que “retiene” el fin que, no obstante, siempre tiene en vista: la temática paulina de la inminencia escatológica encuentra aquí una traducción política, en la conciencia que la era cristiana tenía, según Schmitt, *de ser tan sólo un periodo fundamentalmente “finito”*, destinado a ser superado por una temporalidad distinta: la conciencia de este límite distingue precisamente a la era cristiana de la modernidad secularizada, que no concibe nada que esté más allá de su propia historicidad y así, al absolutizarla, la cierra sobre sí misma».¹⁵⁵

Desde un punto de vista teológico, el hablar proféticamente de un “fin de la era cristiana”, de la inexorable “llegada del Anticristo”, nos permite en esencia percibir la naturaleza radicalmente trascendente depositada en la esperanza de redención cristiana en la escena apocalíptica de la consumación de los tiempos, por la sencilla razón de que la salvación no es aquí algo que emerge como una suerte de “efecto” o de “consecuencia” que tiene lugar *dentro* del devenir de la historia (sino que se trata siempre, como hemos dicho, de un *advenimiento* que irrumpe desde fuera del movimiento del tiempo histórico). Si traducimos esto en términos girardianos, diremos que es precisamente el debilitamiento de la capacidad fundadora del sacrificio, que es la paulatina (y ahora exponencial e irreversible) erosión de lo sagrado inherente a dicho proceso cultural de *de-simbolización* de la violencia, aquello que en última instancia dispone históricamente a la humanidad en la senda misma del Apocalipsis. Así pues, desde nuestra perspectiva humana e inmanente, atestiguamos sin más la paradoja de la Cruz, la cual, para decirlo de nuevo en los términos de Girard, liberó y desencadenó (al mismo tiempo para la humanidad) la violencia y la santidad. Desde esta perspectiva, la radical necesidad de responder sin reservas a la exigencia ético-religiosa de no-violencia del Evangelio (es decir, a su exigencia de santidad) se hace sentir con mayor fuerza en un mundo cada vez más secularizado donde nuestras referencias sagradas se desmoronan y donde nuestros recursos rituales y sacrificiales pierden por completo la eficacia que alguna vez tuvieron. La Cruz, en este sentido, abrió un **plazo** de conversión para la humanidad, un tiempo de Gracia para el perdón, la penitencia y el arrepentimiento de cara

¹⁵⁵ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 230-231.

a la inminencia del Fin. Pero no olvidemos que lo abrió, en realidad, haciéndonos ver que ella, la Cruz, representa ya el único camino posible a seguir (pues hemos quedado dispuestos sin más en una circunstancia donde, en realidad, no existe ninguna otra alternativa). Sin embargo, pareciera que la humanidad, como apuntamos apenas a partir de aquello que nos revelan las Escrituras, no será al final de los Tiempos capaz de estar a la altura ni de responder por sí misma a dicha demanda evangélica, incluso a pesar de la urgencia con la que esta llamada se hace sentir en el presente de nuestras vidas, incluso a pesar de estas críticas y agónicas horas de peligro en las que nos encontramos. Es por ello que no debemos olvidar que la esperanza cristiana no debe perder nunca de vista su significado trascendente, esto es, que ella se encuentra integralmente referida a una dimensión escatológica (que no se reduce ni mucho menos, por lo mismo, a nuestros anhelos y afanes seculares de liberación y emancipación culturales, sociales, económicos y políticos).

3.3 Los criterios girardianos que operan en su diagnóstico sobre la relación entre secularización y Apocalipsis

Hemos podido esbozar hasta ahora las principales intuiciones antropológico-religiosas que en su disertación sobre la historia y la cultura llevan a nuestro autor a establecer una conexión teórica entre los conceptos de «secularización» y «Apocalipsis». En resumen, según lo indicado hasta aquí en este trabajo, Girard piensa que el proceso de descomposición y de erosión cultural al que inexorablemente nos arroja la Revelación evangélica encarna, a través de la inserción de la verdad de la Cruz en el mundo, una creciente *tensión* dentro del devenir de los tiempos, dentro de las estructuras mismas del cambio histórico, la cual reconocemos de suyo irresoluble y paradójica. Dicha tensión compromete profundamente la estabilidad y la permanencia misma de la dimensión del presente en la medida que acentúa la imposible reconciliación entre el impulso que quiere, por un lado, remitirnos a la conservación e inmovilización de los referentes heredados del pasado y la pugna que busca, por el otro lado y por el contrario, proyectarnos a toda costa hacia la transformación del mundo, hacia la ruptura categórica de dichos referentes tradicionales y hacia la soberana renovación de nuestro ser, volcándonos a dicha rescritura de nosotros mismos en nuestro afán de agenciamiento del porvenir, a saber: nos volvemos de este modo capaces de reconocer en

la secularización una dinámica histórica de aceleración del tiempo y de estrechamiento del presente. En esta tónica podemos reconocer junto con Marcel Gauchet que el derrotero histórico de la secularización (apelando por lo mismo a aquellos famosos términos hegelianos y sartreanos) no corresponde a otra cosa que a ese recorrido que nos conduce, en esta gran narrativa de la historia humana, del estado del ser *en-sí* al del ser *para-sí*. Sin embargo, no se trata en lo más mínimo aquí de justificar ese relato de optimismo progresista que trasluce, por ejemplo, en la expectativa hegeliana sobre la “realización del Espíritu Absoluto”.¹⁵⁶ La idea que Hegel tiene sobre la historia sencillamente no es capaz de percibir esa clave de lectura apocalíptica que, por su parte, hallamos siempre presente en las reflexiones de Girard. ¿Dónde encontramos pues la diferencia entre ambas representaciones filosófico-históricas? El conflicto inherente al discurrir de la historia termina siempre superándose y resolviéndose, en el primer caso, dentro del sentido del mismo movimiento dialéctico del devenir (en la célebre *Aufhebung* hegeliana), mientras que en la imagen girardiana, en contraste (la cual no corresponde en ningún momento a una “imagen filosófico-dialéctica del devenir histórico”), los recursos simbólico-culturales que de manera eficaz solían históricamente contener e inhibir en antaño *las escaladas miméticas a los extremos* terminan sencillamente por resquebrajarse y desmoronarse como una consecuencia progresiva de la Revelación. La radical y auténtica trascendencia de la Verdad evangélica queda por completo evidenciada (incluso en este escenario contemporáneo engendrado por el cristianismo donde nuestro ímpetu humanitario-secular-voluntarista pretende “buenamente” eliminar toda frontera que pueda obstaculizar nuestro anhelado encuentro con el rostro del Otro) en la rotunda incapacidad de la humanidad para acceder por ella misma y por sus propios medios a la reconciliación universal, poniendo con ello y por el contrario de manifiesto la inminencia de la catástrofe por venir. Así entonces, en resumen, en este recuento nuestro sobre el desencantamiento del mundo encontramos, por un lado, que el cuestionamiento y la sospecha cultural en torno a la autoridad de lo sagrado, cuya semilla según Girard podemos sin más hallar en las mismas Escrituras judeocristianas, germina y hace brotar (de manera por demás clara en la escena del Occidente moderno) los frutos político-espirituales de la autonomía, la crítica y la emancipación. Por el otro lado, dicha experiencia histórica de liberación, dicha

¹⁵⁶ Entendiendo el concepto hegeliano de “Espíritu Absoluto” como la consumación histórico-final del largo proceso de inserción del espíritu en el mundo.

conquista de la libertad humana con respecto a las arcaicas constricciones de lo religioso, dicho debilitamiento de las barreras culturales cimentadas en el sacrificio, nos arrastra por la senda de un implacable y exponencial desbordamiento de nuestros impulsos miméticos humanos, afectando y revolucionando, sin duda, la integridad, la forma, el funcionamiento y la estabilidad misma de las estructuras de la cultura. Nos vemos arrojados así dentro de una dinámica histórica que en nuestro contexto moderno porta a la vez la doble y contradictoria cara del progreso y de la autodestrucción. En síntesis, de todo lo antes dicho, emanciparnos de lo sagrado nos ha hecho quedar, a pesar de las bondades y ventajas transformadoras de nuestro reciente, vertiginoso y acelerado progreso técnico-civilizatorio, cada vez más a merced como humanidad de los peligros cataclísmicos del mimetismo competitivo. Recordando aquella frase de Jacques Maritain que tanto agrado le producía a Girard: *vivimos a la vez en el mejor y en el peor de los mundos posibles*. Bajo esta perspectiva, la moderna confianza en cosas como la autodeterminación del sujeto, como la soberana laicidad de los estados-nación, como el dominio tecnológico del entorno, como la ilustrada esperanza de igualdad depositada en cosas como la proclamación universal de los derechos del hombre, como el supuesto y romántico señorío del individuo sobre sus propios anhelos y deseos, nos hace perder completamente de vista una terrorífica verdad, a saber: que en realidad es siempre e inevitablemente la mimesis la que en la vida humana lo gobierna todo desde las sombras. No nos damos cuenta pues que nuestras “heroicas luchas” dirigidas a poseernos por fin a nosotros mismos, a resistir y a denunciar toda imposición y coacción en nuestras vidas, a convertirnos, en breve, en los “dueños de nuestra propia historia”, nos colocan a la vez y por el reverso en una imperceptible e inadvertida circunstancia de esclavitud. En una frase: nuestra moderna ilusión de autonomía crece en la misma proporción que nuestra ceguera con respecto a los fenómenos de sujeción que en nosotros produce el mimetismo. Es como si el «inconsciente perseguidor-victimario», que referimos al importante concepto girardiano de **méconnaissance**, se introdujera históricamente (dentro de un horizonte secularizado donde ya no nos es posible gracias a la Cruz divinizar víctimas a causa del develamiento de la mentira mitológica que anida en la lógica del chivo expiatorio) en una suerte de fase desacralizada, a saber: en el mundo antiguo, mientras el proceso persecutorio permanecía oculto a los ojos de los linchadores, de alguna manera y sin embargo, la víctima sacrificial siempre era en cambio ritualmente visible (y por lo mismo, después de su correspondiente

transfiguración mítica gracias al efecto sacralizante del mecanismo victimario, dicha víctima se hace siempre memorable, a la manera, por ejemplo, de un dios)... Por el contrario, en nuestro mundo moderno nos hemos tornado sin duda cada vez más conscientes de dichos procesos de victimización, sin embargo las múltiples víctimas que inexorablemente reclaman y cobran las sociedades en nuestros días para poder sobrevivir a los inclementes embates de dicho mimetismo competitivo desbocado y potenciado por el proceso de la secularización en el que nos encontramos inmersos desaparecen con gran facilidad de nuestra mirada y de nuestra memoria, esto es: se vuelven invisibles casi por completo. ¿Cómo afirmar esto en un mundo donde nuestra preocupación por las víctimas lo invade absolutamente todo en nuestras conciencias? Nuestra obsesión contemporánea por las víctimas, por asistirles en todo momento después de cualquier crisis humanitaria, ya sea producida por una guerra o por una catástrofe natural, paradójicamente las hace cada vez menos relevantes. La estrechez del presente las hace desfilar por montones unas tras otras sin que podamos muchas veces siquiera recordarlas y nombrarlas, pues siempre estamos afanados por las víctimas futuras. Pareciera en nuestros días que entre más aumentamos nuestras capacidades de registro y de representación históricas más perdemos el sentido de lo que alguna vez fue la memoria. En la medida que carecen ya de esta condición sacrificial y restauradora del orden que poseían en antaño, dichas víctimas, para utilizar la afortunada y atinada expresión de Jean-Pierre Dupuy, se vuelven **sistémicas**, en breve: las víctimas hoy, aunque no lo parezca, carecen de memorabilidad... ¡He aquí la paradoja!

Desarrollemos un poco más este punto. Afirmamos anteriormente que mientras las sociedades antiguas eran constantemente intimidadas y atemorizadas por la emergencia disruptiva y contagiosa de la mimesis de apropiación, capaz de comprometer (al igualarnos a todos en sus dinámicas indiferenciadoras) el orden y las jerarquías constitutivas de la vida en comunidad, las sociedades modernas hacen todo lo posible por incorporar y convertir dicho mimetismo en el principal estímulo y motor de su crecimiento y desarrollo, volviéndose así, por lo mismo, cada vez más ciegas e incapaces de percibir las amenazas que provienen de la reciprocidad y de la simetría:

«Traditional, pre-modern, cultures were afraid of equality, because it reminded them of the reciprocal violence of the mimetic crisis. To keep violence at bay, primitive societies had installed a sacrificial order with many provisions (taboos, sacred laws, hierarchical structures)

to curb acquisitive mimesis, to avoid in this way any situation in which human beings could become each other's rivals. Modern society emerges when this fear for equality disappears and when equality becomes an ideal. This transition from pre-modern to modern coincides with the shift from external to internal mediation as the dominant form of mediation of desire. This results in increasing rivalry and competition between human beings. The more society becomes egalitarian, the more envy, vanity, greed and ambition become widespread. **Of course this feelings have always been part of human constitution, but while traditional cultures considered them to be harmful and attempted to restrain them, modernity began to see them as neutral or even positive characteristics (...)** While for medieval men and woman competition was sinful, by the eighteenth century, it had become the eminent bourgeois virtue; envy being considered as something positive because it inspires one to diligence and hard work, and in this way it becomes the engine of the economy. However, the increasing competition and growing feelings of envy, vanity and greed result in a growing 'discontent in culture' (an *Unbehagen in der Kultur*, to use the title of a late work of Freud), a discontent which is the source of an ever-increasing amount of *ressentiment* in modern culture». ¹⁵⁷

Es un hecho entonces que cosas como la vanidad, la avaricia y la envidia son sentimientos e inclinaciones (de una clara y evidente naturaleza mimética) que han habitado desde los orígenes el alma de los seres humanos, sin embargo, según nos explica aquí Depoortere, no siempre hemos lidiado social e históricamente con ellos del mismo modo. ¿Estamos tratando entonces de afirmar y justificar que los antiguos eran más avisados que nosotros modernos para percibir los estragos del mimetismo? Intentemos responder a esta importante cuestión con la precisión y justicia que merece: **sí**, en definitiva, para percibir su presencia y sus peligros disgregadores y **no**, empero, para reconocer nuestra humana participación y responsabilidad en el asunto. Frente a la experiencia de la crisis, el hombre antiguo atribuye con frecuencia su origen y razón de ser a factores que propiamente lo trascienden. Así, los dioses y los demonios (a quienes con naturalidad nos remitimos cuando arriban los desastres y las calamidades a nuestras existencias) suelen muchas veces poseer rasgos híbridos, auténticos atributos de indiferenciación, en la manera como son éstos caracterizados y representados por la imaginación religiosa. Las deidades míticas pueden leerse así como el resultado de la proyección figurativa y sublimada de las crisis miméticas (en la medida que los hombres encontramos en el ser ambivalente de los dioses la causa, al mismo tiempo que la vía de contención y de exoneración, de nuestras penas, exabruptos y dificultades). En síntesis, lo que afirmamos es que el hombre antiguo tiene una sensibilidad más avisada que

¹⁵⁷ Frederiek Depoortere, *Christ in postmodern philosophy*, 58-59 (las negritas son mías).

la nuestra para percibir la ominosa presencia de la indiferenciación, en la medida que es capaz de intuir siempre la puerta que abren nuestras profanaciones, nuestros excesos y transgresiones a la inminente retribución de lo sagrado (aunque es cierto, aclaremos, que la mente antigua no comprende cómo dicha “retribución” no proviene en realidad de la represalia mítico-persecutoria de los dioses sobre los hombres, sino de los incontrolables y contagiosos vaivenes del mimetismo cuyo escenario de emergencia, en primera instancia, no yace en otro lugar que no sea nuestra misma circunstancia humana).¹⁵⁸ Por su parte, los modernos en cambio, si bien tienden progresivamente a concebir un mundo en el que para describirlo y explicarlo resulta cada vez menos necesario recurrir a referentes sagrados y sobrenaturales, si bien tienden asimismo a afirmar la autosuficiencia del mundo y el escenario “humano demasiado humano” de los problemas que encaramos, parecen por lo mismo fuertemente obstinados y abocados a intentar revertir y superar (a través de medios técnicos, económicos, éticos, políticos y epistémicos) la indómita situación de *desposesión* en la que se encuentra arrojada nuestra condición humana. El mimetismo es, como hemos dicho, por su mismo ser y condición aquello que de suyo y que por definición nos desposee: esa fuerza implacable capaz de desgarrar y desestabilizar las estructuras simbólicas mismas que cimientan los órdenes del sujeto y de la sociedad. La presencia arcaica de los dioses nos hace

¹⁵⁸ Aquí, podríamos decir, se encuentra la gran divergencia entre la antropología girardiana y la visión teológica del Catolicismo ortodoxo, a saber: la sospecha sobre la existencia sobrenatural de lo demoniaco. Girard ofrece una representación fundamentalmente inmanente-psicológica sobre la naturaleza de Satán y la posesión demonica, la cual reside en la ampliación acusatoria-culpabilizante que sobre las víctimas sacrificiales produce la proyección fantástica proveniente de la fascinación persecutoria del escándalo colectivo, del proceder inconsciente y victimario de nuestras conciencias infectadas de mimetismo. Dicha divergencia no tiene por qué devenir intelectualmente en una crítica a Girard, en la medida que antes que nada es él un antropólogo. Además de que el hecho de suponer y afirmar, como siempre lo ha hecho la Iglesia Católica, la existencia metafísica y sobrenatural de lo demoniaco no terminaría por negar necesariamente su particular impresión teórica en donde quedan identificadas la figura de Satán y la fuerza de atracción-repulsión del obstáculo mimético. La ilusión colectivo-persecutoria que emerge del escándalo termina siendo proyectada convenientemente sobre las víctimas seleccionadas como “culpables de la peste”: se trata aquí de la producción de **falsos demonios** (el “milagro de Apolonio de Tiana” recogido y descrito en el libro de Girard titulado *Veo a Satán caer como el relámpago* es un ejemplo por demás elocuente de esto). Esto nos hace inmediatamente pensar en aquello que para Girard constituye la realidad y el referente último del mito, de estas narraciones persecutorias, arcaicas, sublimes y fantasiosas, a saber: el linchamiento. Entre *más inverosímiles son las acusaciones de los lichadores-perseguidores en el texto mítico más se refuerza la verosimilitud de las matanzas a las que refiere* (Cf. René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 15). Para decirlo en una frase sencilla: Girard acierta contundentemente al hablar de la verdadera y auténtica trascendencia que representa Jesucristo, en la medida que la inversión de la Cruz desacredita y deslegitima por completo la fundación sagrada de los ídolos y los dioses mitológicos, abriéndonos por primera vez, a través de la Revelación depositada en el acontecimiento de Cristo, la percepción religiosa de *lo santo*. Sin embargo, pareciera que el análisis girardiano pierde un tanto cuanto de vista que lo sobrenatural, teológicamente hablando, no es sólo santo y divino, pues en dicha dimensión, como bien lo saben los exorcistas, habita también ahí lo demoniaco.

comprender que no debemos transgredir ni traspasar los límites que nos distancian de las fuerzas sagradas que muy bien pueden destruirnos y desposeernos. Cuando los dioses son eliminados y echados fuera de nuestra mirada, dicha situación de desposesión no se concibe más como una suerte de “espacio inaccesible”¹⁵⁹ (el cual no debe bajo ninguna circunstancia ser profanado), sino que nos aparece ahora como un *horizonte por conquistar y colonizar*. ¿Por qué define a los modernos la ceguera mimética? Podemos responder esto con una frase sencilla: porque nunca nos encontramos tan a merced del mimetismo que cuando nos afanamos en tener el control y el dominio de nuestras vidas y de nosotros mismos, **y es justo en ese afán cuando nos volvemos de pronto ciegos para percibir lo que nos desposee**. Es en estos términos que podemos reconocer una relación entre la paulatina adquisición de una mentalidad moderna, secular y desencantada y el debilitamiento de nuestra sensibilidad cultural para percibir los fenómenos del mimetismo. Dicha ceguera moderna de la que ahora hablamos puede muy bien condensarse y sintetizarse en la temática que el mismo Girard abordó en su primera obra con el título de «Mentira romántica», a saber: la falsa idea (“romántica” en especie, pero “moderna” en cuanto a su género) de que los hombres son los auténticos autores y propietarios de sus deseos. Como sabemos, la hipótesis mimética se dirige fundamentalmente a describir la condición inauténtica/no-agencial del deseo humano (en gran medida en lo que respecta a la pregunta por su origen). Dicho esto, aprovechemos ahora para desmenuzar uno por uno los criterios girardianos que operan en su diagnóstico antropológico-filosófico-histórico en torno a la relación aquí tratada entre «secularización» y «Apocalipsis». Comencemos por lo pronto con la importante distinción entre “Mediación interna” y “Mediación externa”.

3.3.1 Criterio 1: La distinción entre «Mediación interna» y «Mediación externa»

En una de sus más notables sentencias, donde logra sin duda sintetizar con gran maestría el problema de la relación entre mimesis y deseo, Girard afirma: *Todo deseo es*

¹⁵⁹ Este “espacio inaccesible” es lo que más adelante referiremos al concepto de **lugar**. Aristóteles definía el «lugar» como *el primer límite inmóvil del abarcante*. El lugar es inmóvil (impenetrable), mientras que lo que es aludido aquí como “el abarcante” no es otra cosa que el espacio (sin límites), que abarca justamente el plano donde se despliega el movimiento.

deseo de ser.¹⁶⁰ Para sorpresa de muchos espíritus influidos por el hegelianismo y el psicoanálisis, más que tener que ver esta afirmación con el célebre problema del “reconocimiento”, Girard nos remite aquí de una manera propia y singular al aparentemente no muy sofisticado problema de la *apropiación*. Como hemos antes explicado, el fondo de esta frase tiene que ver con la genuina intuición girardiana que sostiene que los seres humanos no deseamos las cosas por ellas mismas sino sobre todo por el *ser* que de ellas obtengo al poseerlas. Dicho “ser”, pues, en su opinión, no proviene mágicamente, digamos, de algún tipo de aura abstracta inherente a las cosas en sí, sino que refiere a esa suerte de *plenitud de ser* que veo manifestarse en el otro cuando lo veo a él, esto es, a mi prójimo, poseer dicho objeto al que, en este caso, mis anhelos se dirigen en primera instancia (deseos que al mismo tiempo delatan de inmediato mi desgraciada e irremediable situación de carencia y de falta con respecto al ser, es decir: al ser del otro). He aquí el punto a comprender: por un lado, como ya hemos indicado anteriormente, la teoría mimética no tendría ningún problema en negar que nos sentimos atraídos instintivamente, y en *primera instancia*, por los “objetos”, las “cosas”, o lo “bienes” en sí mismos (como quiera llamárselos poco importa en este caso). Veremos en la próxima cita de Girard una buena ilustración de este importante punto dentro la teoría mimética que de paso nos devela y aclara de golpe y claramente su compromiso ontológico *realista*, a saber: me refiero a la distinción girardiana entre «instinto/apetito» y «deseo». Sin embargo, por el otro lado, afirma que el fondo y la lógica que gobierna el funcionamiento del deseo humano se despliega en último término en el plano interindividual, en el hecho de que yo deseo las cosas porque, más allá de las apariencias, deseo ser lo que el otro es en el momento que posee eso que de entrada llama mi atención. El objeto no es sólo un bien apropiable a secas, pues desde una mirada mimética entendemos también que todo objeto se convierte esencialmente en un *medio para ser*. Todo deseo es deseo de apropiación, no sólo al nivel de los objetos, **sino sobre todo al nivel del ser de mi modelo: esto es propiamente lo que Girard denomina la dimensión metafísica del deseo**. En este sentido, los conflictos humanos pueden experimentar un escalamiento de segundo orden que complejiza de manera significativa los fenómenos de la rivalidad y de la reciprocidad violenta. Es por eso que el fuerte énfasis y la abundante reflexión que Girard, tanto en un nivel crítico-literario, moral, exegético y antropológico, dedica al análisis del sentimiento de

¹⁶⁰ Cfr. René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 24.

la *envidia* juega sin duda un papel tan relevante y central en todo su pensamiento y su producción intelectual.

Ahora bien, dicho todo esto es momento de explicar aquí la importante distinción antropológica girardiana entre «mediación externa» y «mediación interna» y la razón sobre por qué ella se vuelve una referencia teórica tan importante en nuestro asunto, a saber: el que tiene que ver precisamente con identificar cuáles son los *criterios* efectivos que en el pensamiento de Girard nos permiten reconocer e identificar el nexo filosófico-histórico entre secularización y Apocalipsis. Todo lo dicho anteriormente sobre la naturaleza mimética del deseo (tanto en lo que refiere a su origen como a sus dinámicas de reproducción) corresponde a lo que podríamos llamar propiamente **el problema del ser del deseo**. Sin embargo, en el momento en el que Girard nos introduce con el tema de la diferencia entre mediación externa e interna reconocemos que no estamos ya en realidad lidiando de suyo con este aspecto de la cuestión, sino específicamente con aquello que nos remite **al problema del espacio del deseo**. Es decir, en primera instancia nos preguntábamos por el ser del funcionamiento del deseo... Ahora nos preguntaremos más bien por cómo es que afecta e incide el factor espacial (a través de elementos como la posición, la distancia y la proximidad) en dicha dinámica inter-individual del despliegue y el contagio del deseo, en concreto: trataremos con esta distinción de ofrecer una comprensión más clara sobre la relación entre espacio y reciprocidad. Atendamos pues ahora a la siguiente, en mi opinión, muy completa y sintética cita de Girard sobre el tema que nos ocupa:

«First of all, we should distinguish between desire and appetites. Appetites for things like food and sex -which aren't necessarily connected with desire- are biologically grounded. However, all appetites can be contaminated with mimetic desire as soon as there is a model, and the presence of a model is the decisive element in my theory. If desire is mimetic i.e., imitative, then the subject will desire the same object possessed or desired by his model. Now, either the subject is in the **same relational domain as his model or he is in a different one**. If he is in a different domain, then of course he cannot possess his model's object and he can only have what I call a relationship of what I call **external mediation** with his model. For instance, if he and his favorite movie star, who might act as his role-model, live in different worlds, then a direct conflict between subject and model is out of question, and external mediation ends up being a positive one – or at least not a conflictual one. However, if he belongs to the *same contextual domain*, to the same world as his model, *if the model is also his peer*, then his model's objects are accessible. Therefore, rivalry will eventually erupt. I call this type of mimetic relationship **internal mediation**, and it's intrinsically self-reinforcing. Due to the physical and psychological proximity of subject and model, internal mediation tends to become more and more symmetrical: the subject will tend to imitate his

model as much as his model imitates him. Eventually, the subject will become the model of his model, just as the imitator will become the imitator of his imitator. One is always moving towards more symmetry, and thus always towards more conflict, for symmetry cannot but produce **doubles**, as I call them at this moment of intense rivalry. Doubling occurs as soon as the object has disappeared in the heat of the rivalry: the two rivals become more and more concerned with defeating the opponent for the sake of it, rather than obtaining the object, which eventually becomes irrelevant, as it only exists as an excuse for the escalation of the dispute. Thus, the rivals become more and more undifferentiated, identical: doubles. A mimetic crisis is always a crisis of undifferentiation that erupts when the roles of the subject and the model are reduced to that of rivals. It's the disappearance of the object which makes it possible. This crisis not only escalates between contenders, but it becomes contagious with bystanders». ¹⁶¹

Uno de los más grandes problemas de la filosofía occidental, y de manera muy particular en lo que respecta al horizonte moderno de la filosofía de la conciencia que va desde Descartes hasta Husserl, como bien observaba Michel Foucault, fue siempre la de privilegiar al tiempo sobre el espacio como categoría de interpretación en torno al problema de la relación del sujeto con el mundo (dicha relación no es sólo epistémico-cognitiva, sino también es conativa, pues en un orden distinto involucra a la vez la dimensión del deseo).¹⁶² Lo interesante aquí es que Girard no olvida jamás, como podemos percatarnos a través de esta distinción, la relevancia que toma la espacialidad a la hora de pensar las dinámicas de inscripción de la lógica mimético-modelar del deseo en el modo como interactúan los agentes entre sí dentro del mundo humano. En pocas palabras: nuestra situación en el espacio juega un papel determinante en la manera como la mediación del modelo (y la afectación que ella ejerce respecto del valor y la atracción que adquiere, en un momento dado, el objeto de nuestro deseo) funciona en la producción y la reproducción de la rivalidad. Lo que Girard estaría sin duda afirmando es que la «mediación interna», la circunstancia donde modelo e imitador comparten el mismo dominio de accesibilidad a los objetos del deseo, puede fácilmente crear y estimular dinámicas de retroalimentación del conflicto que envíen las relaciones de reciprocidad, llevando a los hombres a escaladas y a contagios miméticos que indiferencien a los agentes hasta el grado de convertirlos en dobles (aunque no siempre, claro

¹⁶¹ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 56-57.

¹⁶² Una aserción o proposición puede ser verdadera o falsa... Esto corresponde al nivel **cognitivo** de nuestra relación con el mundo. Mientras que, por otra parte, un deseo no es propiamente verdadero o falso sino más bien sólo puede ser satisfecho o no-satisfecho... Esto refiere al nivel **conativo** de nuestra relación con las cosas. Esta distinción es utilizada con frecuencia en discusiones sobre filosofía de la mente.

está, si es que llegara a existir ahí la siempre frágil “buena mimesis”). Asimismo dicha retroalimentación hace que los papeles de modelo e imitador estén sometidos a constantes vaivenes e intercambios. Al mismo tiempo, el fenómeno del contagio mimético, como vemos afirmar a nuestro autor en la cita anterior, no sólo afecta a los participantes, sino que tiene la potencialidad de arrastrar e involucrar también a los espectadores. ¡Esta es simple y llanamente la fuerza disruptiva del mimetismo!

Si bien la mediación interna nos refiere al **espacio de la simetría**, la «mediación externa» tiene que ver entonces, por el contrario, con una suerte de **relación asimétrica** en la que modelo e imitador se colocan uno respecto del otro a partir del modo como se encuentran inscritos dentro del espacio de su interacción. La mediación externa desalienta en consecuencia la competencia entre los agentes y disminuye, por ende, la generación y la reproducción de dobles miméticos. Aparece así una suerte de distancia entre el modelo y el imitador que, en palabras de Girard, se basa en el hecho de que ninguno de los dos comparte el mismo dominio o contexto de accesibilidad a sus objetos del deseo. Si bien, no tendríamos problema en afirmar que al hablar de «mediación externa» dicha distancia entre modelo e imitador puede concebirse en términos físicos, la realidad es que se trata de una **distancia simbólica**, concepto éste que nos ayuda a comprender mejor que ningún otro el significado real de lo que en la vida de la cultura humana constituye una **jerarquía** (el *degree*, para decirlo en términos shakespearianos). Como dijimos anteriormente, la ventaja antropológico-evolutiva de las jerarquías instituidas está en que ellas funcionan socio-adaptativamente para inhibir la competencia y facilitar la cooperación (en la medida que, entre otras cosas, se reduce a uno el problema del conflicto competitivo que siempre emerge entre los seres humanos por la toma de decisiones). Para decirlo entonces en mejores términos, **la mediación externa, en tanto productora y conservadora de diferenciación, delimita un lugar dentro del espacio**: un lugar de autoridad que sobresale y que restringe dicha accesibilidad y dominio de los objetos del deseo al resto de los mortales desposeídos que circundan el espacio. La desventaja de la jerarquía, vista sobre todo a la luz del espíritu de nuestra denuncia igualitaria-voluntarista-secular-contemporánea, es que ésta inevitablemente constituye un mecanismo de **opresión**. Las jerarquías nunca han dejado de existir... Sólo debemos comprender que en el contexto de las sociedades estamentales antiguo-medievales las jerarquías son rígidas, en la medida que fuerzas como la herencia, el

linaje y la tradición colocan siempre a las mismas personas en los mismos lugares (si uno nace noble, muere noble, asimismo si uno nace esclavo, muere esclavo). En este horizonte, como indica Girard, la mayor parte de las veces el lugar de las personas en el mundo está predestinado desde su nacimiento. En cambio, en el contexto emergente del mundo moderno, donde gracias entre otras cosas al impacto del capitalismo (el cual permitió fenómenos de movilidad social sin precedentes en la historia de la humanidad, sobre todo y de manera más clara en el escenario de las guerras del siglo XVIII, donde la aristocracia vio comprometida su posición tradicional de poder a causa del creciente poderío económico de la burguesía) los lugares de jerarquía ocupados por determinadas personas se vuelven cada vez más flexibles, abiertos y fluctuantes, en breve: se compite abiertamente por ellos. En este sentido, podríamos enunciar una ley esencial del comportamiento político-simbólico del ser humano, a saber: **los seres humanos oprimen al resto para no verse en la necesidad de competir con ellos**. En conclusión, a partir de todo lo dicho hasta aquí, la secularización como proceso histórico involucra y conlleva dos consecuencias que se encuentran íntimamente relacionadas: 1) Atestiguamos la transición-transformación de un mundo (antiguo/medieval) dominado por la mediación externa a otro (moderno/contemporáneo) que poco a poco y de modo cada vez más creciente y acelerado es gobernado, por el contrario, por la mediación interna. Y 2) observamos que la secularización, en su constante cuestionamiento de las asimetrías, en tanto nos arroja por lo mismo a un escenario simétrico de competencia sin límites, conlleva a la erosión de lo simbólico, la cual no apunta a otra cosa sino a la **destrucción del lugar** y de las contenciones que éste producía para mantener a raya las rivalidades miméticas. Entendemos el *lugar*, como de alguna manera lo expresa Maffesoli, como el lugar del sacrificio... Son los bíblicamente denominados *lugares elevados* (la altura de templos y pirámides) capaces de transfigurar la violencia a través del ritual: lugar cruento que, en tanto tal, siempre hace a la víctima visible a los ojos de la comunidad que reclama su sacrificio para expiar de sí misma sus escándalos y calamidades:

«... en todo lo que es la tradición judeocristiana (y moderna), desde esta perspectiva lo que va a aparecer como predominante es esa gran idea del monoteísmo (...) El origen de este monoteísmo hay que ir a buscarlo muy lejos, y recordemos cómo, en el Antiguo Testamento, la que sería la lucha constante de los profetas es una lucha contra los “altos lugares”. Los “altos lugares” eran sitios donde, alrededor de un ícono o un ídolo, se celebraban cultos femeninos (la gran madre, la tierra, la madre abastecedora) que eran digámoslo claramente,

cultos de promiscuidad sexual. Se decía de forma más erudita *hierogamia* o *hierodulia*, pero en términos generales es orgía generalizada». ¹⁶³

No se necesita leer demasiado a Girard (junto con las *Bacantes* de Eurípides, dicho sea de paso) para comprender el modo como dichos cultos sagrados de promiscuidad, no son otra cosa que reproducciones rituales de crisis de indiferenciación mimético-sexuales que necesariamente culminarán, en el límite de su paroxismo, en resoluciones sacrificiales y victimarias (las cuales, como sabemos, se dirigen a restablecer a la postre el orden del tabú y el interdicto que renueva y reestabiliza las relaciones comunitarias). Ya entendida esta ilustración de la cuestión, diremos pues en general que la erección del lugar está íntimamente relacionada, como vimos en el inicio de este ensayo al hablar de Mircea Eliade, con la fractura del espacio, con las condiciones que posibilitan la percepción de un espacio heterogéneo, que constituye, en sus términos, el elemento esencial de la conciencia de lo sagrado. No es pues que los lugares hayan desaparecido, sino que éstos han perdido su eficacia a la hora de contener y significar la violencia, expiar de este modo las rivalidades humanas y reestablecer finalmente el orden cultural. Así, podríamos decir, que el lugar ya no sobresale en el espacio sino que se desfigura, se desdibuja, se hunde y se pierde dentro de él, haciendo que la indiferenciación mimética traspase dichos límites rituales de transfiguración y resignificación sagrada y, por ende, se propague libremente por el espacio vital. La secularización, palabras más palabras menos, constituye el proceso histórico-civilizatorio que nos condujo a la **homogeneización del espacio**, esto es: el ideal que transforma el mundo en vistas a volvernos cada vez más capaces de hacer todas las cosas más accesibles (es decir, a su posesión) al mayor número de personas posibles. Sin duda alguna, en nuestro escenario apocalíptico contemporáneo, la última contención, el último alfiler existente que retiene hoy por hoy dicho proceso de horizontalización competitiva y de aniquilamiento de la verticalidad simbólica, como indica en otros términos Jean-Pierre Dupuy, no es otro que el Mercado. Si bien, en principio, como hemos indicado hasta la saciedad, esto nos arroja a un escenario más justo y menos opresivo, la paradoja es que dicho proceso histórico de homogeneización del espacio, en su cara oculta, lleva consigo al mismo tiempo el signo

¹⁶³ Michel Maffesoli, “La violencia fundadora”, *Religión y violencia*, Madrid: CBA, 2008, p.53.

apocalíptico de la catástrofe y la autodestrucción, *en la medida que todo lo que es y lo que habita dentro de este mundo se vuelve ahora profanable.*

3.3.2 Criterio 2: La aceleración del tiempo y el acortamiento de los plazos sacrificiales: Koselleck y Girard (la cuestión de la deuda)

Tal vez debamos comenzar remitiéndonos aquí a la definición aristotélica del tiempo. Según Aristóteles, el tiempo es *la medida del movimiento o del cambio según el antes y el después*. Henri Bergson criticaba en algún momento¹⁶⁴ esta concepción del tiempo por encontrarla demasiado encasillada en las típicas (y de alguna manera “inauténticas”) caracterizaciones o representaciones *espaciales* que con frecuencia se construyen filosóficamente sobre el problema. Bergson pugnaba, en su análisis fenomenológico, por desechar este tipo de visiones, que siempre caen en una suerte de *medición de intensidad*, para describir en cambio la experiencia del tiempo en términos de *duración*. Si bien esta aproximación crítica de Bergson, desde el punto de vista de la fenomenología, encuentra sin duda legitimidad, parece que nosotros encontraremos aquí un mejor aliado en Aristóteles si es aquello que nos ocupa el abordar el problema de la aceleración del tiempo histórico, pues sin duda esta cuestión está vinculada al aumento progresivo de la intensidad y la velocidad del cambio en la historia. Terminaremos haciendo entonces justo aquello que a la posición bergsoniana le molestaba tanto, a saber: hablar no sólo del tiempo en términos espaciales sino de aquello que podríamos tal vez denominar el **acortamiento del espacio del tiempo**. Imaginemos entonces al “antes” y al “después” como dos puntos que guardan su distancia en el tiempo histórico, un intervalo donde finalmente tiene lugar el ocurrir del movimiento... Si nos es posible reconocer el fenómeno de la aceleración del tiempo, desde luego, esto daría pie a pensar que todo se debe a que la distancia entre dichos puntos se va estrechando progresivamente, dando lugar a un mayor vértigo en el cambio histórico que deviene de los hechos y los acontecimientos de este mundo. La diferencia entre un hecho y un acontecimiento es más simple de lo que los filósofos y los historiadores llegan en ocasiones a imaginar. Un hecho es simplemente algo que ocurre en el mundo, es, para decirlo en el

¹⁶⁴ Cf. Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 1999.

lenguaje tractariano de Wittgenstein, el acaecer de un estado de cosas¹⁶⁵ (“Llueve”, “mi coche está estacionado en la calle”, “Bach es el compositor de los conciertos de Brandemburgo”, etc). Por el contrario el acontecimiento nos remite a un encadenamiento de hechos que tiene como resultado final un cambio radical, no sólo en la forma de ser del mundo sino sobre todo en nuestra comprensión del mismo (“La caída del Imperio Romano”, “La Revolución Francesa”, “la invención de la primera computadora”, etc). A diferencia de los hechos, los acontecimientos producen y fundan nuevos significados. En este sentido, los acontecimientos siempre son paradigmáticos. Una señal del fin de los tiempos, podemos afirmar, se manifiesta en la contemporánea circunstancia que nos impide distinguir ya a los hechos de los acontecimientos, pues sencillamente estos dos conceptos terminan por indiferenciarse por completo en lo que respecta a su referente. ¿Qué quiero decir con esto? La competencia desbocada y extendida por los efectos de la secularización en nuestros días propicia que todos los actos y los hechos humanos pretendan tener el status de “acontecimientos transformadores” (desde un video exitoso de un “influencer” publicado en redes sociales hasta un actor abofeteando a otro en una entrega de premios cinematográficos). Todo lo que ocurre con los seres humanos es publicitado como relevante en medios de comunicación, cuando en realidad, a causa de la aceleración, ya nada tiene verdadera relevancia. Cosas como la prensa, la publicidad, y el marketing, buscan hacer sobresalir cualquier cosa, cualquier evento, en un mundo en donde, por lo mismo, ya nada sobresale, pues todo lo que ocurre, como consecuencia de la operación de estos dispositivos, se haya en el mismo plano asignificante. Su carencia de significado no implica carencia del movimiento... Por el contrario, el movimiento es cada vez mayor en este vertiginoso desenlace de la historia. Al decir que esta diferencia no existe más, sólo me refiero al hecho de que los acontecimientos han perdido la capacidad de producir significado dentro de un mundo que no es ya otra cosa que puro cambio. **El significado contiene el movimiento y el cambio, es la función de lo simbólico, por ende: la erosión de lo simbólico nos arroja sin más a una experiencia-escenario de aceleración del tiempo.** Al hablar sobre dicha aceleración no aludimos, claro está, al tiempo natural-físico (pues éste, podríamos decir, al menos desde la física de Newton, permanece constante), sino al tiempo de la historia y la cultura. Atendamos a la siguiente y

¹⁶⁵ «2 - Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas». (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2001, p. 15).

por demás notable ilustración de Koselleck, donde contrasta el paralelismo entre una visión “profético-apocalíptica” del acortamiento del tiempo, por un lado, y una imagen “histórico-progresista” que nos remite al mismo fenómeno, por el otro lado:

«”Y los años se acortarían a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”. Estas líneas proceden del siglo IV y pertenecen a las visiones de la Sibila Triburtina. Se trata de un texto apocalíptico. Con el acortamiento del tiempo se inicia la revuelta de los temibles pueblos que destruirán el Imperio Romano. Es una obra del Anticristo, que trae a la tierra la última gran miseria, pero también un acto del Cristo que regresa, pues “el Señor abreviará aquellos días en atención a los elegidos” (Mc 13,20), para que su sufrimiento no dure demasiado antes del triunfo del Salvador sobre el Anticristo. El acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo. Comparemos estas líneas con una afirmación del ingeniero eléctrico y empresario Werner von Siemens. En 1886 Siemens infirió de una serie de descubrimientos realizados hasta esa fecha una ley que los sustentaba: “Esta ley, claramente reconocible, es la ley de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempo pasados fueron recorridos a lo largo de siglos, y que al comienzo de nuestra época necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros. Esto es, por un lado, la consecuencia natural de una forma de manifestación de nuestro mismo progreso cultural, por otro, el efecto de una autoestilización del progreso científico-técnico”. Desde el punto de vista formal, estas dos determinaciones temporales parecen sorprendentemente similares. En ambos casos son evocados o descritos intervalos temporales abreviados, aunque en contextos y con contenidos diversos. El texto de la Sibila Triburtina remite a un acortamiento del tiempo que precede al fin del mundo. El texto del ingeniero eléctrico se refiere, en cambio, a una aceleración en el horizonte del progreso. Si las consideramos atentamente, las dos posiciones son, por consiguiente, perfectamente distinguibles. En el primer caso es acelerado el tiempo mismo, en la medida en que se contraen los márgenes temporales dados en la naturaleza (al menos en lo que concierne a los años, meses y días). Se trata de una mutación del tiempo natural querida por Dios, cuyos ritmos regulares se abrevian al aproximarse el juicio final. En el segundo caso no cabe pensar, por razones científico-naturales, que el tiempo mismo pueda modificarse (...) Pero, en el seno de una cronología fundable en la naturaleza, los progresos en la ciencia y la cultura, así como su difusión, se producen cada vez más deprisa. Aunque el tiempo de la naturaleza permanezca igual a sí mismo, el contenido creado por los hombres se realiza de manera acelerada».¹⁶⁶

Al realizar este comentario, Koselleck tiene en mente algo por demás importante, a saber: la comprensión del proceso de secularización como una suerte de transferencia de los elementos escatológicos y las expectativas religiosas cristianas al horizonte inmanente histórico-moderno del progreso. «Secularización», en este sentido, vendría a ser sinónimo de *mundanización*, como sostienen la mayoría de aquellos intelectuales y filósofos que han abordado esta cuestión. Sin embargo, a Koselleck le interesa más bien pensar cómo es que

¹⁶⁶ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-textos, 2003, p. 37-40.

dicha transferencia-desplazamiento puede encontrarse referida como tal al problema de la transformación histórica de nuestra comprensión del tiempo, esto es: la manera como la antigua doctrina de los “dos mundos”, de la separación entre el *más acá* y el *más allá*, diluye su verticalidad para, digámoslo así, horizontalizarse en la distinción *pasado/futuro* (la cual pasa a jugar ahora el rol principal). Nuestra relación con el tiempo ha pasado de la *profecía* (de la expectativa del advenimiento del Otro trascendente) al *pronóstico* (a la experiencia de la incertidumbre moderna sobre el futuro que dispone nuestro comportamiento hacia el cálculo y la predicción de lo venidero). Su conclusión: resulta mejor que la idea de “mundanización”, en este sentido, utilizar el término **temporalización** para caracterizar el significado de secularización:

«Hay, sin embargo, una signatura común a estas doctrinas de la secularización: todas renuncian a una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular. Más bien todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia se someten a la prescripción por la que todas las tareas y desafíos deben ser resueltos en el tiempo histórico, con y a través del tiempo histórico mismo. “Tiempo” no se opone a “eternidad”: el tiempo reclama para sí la eternidad. Todos los pares opuestos dualistas de origen cristiano se disuelven bajo el presupuesto, presentado como universalmente válido, de que el tiempo mundano de la historia no sólo plantea problemas, sino que también aporta sus soluciones. En otras palabras, la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá. Este proceso puede ser descrito como mundanización, aunque sería más correcto denominarlo “temporalización” (...) Si hay, en efecto, una experiencia del tiempo inmanente al mundo e histórica, que se diferencia de los ritmos temporales ligados a la naturaleza, *ésta es sin duda la experiencia de la aceleración*, en virtud de la cual se califica el tiempo histórico de tiempo producido específicamente por los hombres. Sólo a través de la conciencia de la aceleración (...) puede ser definida como una experiencia del tiempo específicamente histórica (...) La doctrina de los dos mundos, como último título de legitimación del obrar político y del comportamiento social, es reemplazada por las nociones de historia y de tiempo histórico (...) El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de la herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el mundo un reino de felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta».¹⁶⁷

En pocas palabras, la emergencia de la experiencia del tiempo inmanente, la aparición de la conciencia propiamente histórica en la Modernidad, es para Koselleck el factor esencial que

¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 46-47/62.

se encuentra involucrado en el fondo del fenómeno de la aceleración del tiempo. El desplazamiento de la idea profética-apocalíptica medieval de contracción del tiempo (de carácter “realista”) a la moderna prognosis del futuro incierto, el cual debe ser conquistado en dirección a la meta de realizar un paraíso inmanente de felicidad y libertad en el mundo (de naturaleza “histórica”), no es otra cosa que la diferencia que existe entre concebir el fin de los tiempos como un **advenimiento** (del Otro redentor que adviene desde fuera de la historia) o como una consecuencia inexorable del sentido del progreso intrahistórico del **devenir**. Los planteamientos de los filósofos de la historia, desde el mismo Hegel y su concepto de *Verweltlichung*, siempre tienen como vemos en su base al problema de la secularización (algunos valoran este proceso en términos positivos, como es el caso del pensamiento hegeliano-dialéctico-progresista, y algunos otros, desde una posición conservadora, lo valoran en los términos negativos de la “decadencia”, como es el caso de Spengler). A pesar de que, como lo manifiesta la opinión de Arthur Danto, toda filosofía de la historia no es otra cosa que una velada teología de la historia, a final de cuentas, ambos filósofos de la historia, tanto Hegel como Spengler en este caso, tienen en común, como dijimos, a diferencia de la teología de la historia medieval, la idea de la realización del sentido de la historia dentro de las condiciones que proporciona el mismo devenir histórico. Danto piensa que los filósofos de la historia terminan necesariamente haciendo teología y no historia en la medida que existe una diferencia muy importante entre preguntarse por el *significado de la historia* y preguntarse por el *significado en la historia*. Sin embargo, sería más preciso decir que los filósofos de la historia se encuentran en sus reflexiones más bien a mitad de camino entre ambos polos, en una suerte de tensión de tránsito permanente, entre la teología y la Historia. Finalmente, ya sea desde la clave de lectura del “progreso” o de la “decadencia”, los filósofos de la historia, en sus respectivas tomas de partido, no han sabido realmente expresar la naturaleza **paradójica** inherente al proceso de la secularización. Tal vez aquí encontramos el primer paralelismo entre Koselleck y Girard, pues ambos, desde terrenos intelectuales muy distintos, perciben con justicia dicha paradoja. Tomemos en consideración, y como ejemplo de esto, el siguiente comentario de Koselleck:

«Hoy se va deliniando una situación en la cual, en nuestra sociedad diferenciada, *determinados fenómenos de aceleración han alcanzado su grado de saturación*. Sin duda, la población mundial habrá de chocar con un límite absoluto, con independencia de cuándo y dónde se alcanzará. Análogamente, existen condiciones naturales mínimas que no es posible

infringir o ampliar para seguir acelerando la circulación de los intercambios. El tráfico de automóviles y aéreo se bloquean recíproca y crecientemente. Gracias a la computadora, la informática puede conectar con celeridad agregados de datos y en esa medida suministrar más rápidamente datos del pasado y del futuro (...) Incluso la máxima experiencial válida hasta ahora, según la cual podemos conservar nuestro bienestar sólo mediante un constante aumento de la productividad puede encontrar un límite que ya no puede ser rebasado por una elevación de las tasas de aceleración. Surge por tanto el problema de si la experiencia general de la aceleración puede continuar sin trabas también en el futuro. *Por de pronto conviene no excluir que las antiguas visiones apocalípticas de la decadencia sean superadas con creces en el terreno empírico por la capacidad humana de autoaniquilación.* Mientras el acortamiento apocalíptico del tiempo representaba aún una suerte de esclusa, de tránsito a la salvación entera, en el ámbito de la aceleración del tiempo histórico se perfila, sin embargo, la posibilidad de que el hombre mismo aniquile las condiciones tradicionales de su existencia saturadas cultural e industrialmente».¹⁶⁸

René Girard, por su parte, sin manifestarlo explícitamente nunca, sobre todo a partir de su libro sobre Clausewitz, se introdujo directamente en los problemas y en las discusiones de la filosofía de la historia. De alguna manera, a partir de esta obra, la teoría mimética, apuntando ahora sí al problema de la Historia, termina por reivindicar una tradición de pensamiento que se convirtió, por decirlo así, desde la primera mitad del siglo XX, en el “sparring favorito” de las nuevas reflexiones crítico-teóricas e historiográficas sobre esta disciplina (cuyos primeros representantes los encontramos en la escuela de los Annales, al igual que en historiadores como Jacob Burckhardt, Benedetto Croce y Robin G. Collingwood). En estos términos, todo interés por hablar del sentido último o de la realización última de la historia, como pretendían hacerlo los filósofos de la historia del XIX, no es más que la subordinación del trabajo del historiador a una suerte de meta-narrativa filosófica y abstracta que se dirige de manera espuria a imaginar una suerte de dirección de la historia universal, pervirtiendo de este modo toda metodología histórico-particular seria. Burckhardt llegaba incluso a caracterizar, de este modo, a la filosofía de la historia como una suerte de “centauro”, la cual mezcla dos operaciones de pensamiento que se vuelven de suyo monstruosamente contradictorias, pues mientras la acción del filósofo es *subordinar*, la labor del historiador consiste propiamente en *coordinar*. René Girard por su parte aboga por mostrarnos que la bisagra y el punto de inflexión radical de la historia universal es la Cruz de Jesucristo, siendo ésta la que en nombre de la Revelación evangélica abre a la humanidad

¹⁶⁸ *Ibíd.* p. 68.

entera un plazo apocalíptico de conversión. Para Girard, Cristo constituye el vector último de la desacralización del mundo, arrojándonos de esta manera a una expectativa de fin de los tiempos, donde el significado paradójico del proceso de secularización conduce a los seres humanos por la senda que despliega históricamente la tensión, cada vez más aguda y catastrófica, entre la conversión y la autodestrucción (en la medida que nuestros recursos sacrificiales para contener la violencia y los conflictos humanos han agotado ya por completo su eficacia). Pensar históricamente en estos términos antropológico-apocalípticos, de modo muy importante y claro, acerca intelectualmente a la teoría mimética a los temas y planteamientos clásicos de la filosofía de la historia.

El mecanismo victimario, como hemos explicado anteriormente, describe una secuencia fenomenológica que en resumen comienza en la rivalidad de los antagonistas, pasando en ascenso por el contagio mimético hasta llegar a la crisis sacrificial, para finalmente descender en la resolución del chivo expiatorio. El desenlace de esta lógica sacrificial inaugura, conserva o refuerza un estado de paz, el cual ha sido devuelto a la comunidad, gracias a la descarga persecutoria y violenta que exorciza los males de su seno al recaer sobre las espaldas de la víctima expiatoria. Dicha paz recobrada es justamente lo que debemos entender, en primera instancia aquí, como el **plazo sacrificial**, en la medida en que nunca se trata de un estado permanente, a saber: el sacrificio restaura momentáneamente los lazos amenazados y dañados por la crisis mimética a través de un mecanismo de asociación victimaria cuyo motor es el escándalo... Esta circunstancia de restauración ofrece a la comunidad un **plazo** de paz y armonía antes de que la próxima, futura e inevitable crisis vuelva a poner en entredicho la estabilidad recuperada y ponga de manifiesto el retorno cíclico de la **deuda simbólica** que la comunidad ha tenido desde siempre con la víctima propiciatoria. Es importante comprender que existe una distinción clave y capital en Girard entre lo que es, por un lado, la «víctima propiciatoria-fundadora» y, por el otro lado, la «víctima ritual-sacrificial»¹⁶⁹:

¹⁶⁹ Es importante comprender que existe una diferencia por lo tanto entre lo que Girard llama el “mecanismo del chivo expiatorio o victimario” y lo que llanamente nuestro autor entiende por “sacrificio”. El primero refiere a la víctima propiciatoria, mientras el segundo nos remite a la víctima ritual. En este ensayo, en aras de la sencillez, en muchas ocasiones utilizamos indistintamente ambos términos, sin embargo ha llegado el momento de dejar claro que existe aquí una distinción fundamental que clarifica los propósitos antropológico-explicativos de la teoría mimética a la hora de comprender esto que llamamos **la lógica del chivo expiatorio**.

«Por poco que reflexionemos sobre ello nos damos cuenta que la *función* del sacrificio no sólo permite sino que exige el fundamento de la víctima propiciatoria, esto es, de la unanimidad violenta. En el sacrificio ritual, la víctima realmente inmolada desvía la violencia de sus objetivos más “naturales” que están dentro de la comunidad. Pero ¿a quién sustituye, de manera más específica, esta víctima? (...) Para entender por qué y cómo puede ocurrir así, basta con admitir que la víctima ritual jamás sustituye a tal o cual miembro de la comunidad o incluso directamente a la comunidad entera: *sustituye siempre a la víctima propiciatoria*. Como esta víctima sustituye a su vez a todos los miembros de la comunidad, la sustitución sacrificial desempeña perfectamente el papel que le hemos atribuido, protege a todos los miembros de la comunidad de sus respectivas violencias, pero siempre a través de la víctima propiciatoria (...) La violencia original es única y espontánea. Los sacrificios rituales, por el contrario son múltiples; se repiten hasta la saciedad. Todo lo que escapa a los hombres en la violencia fundadora, el lugar y la hora de la inmolación, la elección de la víctima, es determinado por los propios hombres en los sacrificios. La empresa ritual tiende a regular lo que escapa toda regla; intenta realmente sacar de la violencia fundadora una especie de *técnica* de apaciguamiento catártico (...) El rito está llamado a funcionar al margen de los períodos de crisis aguda; desempeña un papel que no es curativo, sino preventivo (...) El sacrificio está tan adaptado a su función *normal* como el homicidio colectivo a su función a un tiempo *anormal* y *normativa*. Hay todos los motivos para suponer que la catarsis menor del sacrificio deriva de la catarsis mayor definida por el homicidio colectivo. El sacrificio ritual está basado en una doble sustitución: la primera, la que jamás se percibe, es la sustitución de todos los miembros de la comunidad por uno solo; se basa en el mecanismo de la víctima propiciatoria. La segunda, únicamente ritual, se superpone a la primera; sustituye la víctima original por una víctima perteneciente a una categoría sacrificable. La víctima propiciatoria es interior a la comunidad, pero la víctima ritual es exterior, y es preciso que lo sea puesto que el mecanismo de la unanimidad no juega automáticamente en favor suyo. ¿Cómo se inserta la segunda sustitución sobre la primera? ¿Cómo la violencia fundadora consigue imprimir al rito una fuerza centrífuga? ¿Cómo llega a establecerse la técnica sacrificial? (...) Ya ahora, sin embargo, podemos reconocer el carácter básicamente mimético del sacrificio en relación a la violencia fundadora. Gracias a este elemento mimético es posible reconocer en el sacrificio tanto el aspecto técnico, que todavía no podemos completar, como el aspecto conmemorativo, también esencial, sin atribuir jamás al pensamiento ritual una clarividencia o una habilidad manipuladora que ciertamente no posee».¹⁷⁰

En pocas palabras, podemos afirmar que la víctima ritual paga parcial y preventivamente la deuda cíclica que la comunidad guarda desde siempre con la víctima propiciatoria. Es como si el sacrificio, en este sentido, otagara una suerte de crédito frente a una deuda que no puede realmente saldarse. Cada vez que arriba e irrumpe la crisis mimética en la vida de los colectivos humanos, dicha deuda simbólica brota en el inconsciente de los perseguidores moviéndolos en dirección al sacrificio, al ritual victimario. En aras de la claridad, Girard sostiene que el rito cumple siempre aquí una función preventiva, pues es verdad que no se precisa necesariamente de la crisis para estimular la reproducción del ritual, mientras que la

¹⁷⁰ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 109-111.

víctima espontánea-original fue la que realmente desempeñó el auténtico papel curativo (al salvar en el origen a la comunidad de su propia autodestrucción a través de su linchamiento, permitiendo de este modo su fundación y consolidación social). Sin embargo, fuera de este esquema conceptual estricto, no sería descabellado ni contradictorio en lo más mínimo decir que los sacrificios y los rituales juegan de algún modo también un *papel curativo* frente a las situaciones de crisis que emergen, en un momento dado, dentro de una sociedad. Cualquier proceso de elección presidencial en una democracia, por ejemplo, nos hace constatar en nuestros días que los comicios son estructuras rituales-institucionales de canalización de la polarización que amenaza con disgregar el pacto político de las naciones en los procesos de transición y entrega del poder. Siempre es curioso en este caso, *una vez que la víctima es entronizada*, es decir, una vez que el candidato ganador inaugura su periodo de mandato (al llegar a término la crisis generalizada que generaron las pasiones políticas durante el proceso electoral) cómo se hace sentir una cierta expectativa y ambiente de “esperanza” y de “cambio” que aletarga los ánimos de la sociedad (hasta sus propios rivales le desean suerte, con argumentos como: “si le va bien al presidente, irá bien al país”, etc). No mucho tiempo después se reactivarán las críticas, los descontentos y las tensiones. No olvidemos que, en términos girardianos, la resolución del chivo expiatorio puede llevar, como las dos caras de una misma moneda, a la inmolación o bien a la entronización de la víctima. Pero, sin duda, dicho aletargamiento de la crisis, la cual sucede a la escalada de los apasionamientos electorales, funciona como un excelente ejemplo para comprender lo que constituye, en último término, el plazo sacrificial.

Ahora bien, ¿cómo relacionamos lo dicho aquí sobre Girard con aquello que hablábamos anteriormente sobre Koselleck, la secularización y la aceleración del tiempo? La respuesta está sencillamente frente a nosotros. La desimbolización o desacralización del mundo, gracias a la pérdida de la efectividad de los sacrificios, estrecha y acorta los plazos sacrificiales, produciendo y estimulando la aceleración del acontecer civilizatorio humano. Sin embargo, no debemos olvidar aquí que la noción de «plazo sacrificial» refiere a un punto aún más específico en el pensamiento de Girard:

«El espíritu religioso sabe que, para polarizar eficazmente los aspectos maléficos de la vida social, la víctima tiene que distinguirse de los miembros de la comunidad, pero también parecerse a ellos. Por tanto, se necesita que esta víctima resida entre los hombres y que se

impregne de sus costumbres y de sus modos de ser. Por eso precisamente hay un *plazo* en la mayor parte de las prácticas rituales entre el momento de la elección de la víctima y el momento de su sacrificio. Este plazo, como hemos visto en el caso del rey, puede desempeñar un papel enorme en el desarrollo cultural de la humanidad. Sin dudas se le debe la existencia de animales domésticos, lo mismo que la del poder que llamamos “político”». ¹⁷¹

El plazo sacrificial, corresponde específicamente entonces al lapso de postergación del sacrificio de la víctima *que va desde su elección hasta su inmolación*. Se trata, en pocas palabras, de una suerte de dilación o retardo que adereza a la víctima para su futuro sacrificio. Esto constituye para Girard, como explicamos en el capítulo anterior, el origen cultural del poder político en nuestra especie:

«¿Cómo concebir el origen ritual del poder político? Mediante lo que se llama realeza sagrada, que, a su vez, debe también considerarse una modificación, al principio ínfima, del sacrificio ritual. Para fabricar un rey sagrado, lo mejor es elegir una víctima inteligente y autoritaria. Y en lugar de sacrificarla inmediatamente, retrasar su inmolación, cocerla a fuego en el caldo de las rivalidades miméticas. La autoridad religiosa que su futuro sacrificio le confiere no permite a esa víctima “tomar” un poder todavía inexistente, sino, literalmente, forjado. La veneración que inspira el sacrificio que va a realizar se va transformando poco a poco en poder “político”». ¹⁷²

¿Cómo es entonces que el plazo sacrificial forja el poder político? La respuesta pareciera más sencilla de lo que imaginamos. Si es pues que el sacrificio *cobra* una vida sagrada en vistas a devolver el orden y la paz a la comunidad en conflicto: todo retardo en el proceso de un cobro produce una **deuda**. En pocas palabras, la deuda existe en la medida que posibilita la postergación de un cobro o de un pago. En este sentido, toda deuda se define por su capacidad de producir y de ofrecer un plazo. De la misma manera que todas las deudas deben saldarse, el rey debe asimismo ser sacrificado por todos y para todos, pues nunca ha dejado de ser otra cosa que un *condenado a muerte* que la comunidad posee como recurso sacrificial de reconciliación en caso de que la crisis así lo demande. El famoso lema medieval “¡el rey ha muerto, viva el rey!”, empleada como expresión ritual en los procesos de sucesión real, dice mucho sobre cómo, después del fallecimiento del monarca, se busca proteger la continuidad de esta institución política frente a las amenazas disruptivas que pudieran generarse en los periodos de interregno. La deuda encarnada en la figura real condiciona y demanda, en última

¹⁷¹ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 81-82 (las cursivas son mías).

¹⁷² René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 127.

instancia, la obligación de los súbditos a obedecer y a someterse: el rey y el dios constituyen dos caras del chivo expiatorio divinizado, pues, como vimos anteriormente decir a Girard: *todo mundo entiende por qué un rey es una suerte de dios viviente, pero nadie entiende cómo es que un dios es en realidad un rey muerto*. **Debemos entender que la deuda, tanto en términos políticos como económicos, es capaz de producir dicho plazo expiatorio en la medida que instituye una relación de subordinación entre el acreedor y el deudor.** La deuda exige una promesa de redención de la misma y, como sabemos, **toda promesa compromete y subordina**. La adoración a los dioses y a los ídolos, asimismo, promete, en la mentalidad arcaica, augurios de estabilidad, prosperidad y paz. El problema de la deuda en la cultura nos permite penetrar en el misterio de la dimensión simbólica humana. El hombre es el único animal capaz de percibir, reconocer, crear, fijar y hacer circular las deudas. Quizás en torno a este núcleo gravite, en el fondo, la razón originario-evolutiva de ser del significado y del lenguaje humanos. Estar en deuda nos garantiza permanecer vivos, por lo menos, hasta el momento del vencimiento de los plazos. En este sentido, la lógica de la deuda manifiesta el modo como nuestros recursos lingüístico-simbólicos se dirigen a contener los embates del mimetismo y del escándalo. Para percibir la relación que la jerarquía real guarda con el sacrificio hay que comprender de nuevo el siguiente principio socio-mimético, a saber: entre más fuerte e intensa sea la crisis, más *preciada* se vuelve la víctima que reclama para su sofocamiento. El acortamiento de los plazos sacrificiales, en esta dimensión política, se relaciona con la secularización, por ejemplo, en la medida que, como podemos constatar históricamente de manera sencilla, la institución real con el transcurrir de la modernidad va perdiendo su cimiento religioso, cediendo el paso ante la fiera competencia que representaron (sobre todo a inicios de la contemporaneidad y de la instauración del Nuevo Régimen) la clase burguesa y su noción de «ciudadanía universal» (directamente enfrentadas éstas a los protocolos de sucesión provenientes del selecto linaje de la aristocracia). En breve, la aceleración de los tiempos contemporáneos se vincula, entre otras cosas, con la consolidación del esquema republicano-democrático de la competencia por el poder. La estabilidad estamental aristocrática se ve vulnerada entonces por el dinamismo económico-político transformador de la clase burguesa.

Antropólogos como Alan Fiske y David Graeber postulan la existencia de tres dimensiones diferenciadas en las relaciones humanas con sus respectivas interacciones, a

saber: a) las relaciones de jerarquía, b) las relaciones de reciprocidad y c) las relaciones de comunalidad. Intentemos explicar y definir esto en nuestros términos. Podemos reconocer, por lo tanto, tres ejes relacionales que componen el sistema cultural en su integridad. El primero, el eje vertical, corresponde a la dimensión política de las relaciones humanas, donde la jerarquía aparece como una instancia donde se somete y se oprime a los otros, como dijimos más arriba, en aras de facilitar la cooperación e inhibir la competencia por la toma de decisiones. El segundo, el eje horizontal, nos remite a la dimensión económica de las interacciones humanas, donde básicamente se celebran y se llevan a cabo los intercambios entre las personas, bajo la lógica de “si rascas mi espalda, yo rasco la tuya”. El tercer eje, el eje en profundidad, refiere a la dimensión empática de las relaciones humanas basadas en las dinámicas del compartir, esto es: alude a todo aquello que existe detrás del comportamiento de “dar sin recibir nada a cambio”. En pocas palabras, según nuestra idea en este respecto, **la deuda constituye el punto de intersección de los tres ejes descritos**, pues si bien, tomando como punto de partida la posición de Girard, reconocemos que la condición de posibilidad de percepción y de reconocimiento de la deuda tuvo su origen en el sacrificio y en la divinización de las víctimas. Es entonces que dicho punto, en último término, representa la convergencia teológica de dichas dimensiones antropológico-relacionales, en breve: **la deuda tiene un origen religioso-sagrado**; corresponde a la veneración que la comunidad reconoce con la víctima propiciatoria, a la vez temible y reconciliadora, pues sólo ella logró salvarla de la “peste”, esto es, de su propia autodestrucción. La posición que nosotros sostenemos aquí, junto con Girard, se encuentra justamente en la convicción de que es **el mimetismo competitivo (la mala reciprocidad indiferenciadora) aquello que, en última instancia, compromete la integridad y la subsistencia del sistema cultural**. Aprovechemos ahora, después de aclarado esto, para hablar finalmente sobre la relación entre la desacralización del mundo y el acortamiento de los plazos sacrificiales en el eje horizontal de nuestro problema, a saber: la cuestión del intercambio:

«El hundimiento de las instituciones borra o enfrenta las diferencias jerárquicas y funcionales, y confiere a todas las cosas un aspecto simultáneamente monótono y monstruoso. En una sociedad que no está en crisis la impresión de las diferencias procede a la vez de la diversidad de lo real y de un sistema de intercambios que *diferencia* y que, por consiguiente, disimula los elementos de la reciprocidad que necesariamente supone, so pena de dejar de constituir un sistema de intercambios, es decir, una cultura. Por ejemplo, ya no se ven como intercambios los de bienes de consumo ni los contratos matrimoniales. En cambio, *cuando*

una sociedad se descompone los plazos de pago se acortan, se instala una reciprocidad más rápida no sólo en los intercambios positivos que sólo subsisten en la estricta medida de lo indispensable, por ejemplo en forma de trueque, sino también en los intercambios hostiles o “negativos” que tienden a multiplicarse. La reciprocidad, que, por así decirlo, se vuelve visible al acortarse, no es la de los buenos sino la de los malos modos, la reciprocidad de los insultos, de los golpes, de la venganza y de los síntomas neuróticos. He aquí por qué las culturas tradicionales rechazan esta reciprocidad en exceso inmediata». ¹⁷³

La aceleración de los intercambios es un síntoma inequívoco del efecto de la secularización sobre la vida de la cultura. Los plazos simbólicos se acortan y la presión que ejerce la exigencia de los cobros y los pagos aumenta. Valdría la pena sólo pensar como ejemplo en la vertiginosa velocidad y el gigantesco volumen con el que se realizan las transacciones económicas en nuestros días (a la por demás corta distancia del “click” de un teléfono celular). La ritualidad del intercambio (lo que Girard llama aquí “intercambios positivos”, basadas en las prácticas del comercio y en la institución del dinero) puede en consecuencia desmoronarse y tornar dicha dinámica en pura negatividad recíproca, propiciando la emergencia de las venganzas, los golpes y la rapiña. Girard remite en ocasiones, a propósito de lo anterior, a las prácticas tradicionales encaminadas a ralentizar los intercambios económicos, en vistas a garantizar la salud y el éxito de la transacción celebrada y evitar así la emergencia de conflictos. El mismo concepto griego de «symbolon» manifiesta ya de suyo la naturaleza del problema:

«Cuando Aristóteles sostuvo que las monedas son sólo convenciones sociales, empleó el término *symbolon*, del que procede nuestra palabra símbolo. *Symbolon* era la palabra original para designar una tesera, un palo de conteo: un objeto que se parte por mitad para indicar un acuerdo, o el que se hace una marca y se rompe para registrar una deuda. De modo que nuestra palabra símbolo procede de objetos que se partían para registrar deudas contractuales de un tipo u otro. Eso ya es bastante sorprendente. Sin embargo, lo que es realmente notable es que la actual palabra china para decir símbolo, *fu* o *fu hao*, tiene exactamente el mismo origen. Comencemos con la palabra griega *symbolon*. Dos amigos pueden crear una tésera durante una cena tomando cualquier objeto (un anillo, un astrágalo, una pieza de alfarería) y romperlo por la mitad. En el futuro, cuando alguno de ellos necesite ayuda del otro, puede presentar su mitad como recordatorio de su amistad. Los arqueólogos han encontrado cientos de pequeñas tablillas de amistad de este tipo, rotas en Atenas, a menudo hechas de arcilla (...) Utilizada en documentos escritos, *symbolon* podía ser un pasaporte, un contrato, una comisión o un recibo. Por extensión pasó a significar augurio, portento, síntoma o finalmente, en el sentido actual, símbolo. El camino hasta este último significado parece haber tenido dos caras. Aristóteles dejó claro que un palo de conteo podía significar cualquier cosa: no importaba

¹⁷³ René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 23 (las cursivas son mías).

qué fuera el objeto, sólo importaba que hubiera una manera de partirlo por mitad. Pasa exactamente lo mismo con el lenguaje: las palabras son sonidos que empleamos para referirnos a objetos o ideas, pero la relación es arbitraria: no hay ninguna razón en especial para que, por ejemplo, los angloparlantes escogieran *dog* (“perro”) para referirse a un animal y *god* (“dios”) para referirse a una deidad, en lugar de hacerlo al revés. La única razón es la convención social: un acuerdo entre todos los que hablan un lenguaje de que ese sonido se referirá a esa cosa. En este sentido, todas las palabras son fichas arbitrarias de acuerdo. Lo mismo, por supuesto, es el dinero. Para Aristóteles, no sólo las despreciables monedas de bronce que acudamos a tratar como si valieran una cantidad, sino todo el dinero, incluso el oro, es tan sólo un *symbolon*, una tésera, una convención social (...) Como los *symbola*, *fi* pueden ser palos de conteo, contratos, sellos oficiales garantías, pasaportes o credenciales. Como promesas, pueden encarnar un acuerdo, una deuda contractual o incluso una relación de vasallaje feudal, pues un señor de menor rango, al acordar ser vasallo de otro, partía un palo de conteo como si se tratase de pedir cereal o dinero. La característica común parece ser un contrato entre dos partes que comienzan como iguales, y en el que uno acuerda quedar subordinado». ¹⁷⁴

Partiendo de esta intervención de David Graeber, en lo que respecta a las relaciones de intercambio (esto es: las relaciones entre iguales), podemos afirmar que la función de lo simbólico refiere en general a los ritos y a las instituciones cuyo propósito no es otro que el de *aplazar la reciprocidad*. Dicho aplazamiento ocurre gracias a nuestra capacidad simbólica, a saber: a la facultad de poder generar, reconcer, redimir y hacer circular deudas. En la celebración de un intercambio, las partes comienzan como iguales, sin embargo, el intercambio no completado, no finalizado, hace que ellas se introduzcan y se inscriban, por ende, en una relación de subordinación, en una relación de *acreedor/deudor*. Sólo la asimetría es capaz de frenar y canalizar por un tiempo la simetría de la reciprocidad. Vemos aquí que el rito de intercambio, al igual que el *symbolon*, termina simplemente partiéndose por mitades. De este modo la deuda contiene la reciprocidad, en la medida que ella se fundamenta en la promesa, en concreto: en la promesa de un cobro o de un pago a realizarse antes del vencimiento del plazo. En este sentido, **el símbolo es deuda**, siendo de tal suerte que el fondo de aquello que le otorga valor a cualquier símbolo es siempre la **confianza**, puesto que todo símbolo es en el fondo la representación de una obligación por cumplir. La aceleración de los tiempos, nuestra inercia contemporánea de desbocamiento civilizatorio, se encuentra vinculada, en realidad, con la creciente **pérdida de confianza en lo simbólico**. Terminamos así, en nuestro mundo secular, sustituyendo lo simbólico por lo técnico. La secularización,

¹⁷⁴ David Graeber, *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona: Planeta, 2012, p. 394-397.

estimula nuestro desarrollo técnico-institucional en la medida que la desacralización de lo simbólico hace que la humanidad entera se vea en la necesidad de producir y reproducir infinidad de recursos y elementos inmanentes e intra-sociales para prever, combatir, regular y controlar los fenómenos y los estragos de la desconfianza. Toda prognosis, todo cálculo se origina, en último término, en razón de una profunda desconfianza en el mundo (expresada de manera clara en factores que configuraron tanto el espíritu del mundo moderno como lo son la ciencia moderna y el capitalismo). Dicha desconfianza constituye, sin duda, el motor de lo que hemos llamado aquí, en general, el acortamiento de los plazos sacrificiales.

3.3.3 Criterio 3: El desencadenamiento de Satán: la transformación histórica de la penalidad y las formas de castigo (Foucault y Girard)

No se puede pensar realmente lo político si no se piensa en la relación que el poder guarda con el espacio. Esta es quizás una de las más grandes lecciones que nos deja la obra y el pensamiento de Michel Foucault. La pregunta es: ¿qué puede expresar la disposición espacial sobre el comportamiento de las instituciones, los sujetos y sobre las transformaciones históricas que dieron lugar a una nueva configuración y funcionamiento del poder en la escena de las sociedades contemporáneas en Occidente? Uno de los objetivos principales de *Vigilar y castigar* se dirige a mostrarnos la manera como, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, tuvo lugar uno de los cambios estructurales más significativos de la historia de nuestra civilización en lo que refiere al comportamiento político de nuestras sociedades, a saber: se trata del paso que nos llevó de la institución del «poder soberano» al nacimiento de una nueva forma de funcionamiento y de engranaje estratégico-político-social referida a lo que esta obra tiene a bien llamar el «poder disciplinario». Dicha transformación paradigmática, a diferencia de las interpretaciones de corte marxista que siempre nos refieren a las estructuras económicas y a los modos de producción, es rastreada aquí bajo la luz que ofrece la historia de las prácticas judiciales y penales. ¿Por qué los cambios históricos en las formas de administrar el castigo y las penas nos lleva a una comprensión más clara y profunda sobre la evolución del poder en el mundo occidental? Foucault defendió siempre la idea de que la lógica que gobierna la sociedad se habrá de comprender mejor por todo aquello que ella desecha, margina, persigue y excluye (y no tanto por lo que ella, en última instancia,

incorpora e incluye). Si bien, en este mismo tenor, los marxistas reconocen a los marginados proletarios como las víctimas excluidas de la clase burguesa y, por ende, del sistema capitalista, ellos no hacen otra cosa que comprender en todo momento el poder en términos de “opresión”. Foucault dirá en contraposición a esto que el poder no sólo oprime, que estas concepciones exclusivamente negativo-represivas del mismo pierden de vista un elemento clave: la manera como el poder produce *positividades*. Entre otras cosas, se alude aquí a una temática que ocupará un lugar central en sus reflexiones, ésta es: la relación que guarda el poder con la producción del saber. Es por esto que la pregunta genealógica clave aquí es la siguiente: ¿cómo las prácticas sociales engendran, en este sentido, dominios de saber? Bajo la lupa de la relación poder-saber, las prácticas punitivas del XIX dieron nacimiento a una serie de saberes antes desconocidos (la psicología, la criminología, la pedagogía, en breve: Foucault intenta así rastrear críticamente el origen de las llamadas “ciencias humanas”). La historia de la penalidad, a diferencia de las concepciones marxistas, nos proporciona el material más propicio para entender la compleja relación entre nuestra voluntad de saber (es decir, nuestra “voluntad de verdad”), el distanciamiento de nuestro gusto por la tortura y nuestra predilección contemporánea por el encierro. La clave de lectura espacial de su análisis se deja ver a todas luces en el serio interés que Foucault siempre mostró por la arquitectura para dar cuenta de dicha mutación histórica:

«Hay un autor muy importante en su época, profesor en la Unidad de Berlín y colega de Hegel, que escribió y publicó en 1830 un gran tratado en varios volúmenes llamado *Lección sobre las prisiones*. Este autor, de nombre Julius, cuya lectura recomiendo, dio durante varios años un curso en Berlín sobre las prisiones y es un personaje extraordinario que, en ciertos momentos, adquiere un hálito casi hegeliano. En las *Lecciones sobre la prisiones* hay un pasaje que dice: “Los arquitectos modernos están descubriendo una forma que antiguamente se desconocía. En otros tiempos (dice refiriéndose a la civilización griega), *la mayor preocupación de los arquitectos era resolver el problema de cómo hacer posible el espectáculo de un acontecimiento, un gesto o un individuo al mayor número posible de personas*. Es el caso (dice Julius) del sacrificio religioso, acontecimiento único del que ha de hacerse partícipes al mayor número posible de personas; es también el caso del teatro, que por otra parte deriva del sacrificio, de los juegos circenses, los oradores y los discursos. Ahora bien, este problema que se presenta en la sociedad griega en tanto comunidad que participaba de los acontecimientos que hacían a su unidad -sacrificios religiosos, teatro o discursos políticos- ha continuado dominando la civilización occidental hasta la época moderna. El problema de las iglesias es exactamente el mismo: todos los participantes deben presenciar el sacrificio de la misa y servir de audiencia a la palabra del sacerdote. Actualmente (continúa Julius) *el problema fundamental para la arquitectura moderna es exactamente el inverso. Se trata de hacer que el mayor número de personas pueda ser ofrecido como espectáculo a un solo individuo encargado de vigilarlas*”. Al escribir esto Julius estaba pensando en el

panóptico de Bentham y, en términos generales, en la arquitectura de las prisiones, los hospitales, las escuelas, etc. Se refería al problema de cómo lograr no una arquitectura del espectáculo como la griega, sino una arquitectura de la vigilancia, que haga posible que una única mirada pueda recorrer el mayor número posible de rostros, cuerpos, actitudes, la mayor cantidad posible de celdas. “Ahora bien (dice Giullius), el surgimiento de este problema arquitectónico es un correlato de la desaparición de una sociedad que vivía en comunidad espiritual y religiosa y la aparición de una sociedad estatal. El Estado se presenta como una cierta disposición espacial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una única vigilancia”. Al concluir su explicación sobre estos dos tipos de arquitectura, Giullius afirma que no se trata de un simple problema arquitectónico, sino que esta diferencia es fundamental en la historia del espíritu humano». ¹⁷⁵

Las teorizaciones y las implicaciones que Foucault deriva sobre dicha inversión arquitectónica del espectáculo cruento a la vigilancia, del cadalso al panóptico, son bastante conocidas. Todo esto nos refiere a lo que él mismo denominó el paso histórico del «suplicio» (todavía practicado a mediados del siglo XVIII) a las nuevas formas de castigo disciplinarias que comenzaron a aparecer en las sociedades occidentales a partir del siglo XIX, en concreto: la descripción histórica sobre cómo es que tiene lugar el nacimiento de la prisión. ¿Por qué el calabozo medieval no corresponde en su forma histórico-social a aquello que representa el sistema penitenciario contemporáneo? Intentemos desarrollar antes algunos puntos importantes; nos ayudarán a responder mejor esta pregunta. Los suplicios corresponden a esta suerte de costumbre punitiva donde el condenado quedaba expuesto a la vista de la muchedumbre para ser vejado y torturado por sus crímenes. El verdugo, personaje experto en infligir dolores físicos prolongados y calculados a sus pacientes-víctimas, proporcionaba al público morboso este espectáculo de tormentos, el cual pone de manifiesto una forma de justicia que escapa fácilmente hoy en día a nuestra comprensión, a saber: se trata de una justicia ritualizada que aún guarda fuertes resabios de sacralidad:

«Partiendo de esto, es posible reconocer el funcionamiento del tormento como suplicio de verdad. En primer lugar, el tormento no es una manera de arrancar la verdad a toda costa; *no es la tortura desencadenada de los interrogatorios modernos*; es cruel ciertamente, pero no salvaje. Se trata de una práctica reglamentada que obedece a un procedimiento bien definido: momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas, intervenciones del magistrado que interroga, todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado. La tortura es un juego judicial estricto (...) Entre el juez que ordena el tormento y el sospechoso a quien se tortura, existe

¹⁷⁵ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 125-126 (las cursivas y las negritas son mías).

también como una especie de justa; sométese al “paciente” (tal es el término por el cual se designa al supliciado) a una serie de pruebas graduadas en severidad y de las cuales triunfa resistiendo; o ante las cuales fracasa confesando (...) Si el acusado “resiste” y no confiesa, se ve el magistrado obligado a abandonar los cargos. El supliciado ha ganado (...) La búsqueda de la verdad por medio del tormento es realmente una manera de provocar la aparición de un indicio, el más grave de todos, la confesión del culpable; pero es también la batalla, con la victoria de un adversario sobre el otro, lo que “produce” ritualmente la verdad. En la tortura para hacer confesar hay algo de investigación y hay algo de duelo (...) El suplicio es una anticipación de las penas del más allá; muestra lo que son, es el teatro del infierno, los gritos del condenado, su rebelión, sus blasfemias significan ya su irremediable destino. *Pero los dolores de aquí abajo pueden valer como penitencia para disminuir los castigos del más allá: tal martirio, si se soporta con resignación, no dejará de ser tomado en cuenta por Dios. La crueldad del castigo terreno se registra en rebaja de la pena futura: dibújase en ella la promesa del perdón».*¹⁷⁶

Dentro de los personajes que componían la escena cruel y visible del cadalso, podía verse también figurar por ahí a algún sacerdote cuya función era consolar, asistir y, sobre todo, recordar piadosamente al supliciado que sus tormentos habrían de purgar los males por él cometidos en vistas a su salvación en el más allá. En esta liturgia penal, severa y carnavalesca a la vez, podemos observar con claridad un *ritual de expiación* (para decirlo ahora en términos girardianos), donde el cuerpo individual del condenado se convierte en la superficie de inscripción del *poder soberano*. El sacrificio puntivo del criminal, puede decirse, sustituye el lugar del príncipe o del rey (que como sabemos, gracias a Girard, se trata también de actores que adquieren su poder en la medida que se encuentran de suyo potencialmente condenados a muerte). Podemos advertir entonces, dibujada por detrás del ritual penal, una peligrosa situación de simetría y de duelo entre el soberano y el condenado. Es por ello que el sentido político-ritual de los suplicios, en la relación simbólica que guarda el príncipe con el supliciado, se dirige a toda costa a reivindicar de un modo cruel y terrible la existencia implacable de una asimetría, de una jerarquía: el criminal es un enemigo del príncipe:

«El suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor. La ejecución pública, por precipitada y cotidiana que sea, se inserta en toda la serie de grandes rituales del poder eclipsado y restaurado (coronación, entrada del rey en una ciudad conquistada, sumisión de los súbditos sublevados); por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, despliega a los ojos de todos una fuerza invencible. Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la *disimetría* entre el súbdito que ha osado violar la ley, y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza. Si

¹⁷⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid: S.XXI, p. 46-51 (las cursivas son mías).

la reparación del daño privado, ocasionado por el delito fuera proporcionada, si la sentencia fuera equitativa, [no serviría de nada]. La ejecución de la pena no puede realizarse para dar el espectáculo de la medida, sino el del desequilibrio del exceso; debe existir en esta liturgia de la pena, una afirmación enfática del poder y de su superioridad intrínseca. Y esta superioridad no es simplemente la del derecho, sino la de la fuerza física del soberano cayendo sobre el cuerpo de su adversario y dominándolo: al quebrantar la ley, el infractor ha atentado contra la figura misma del príncipe; es ella (o al menos aquellos en quienes ha delegado su fuerza) la que se apodera del cuerpo del condenado para mostrarlo marcado, vencido, roto. La ceremonia punitiva es, pues, en suma, “aterrorizante”. Los juristas del siglo XVIII, cuando comience su polémica con los reformadores [aquellos que abogaban por la desaparición de los suplicios], darán de la crueldad física de las penas una interpretación restrictiva y “modernista”: si son necesarias las penas severas es porque el ejemplo debe inscribirse profundamente en el corazón de los hombres. De hecho, sin embargo, lo que hasta entonces había mantenido esta práctica de los suplicios, no era una economía del ejemplo (...), sino una política del terror: hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano. El suplicio no restablecía la justicia; reactivaba el poder (...) El soberano está presente en la ejecución no sólo como poder que venga la ley, sino como el que puede suspender la ley y la venganza. Sólo él debe ser dueño de lavar las ofensas que se le han hecho; si bien es cierto que ha delegado en los tribunales el cuidado de ejercer su poder justiciero, no lo ha enajenado; lo conserva íntegramente para levantar la pena tanto como para dejar que caiga sobre el delincuente».¹⁷⁷

Atestiguamos entonces, en la transición del XVIII al XIX, una impresionante y veloz transformación en lo que respecta a la administración del castigo y la penalidad. Dejamos atrás el suplico-expiatorio para entrar en el régimen reformador de la vigilancia. El panóptico arquitectónico a partir del cual se diseña la construcción de hospitales, escuelas, manicomios y cárceles nos ofrece una muestra clara de ello. Lo que se modifica en el fondo aquí es la sustancia misma del castigo, a saber: no recae éste más física y cruelmente sobre el cuerpo individual del condenado en vistas a conservar y restituir la autoridad mancillada del soberano, sino que ahora éste ejerce su poder sobre la integridad del cuerpo social de manera generalizada. No se trata más de atormentar el cuerpo del criminal, sino de generar una estrategia punitiva universalizable que lleve al *buen encauzamiento de la conducta de los hombres*. Foucault lo resume en la siguiente frase: *no será más el cuerpo la cárcel del alma, sino que ahora se volverá el alma la cárcel del cuerpo*. ¿Qué significa esto? Quiere decir que las sociedades contemporáneas introducen el disciplinamiento como la forma idónea para la realización de la reforma generalizada del comportamiento social de los individuos, de sus almas. En vez de la brutalidad de las penas supliciales *visibles*, ahora tenemos una forma de

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 54/59.

castigo más sutil e *invisible* que se dirige a reglamentar *el tiempo de vida* de las personas. Los manuales de las escuelas, las prisiones y los hospitales funcionarán exactamente a partir de los mismos protocolos: normar, por ejemplo, la hora de levantarse, la hora de hacer las oraciones, la hora de comer, la hora de realizar trabajos físicos y manuales, la hora de dormir, etc. En este sentido, el poder disciplinario hace emerger dispositivos normalizadores que más que excluir personas lo que buscan en realidad es *rehabilitar* a los sujetos que han quedado en los márgenes de la conducta normal: estos son, pues, los anormales (el niño, el enfermo, el preso y el loco). Precisamente dicho objetivo de rehabilitación es lo que hace completamente distintos al sistema penitenciario moderno del calabozo medieval-torturador. De este modo, el encierro sistematizado, la prisión o la escuela, más que entenderse como un mecanismo de exclusión, debe verse como una estrategia institucionalizada de *inclusión forzada*, la cual encuentra, pues, en dicho secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal el mejor medio para cumplir su misión de reinserción social. Con las sociedades disciplinarias, en términos foucaultianos, atestiguamos la emergencia de una nueva configuración del poder, esto es: el *biopoder*, que ya no corresponde a ese poder soberano que decidía sobre la vida y la muerte de sus súbditos, sino a los mecanismos y dispositivos tecno-sociales de vigilancia que regulan y controlan integralmente la vida entera de las personas y sus potencialidades.

Si bien, como dijimos, la vigilancia recae sobre la integridad del cuerpo social, la estrategia del poder disciplinario se dirige a registrar y generar un conocimiento sobre las potencialidades de los individuos, en concreto: a producir un saber individualizante que permita corregir y regular su comportamiento. De este modo, Foucault afirma que los tres aspectos constitutivos del **panoptismo** son: la vigilancia, el control y la corrección.¹⁷⁸ Si bien, en los términos del derecho, el crimen siempre nos refiere a un acto, las sociedades disciplinarias, a través de la tecnología de la vigilancia, no se dirigen realmente a castigar a los hombres simplemente en función de sus actos, como sucedía en antaño (en vistas a expiar y purgar corporalmente las culpas del condenado), tanto como corregir, normar y encauzar la *potencialidad* de los individuos peligrosos.¹⁷⁹ Así, el problema de la vigilancia-castigo no

¹⁷⁸ Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 123.

¹⁷⁹ La institución de la policía, como elemento esencial de dicha tecnología de la vigilancia, apareció como nosotros la conocemos en el siglo XIX.

remite tanto aquí al acto criminal en cuanto tal como a la *peligrosidad del criminal*: en esto se justifica el principio normalizador y rehabilitador del sistema penitenciario. Es ahí donde estos saberes humanos *extra-jurídicos* juegan un papel determinante (el conocimiento psiquiátrico, criminológico, pedagógico, etc); epistémico-políticamente acompañan siempre desde fuera la administración judicial, disciplinaria e individualizada de la penalidad. El encierro hospitalario, del mismo modo, se dirige a reinsertar a los pacientes al escenario social “abierto” para evitar las anormalidades que puedan devenir de sus padecimientos o del contagio de sus enfermedades. El «sujeto», en sentido foucaultiano, refiere finalmente a la idea de cómo las relaciones y las dinámicas del poder se inscriben y se engarzan sobre el cuerpo de las personas para convertirlos en eso, a saber: en sujetos. “¡Mi problema nunca fue el poder, sino el sujeto!”, se le escuchaba decir a menudo a Foucault. El proyecto intelectual foucaultiano consistió en mostrar los resquebrajamientos históricos que en el contexto de las transformaciones estructurales del poder en Occidente dieron lugar a distintas formas de sujeción del cuerpo a través de prácticas sociales, instituciones y discursos. Llegamos entonces al punto fundamental: ¿Cuál es la relación que establecemos aquí entre Girard y Foucault cuando lo que buscamos es comprender el significado de la secularización?

En primer lugar, debemos explicitar una intuición paralela compartida entre estos dos autores: fue la conciencia de las víctimas, la denuncia de la victimización corporal (ya sea que hablemos de “sacrificios” o de los “suplicios”) lo que constituye el eje de las transformaciones histórico-políticas que dieron lugar al mundo moderno. Los suplicios a los que alude Foucault, desde luego, se distinguen de aquello que Girard teoriza sobre el sacrificio, en la medida que el procedimiento ritual-victimario penal que dirige a los primeros no conlleva, como en los mitos arcaicos, a una divinización de las víctimas (esta condición, lo veremos más adelante, respondería en los términos de Girard al progresivo efecto histórico que la Revelación de la Cruz ejerce sobre el devenir de Occidente). Sin embargo, Girard comenta en *La violencia y lo sagrado* que los sacrificios constituían en las sociedades primitivas, en el contexto de la evidente ausencia de un sistema judicial, las auténticas formas rituales de celebración de la justicia. El mundo arcaico posee una sensibilidad muy aguda y desarrollada ante los estragos de las escaladas de las venganzas, por el modo como ellas comprometen claramente la supervivencia de la comunidad. En este sentido, la selección de la víctima a ofrecerse sacrificialmente, de modo curioso, se relacionaba con su posibilidad

de *no ser vengada* (de ahí la predilección por los inocentes, esto es, aquellos que no estuvieran marcados e inmersos en la reciprocidad de la violencia: niños, vírgenes, minusválidos, etc): el sacrificio siempre desplaza la violencia de los objetos próximos (productores del conflicto) a objetos secundarios (canalizadores de la crisis) en vistas a escapar al principio cíclico de la reciprocidad y de las venganzas:

«En las sociedades desprovistas de sistema judicial y, por ello, amenazadas por la venganza, es donde el sacrificio y el rito deben desempeñar en general un papel esencial (...) Jamás nos preguntamos de qué manera las sociedades carentes de penalidad judicial mantienen a raya una violencia que ya no percibimos [hoy en día] (...) En esas sociedades, los males que la violencia puede desencadenar son tan grandes, y tan aleatorios los remedios, que el acento recae sobre la prevención. Y el terreno preventivo es fundamentalmente el terreno religioso. La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización “astuta” de determinadas propiedades de la violencia, en especial su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual. Las sociedades primitivas no están abandonadas a la violencia (...), haría falta tomar en consideración, claro está, todas las formas de violencia más o menos ritualizadas que desvían la amenaza de los objetos próximos hacia unos objetos más lejanos (...) La religiosidad primitiva domestica la violencia (...) En las sociedades primitivas, los procedimientos curativos siguen siendo rudimentarios a nuestros ojos; vemos en ellos unos meros “tanteos” hacia el sistema judicial, pues su interés pragmático es muy visible: no es por el culpable por quien más se interesa, sino por las víctimas no vengadas, de las que [bajo su óptica] procede el peligro más inminente (...) Cabe admitir que todos estos procedimientos curativos ya se “encaminan” hacia el sistema judicial. Pero la evolución, si existe, no es continua. El punto de ruptura se sitúa en el momento en que la intervención de un sistema judicial independiente pasa a ser *apremiante*. Sólo entonces los hombres quedan liberados del deber de la venganza (...) El sistema funcionará tanto mejor cuanto menos conciencia tenga de su función (...) Siempre nos imaginamos que la diferencia decisiva entre el primitivo y el civilizado consiste en una cierta impotencia del primitivo en identificar el culpable, y en respetar el principio de culpabilidad. En este respecto nos engañamos a nosotros mismos. Si el primitivo parece desviarse del culpable, con una obstinación que aparece ante nuestros ojos como estupidez o como perversión, es porque teme alimentar la venganza. Si nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más adecuado al principio de venganza. La insistencia respecto al castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de eludirla, o de desviarla hacia un objeto secundario, como hacen los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial *racionaliza* la venganza (...); la convierte en una técnica extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia (...) Así, pues, el sistema judicial y el sacrificio tienen a fin de cuentas la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más eficaz. Sólo puede estar asociada a un poder político realmente fuerte».¹⁸⁰

¹⁸⁰ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 26-30 (los corchetes son míos).

En pocas palabras, mientras el sacrificio desvía y canaliza la violencia sobre víctimas inocentes, el sistema judicial-estatal retribuye dicha violencia hacia los culpables. El primero pone el énfasis en la *prevención* de los conflictos, mientras el segundo lo pone en la *curación* de los mismos. Girard, en este respecto, alude al ejemplo del comportamiento del pueblo paleosiberiano de los *chukchis*, quienes para firmar la paz y detener el escalamiento de las represalias decidían inmolar para ello a un miembro de su propio clan. Se trata de dos maneras diferentes de colocarse frente al temible e implacable principio de la venganza y de la retribución (diferencia que podemos remitir quizás, en primera instancia, al nivel y al grado técnico-civilizatorio de las sociedades). Podríamos nosotros hablar entonces, tomando en consideración las reflexiones de Michel Foucault sobre este asunto, de tres momentos históricos, dentro del proceso de la civilización, en lo que refiere (para decirlo también en términos girardianos) al paso gradual de lo preventivo a lo curativo, del ritual a las instituciones de justicia: 1) Un primer momento *arcaico-sacrificial*, el cual responde en su base a la lógica colectiva del linchamiento y de los devíos y desplazamientos victimarios (en donde los dioses son los finalmente los preservadores del orden); 2) Un segundo momento que corresponde a la emergencia de los tribunales y los procuradores, presentes en la Antigüedad y en el Medioevo, cuya función es la de tratar de contener y arrebatar de la persecución de la muchedumbre el proceso condenatorio-judicial sobre las personas; 3) Y un tercer momento, moderno-contemporáneo, que con la aparición de los Estados-nación introduce las tecnologías de la vigilancia y de las correccionales con el fin de encauzar disciplinariamente las potencialidades de los seres humanos. En último término, el objetivo del panoptismo y de la policía no es otro que el de vigilar y regular las asociaciones humanas, el de disgregar los amotinamientos y el de fragmentar la formación y la conducta de las multitudes. Como vemos, se trata de un proceso histórico paulatino de inversión, desacralización y secularización de la justicia y de la persecución legítima. ¿Por qué podemos afirmar junto con Girard que, a pesar de dichas transformaciones, todo tiene su origen finalmente en el sacrificio? A pesar de los cortes paradigmáticos e históricos que un intelectual e investigador como Foucault quiera marcar y encontrar en todo esto, se trata, en realidad y en el fondo, de los síntomas de un proceso progresivo de desimbolización y erosión del mecanismo victimario, del mecanismo del chivo expiatorio, que nos permite describir así una trayectoria continua. Al parecer Michel Foucault nunca entendió que todo aquello de lo

que él hablaba se encuentra inscrito dentro de un proceso histórico mucho más largo, a saber: el proceso de la secularización. El sacrificio refuerza la trascendencia del sistema simbólico que permite distinguir a los ojos de la comunidad esta violencia “santa” y legítima del ritual cruento de la violencia intestina, inmanente e ilegítima de las venganzas: en esto, en esta necesidad de legitimación simbólica del sistema podemos decir, de alguna manera, que la función del sacrificio se asemeja a la del sistema judicial. Cuando las crisis de indiferenciación mimética comprometen y distorsionan dicha distinción simbólica, las comunidades humanas se aproximan al riesgo de su autodestrucción. Asimismo, el lugar ritual donde se realizaban los suplicios nos remite, sin duda, a la lógica del sacrificio, a saber: si bien en un nivel simbólico se trata de la manifestación legitimadora del poder implacable del rey sobre el cuerpo destrozado del condenado, en un nivel mimético se trata, por un lado, del duelo de enemistad que sostienen el rey y el supliciado y, por el otro lado, de la expiación de la violencia que reestabiliza y canaliza el descontento de la escandalosa y morbosa muchedumbre a través de la resolución victimaria. Aún sin la divinización mitológica de las víctimas, el suplicio constituye una práctica punitiva que guarda en sí, en este sentido y como sostuvimos anteriormente, fuertes resabios de sacralidad. Hablando de nuevo en relación a Foucault, dicho cambio de la sensibilidad penal en favor de las víctimas (promovida fuertemente por reformadores del siglo XVIII como Malby y Beccaria), que denuncia las atrocidades del espectáculo suplicial, es lo que poco después estimulará el nacimiento del castigo disciplinario y de la prisión, dando pie, de este modo, como dijimos, a un proceso de desacralización de las formas y de los procedimientos de la justicia (a una transición que en este respecto nos lleva propiamente de lo simbólico a lo técnico). Al mismo tiempo, la suavización de la penalidad, como piensa Girard, es una condición propia del desarrollo de nuestra civilización (vista, por supuesto, en un espectro histórico de más larga duración al de Foucault):

«La apertura gradual de las culturas encerradas en sí mismas se inicia en plena Edad Media y acaba en nuestros días con la llamada globalización, que, en mi opinión, sólo secundariamente constituye un fenómeno económico. Su verdadera fuerza motriz es el fin de las interdicciones victimarias, la fuerza que tras haber destruido las sociedades arcaicas, desmantela hoy a las sucesoras, las naciones llamadas modernas. Puesto que pesar víctimas está de moda, juguemos ese juego sin hacer trampas. Analicemos primero el platillo de la balanza donde están nuestros logros: desde la alta Edad Media, el derecho público y privado, la práctica judicial, la condición civil de las personas, todas las grandes instituciones evolucionan en el mismo sentido. Y aunque al principio todo se modifique muy lentamente,

el ritmo de cambio se va acelerando y, vista desde arriba, la evolución, en efecto, va siempre en la misma dirección: *la de la suavización de las penas, la de una cada vez mayor protección de las víctimas potenciales*. Nuestra sociedad ha abolido primero la esclavitud y después la servidumbre. A continuación ha llegado la protección a la infancia, las mujeres, los ancianos, los extranjeros de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y más recientemente, incluso la universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados, etcétera (...) ¿En qué época que no sea la nuestra, y en qué lugares, la ayuda internacional ha constituido para las naciones una fuente de prestigio? La única rúbrica bajo la que puede agruparse todo lo que, mezclado en el revoltijo y sin pretender ser exhaustivo, he resumido aquí es la *preocupación por las víctimas*.¹⁸¹

Es entonces que si queremos, según Foucault, reflexionar sobre la naturaleza del poder y responder qué es, primero, en su opinión, necesitamos comprender cómo funciona y ha funcionado históricamente. Existe una diferencia muy clara entre la aproximación a la Historia que Foucault y Girard tienen respectivamente. Michel Foucault es un pensador de la *discontinuidad*. Su objetivo fue siempre el de mostrar cómo cualquier noción de “ser humano” se destruye y se desdibuja en la arena, en la medida que seamos capaces de comprender que las distintas formas históricas de sujeción del cuerpo al poder nos dan como resultado la formación de distintos órdenes epistémicos de suyo inconmensurables. La pregunta kantiana “Was ist der Mensch?”, de este modo, es genuinamente contemporánea, pues no responde a las preocupaciones anteriores (medievales y clásicas) sobre el hombre que, según Foucault, siempre fueron proyectadas hacia una “filosofía del infinito”, a saber: al problema de cómo el ser humano, dirigiéndose por su naturaleza creada a dicho infinito, debe padecer la realidad de su finitud. Sin embargo, la pregunta kantiana es ya una pregunta auténticamente antropológica, pues aborda la cuestión del hombre desde la dimensión de lo que el filósofo alemán llamaba la “experiencia posible”, esto es: la concepción del hombre como un fenómeno dentro del espacio y el tiempo. Este es fondo del problema de Kant abordado en su obra *Antropología en sentido pragmático*, a saber: ¿cómo el hombre puede ser finalmente objeto de conocimiento?. Las ciencias humanas, de origen decimonónico, en la percepción foucaultiana, representan al hombre en estos términos epistémicos y acaban por servir políticamente, a través de dicho conocimiento, a los intereses de control de nuestras sociedades modernas. El «hombre», en palabras de Foucault, no es más que un “desgarrón en el orden de las cosas”. Por su parte en Girard encontramos, en el otro extremo, una visión

¹⁸¹ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 215-216 (las cursivas son mías).

universal sobre el hombre, la cultura y la historia. Se trata de un pensador de la *continuidad*, donde su diagnóstico sobre la naturaleza mimética del ser humano es postulada, en este caso, como una suerte de **constante antropológica** dentro del seno de la historia. René Girard, en contraste, se encuentra lejos de las discusiones teórico-historiográficas antirrealistas que sospechan que más allá de las mediaciones textuales pueda hablarse fidedignamente siquiera de referentes u objetos para la Historia; y más próximo, por el contrario, en su posición intelectual de corte mimético-realista, al tipo de problemas planteados por la Filosofía de la historia sobre el significado universal y el fin último del devenir histórico. Dicho significado, para Girard, no puede ser más que *apocalíptico*. ¿Cómo es entonces que puede en estos términos girardianos explicarse y justificarse el cambio histórico? ¿Cómo puede sostenerse la idea de un sentido último y apocalíptico de la historia en general, tomando en cuenta las transformaciones cualitativas que junto con Foucault podemos percibir ocurriendo en la *episteme* de nuestras sociedades?

Mientras Michel Foucault utilizó la historia para destruir la antropología, René Girard utilizó la antropología para revitalizar la pregunta sobre el sentido de la historia. Si inscribimos la visión de Girard dentro de un modelo filosófico-histórico podemos decir simplemente que el mecanismo victimario, la lógica del chivo expiatorio, constituye aquí el **referente-sujeto** de la historia, mientras que la mimesis no es otra cosa más que su **motor**.¹⁸² La lógica sacrificial constituye, pues, el mecanismo que funda, conserva y reproduce el orden simbólico. Por esto resulta tan importante distinguir clara y explícitamente, como hacemos nosotros, entre la dimensión de lo simbólico y la dimensión de lo mimético en la teoría de Girard. **El sentido de la trama de la historia podría reducirse simplemente al siguiente guión, a la siguiente secuencia:** 1) Evolutivamente lo mimético precede a lo simbólico (podemos encontrar imitación y los conflictos que de esta capacidad se derivan incluso, de manera rudimentaria, en los animales que más se nos parecen, mientras que el comportamiento simbólico sólo podemos hallarlo presente en el homo-sapiens); 2) El sacrificio, como solución a las rivalidades miméticas humanas, constituye propiamente el origen del orden simbólico; 3) Lo simbólico es el mecanismo de contención de lo mimético:

¹⁸² Tomo prestada aquí la forma de la imagen filosófico-histórica marxista donde el **sujeto de la historia** refiere al “modo de producción” y donde el **motor de la historia** refiere, por su parte, a la “lucha de clases”.

la mimesis escala, mientras lo simbólico retiene y canaliza a través de prohibiciones y rituales sus ascensos, en otras palabras: las asimetrías simbólicas detienen durante un plazo los peligros de la simetría mimético-competitiva, cuya propagación amenaza directamente la cohesión de la sociedad misma (el sacrificio es el principio del orden, mientras que el mimetismo es el principio del desorden en la historia); 4) Las crisis miméticas son el motor de las transformaciones y los resquebrajamiento en las estructuras simbólicas que producen el cambio en la historia; 5) La secularización, la desacralización del mundo (cuyo origen no es otro que la denuncia del sacrificio, que la conciencia de las víctimas) se refiere al desgaste progresivo de los mecanismos simbólicos dirigidos a contener dichos conflictos miméticos, produciendo de este modo una aceleración del cambio histórico además de una suerte de paulatina inversión estructural en el funcionamiento de dichos mecanismos; 6) La erosión de la autoridad y la efectividad de lo simbólico para contener los conflictos miméticos humanos nos conduce por un derrotero apocalíptico, donde la “destrucción del mundo” y la “Revelación” (las dos caras del Apocalipsis) caminan como expectativas paralelas en constante tensión, 7) Evitar la autodestrucción de la humanidad, en el fin de los tiempos, no sólo precisa del desarrollo y de la expansión de una suerte de conciencia o de lucidez mimética (de origen evangélico) entre los seres humanos, sino también, no de una reinstauración, sino de una recomposición del orden simbólico.

En este sentido, representar la historia en términos de continuidad o discontinuidad puede conducirnos por una senda complementaria. La diferencia estriba, como vimos en el primer capítulo, en el hecho de que pensar la historia en términos de discontinuidad, de diferencia, construye inexorablemente una visión de *estabilidad*, pues se trata de hacer énfasis en la fundación de un nuevo orden, en el corte inaugural de los “nuevos tiempos”. En cambio, tal y como lo hace Girard, pensar en la continuidad es pensar la semejanza, es poner, por ende, el énfasis en la *crisis*, en los continuos e invariantes procesos miméticos de descomposición de las estructuras simbólicas. René Girard y Marcel Gauchet comparten sin duda la siguiente convicción, a saber: la historia de la cultura y de lo religioso en su integridad no corresponde a otra cosa que a la narrativa de la gran historia del “desencantamiento del mundo”. Gauchet dirá que se trata del progresivo tránsito de un orden *impuesto y sufrido* a un orden *deseado y querido* dentro del mundo humano (en términos hegeliano-sartreanos, refiere al tránsito del ser-en-sí al ser-para-sí). Para Gauchet, asimismo, el cristianismo

representa, en su visión, *la religión de la salida de la religión*. Sin embargo, Girard al hablarnos sobre los estragos conflictivos del deseo mimético, introduce en esta imagen progresista un reverso apocalíptico del que jamás se percataron Hegel y Gauchet. En términos girardianos, se trata aquí más bien del paso que nos conduce del **encadenamiento** cíclico y estabilizador de la violencia sacrificial (del orden de lo sagrado), al **desencadenamiento** desimbolizado y desestabilizador de la violencia competitivo-mimética (el cual nos remite al desorden y a la descomposición simbólica producidas por el proceso de la secularización). El punto de inflexión en este largo y sinuoso camino histórico-religioso, que va del encadenamiento al desencadenamiento de Satán, es precisamente la denuncia radical del sacrificio depositada en el acontecimiento de la Cruz.

Para finalizar y para decirlo a la manera de Mircea Eliade: el lugar vuelve heterogéneo el espacio a nuestra percepción. En función de lo dicho ya en el apartado anterior, la desacralización del mundo conlleva a la destrucción del lugar (*topos*) y, por ende, a la profanación mimética del espacio (*Xora*). Esto significa que el lugar del sacrificio, el lugar sagrado delimitado para la transfiguración y simbolización de la violencia, pierde pues sus límites, trayendo en consecuencia la propagación irrestricta del deseo y de la competencia en todos los ámbitos de la vida humana. ¡Vivimos en la era de la globalización!, donde se desdibujan y se borran las fronteras culturales que separaban en antaño el adentro del afuera. Las culturas primitivas, encerradas en sí mismas, explica Girard, disponían ciertos lugares, por ejemplo, donde no era permitido edificar (en la medida que estaban reservados a los muertos). Si lo sagrado más que ser un lugar de no-visibilidad, es definido por la no-accesibilidad, la secularización y la descomposición del lugar poco a poco homogeneiza el espacio entero permitiendo la penetración de la actividad humana sobre todo lo que existe. ¡Hoy todo se vuelve accesible para el deseo! Precisamente, con respecto al tema de la edificación sin límites, el vertiginoso aumento de la población urbana sobre la población rural ocurrida en el siglo pasado ilustra bien este punto: la gran ciudad es el espacio predilecto de la vida secular. Podemos encontrar otro claro ejemplo de esto, en relación a lo ya explicado hasta aquí, precisamente en la manera como el “lugar del suplicio”, el lugar de legitimación del poder real, fue destruido para producir a la postre la invasión del espacio inmanente gobernado hoy día por la mirada de la vigilancia. La verticalidad y la trascendencia del lugar, referencia donde se congregan todas las miradas, productora de estabilidad y diferencias, se

torna ahora, de modo inverso, el espacio tecnificado de cámaras y micrófonos, cuya mirada invisible vigila indiferenciadamente la totalidad del cuerpo de la sociedad. El Estado moderno, con sus técnicas, dispositivos y estrategias, se convierte en la mirada de Dios sobre los hombres, en breve: la vigilancia, el panoptismo, constituye una suerte de inversión arquitectónica que sustituye, en el plano de la inmanencia, el lugar de Dios en la Tierra. En pocas palabras, ya no existe el afuera; todo se ha vuelto el adentro. Ahora bien, ¿se trata aquí de un progreso o de una inercia histórica de decadencia? El nietzcheanismo inherente a los planteamientos foucaultianos responsabiliza a la conciencia de las víctimas cristiana de las transformaciones político-sociales contemporáneas, las cuales, en el contexto de las sociedades disciplinarias (y más adelante, después de las Guerras Mundiales, ya en el escenario de la época posmoderna, en el contexto de las llamadas por Deleuze y Foucault “sociedades de control”), nos condujeron, en esta nueva configuración de nuestro mundo contemporáneo, por una senda que va de lo *cruel* a lo *siniestro* en lo que respecta a los modos como las sociedades se autolimitan. Girard, en cambio, nos invita a pensar la secularización, como hemos dicho ya en varias ocasiones, en los términos de una paradoja, por demás difícil de resolver y de encauzar hacia una solución. En uno de los encuentros que tuvieron en vida Girard y Foucault se expresa claramente su discrepancia en esta discusión:

«Los filósofos críticos de la modernidad han mostrado que los derechos del hombre, inventados para poner término a ciertas opresiones, han recreado otras: los asilos, las prisiones, etc, vea usted las tesis de Michel Foucault, por ejemplo. Ciertos intelectuales defienden la tesis de una perversidad particular de Occidente, capaz, según ellos, de mantener discursos liberadores para mejor asegurarse su dominación. Incluso si esto fuera verdad, sería imposible de probar, en primer lugar, porque faltan puntos de comparación: ninguna sociedad antes que nosotros se ha enfrentado a los mecanismos sacrificiales. Así pues, lo que se revela de esta forma, es la tenacidad de estos mecanismos... Suprimámoslos aquí, aparecen allá. Todo el interés de la obra de Foucault reside en haber mostrado esto. Un día me dijo que “no era necesario hacer una filosofía de la víctima”. Yo le respondí: “No una filosofía, en efecto, ¡una religión!... ¡pero ya existe!”. Foucault ha comprendido lo que el racionalismo optimista no prevía en absoluto: las nuevas formas de “victimización” se desarrollan constantemente a partir de los instrumentos destinados a suprimirlas. Es su pesimismo lo que me separa de él: contrariamente a lo que él piensa creo que los procesos históricos tienen sentido y que es necesario asumirlo, so pena de la desesperación absoluta. La adhesión a este “sentido”, hoy día, después del fin de las ideologías, no puede ser más que el redescubrimiento de lo religioso. Desde luego, lo mismo que los mecanismos victimarios no dejan de renacer, el fermento cristiano está siempre ahí para subvertirlos. Cuando Voltaire defendía al perseguido protestante Calas, era más cristiano que los curas católicos que se oponían a él. Su error era, por lo demás, el creer en su propia perfección, imaginarse que debía la justicia de su compromiso a su propio genio. ¡No veía en absoluto aquello que debía al pasado que se

extendía detrás de él! Respeto la tradición, pero no justifico la Historia... Sólo intento mostrar que hay en ella un sentido, allí donde, en nuestros días, la tentación nihilista es más fuerte».¹⁸³

3.3.4 Criterio 4: La técnica y la desacralización del mundo (Heidegger, Benjamin y Girard)

¿Cuál es la relación que guarda el progreso tecnológico con la secularización? La pregunta puede hacerse en ambos sentidos, es decir: o bien los desarrollos técnicos de nuestra civilización moderna son causa de la desacralización del mundo o, por el contrario, fue el devenir mismo del proceso de secularización aquello que abrió históricamente la puerta a nuestro poderío tecnológico contemporáneo. Al parecer tan sólo se trata de una diferencia de énfasis, pues, sin importar mucho en cuál de las dos direcciones causales queramos poner el acento para caracterizar esta relación, lo que es un hecho es que ambas dinámicas se retroalimentan recíprocamente, a saber: entre más domina el mundo la técnica más se desacraliza el entorno humano y entre más secular es una sociedad más provoca y despierta esto el desarrollo de nuestros intereses técnico-científicos. Sin embargo, nosotros aquí haremos mayor hincapié en lo segundo, pues, como veremos a partir de Girard más adelante, la destrucción de los tabús religiosos antiguos y tradicionales estimula y amplifica significativamente las capacidades humanas de experimentación y, por ende, de adquisición de control técnico sobre la naturaleza y las cosas. Aristóteles, al pensar en el problema de la producción en general, establecía una diferencia entre lo que es la *physis* y lo que es la *póiesis*. La *physis*, esto es, la naturaleza, hace brotar y nacer en el mundo nuevos seres y elementos (como la eclosión de una flor). El principio que gobierna dicho producir es, empero, inherente a la misma naturaleza, esto es: los produce por sí misma. Por el contrario, la *póiesis*, dominada por el conocimiento técnico (*techné*), si bien crea todo tipo de objetos y productos (obras de arte, instrumentos, artesanías, etc.), gobierna su acción por un principio que no yace en sí misma sino siempre en otro, a saber: en el artista, en el productor. La actual capacidad técnica humana de intervención sobre la naturaleza, capaz de manipular y profanar todo resquicio de la realidad sin guardar ninguna restricción ni límite, hace que esta distinción entre lo natural y lo artificial se desdibuje por completo. Cosas en nuestros días como la

¹⁸³ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 87-88.

edición genética y la ingeniería biológica nos hacen constatar cómo la mano instrumental del hombre puede actuar para *forzar* todo tipo de efectos, incluso en el dominio mismo de la vida. No por nada los transhumanistas imaginan que la fusión entre el hombre y la máquina podrá en algún futuro no tan lejano librarnos hasta de la misma muerte. Ahora bien, ¿cómo caracterizar en términos filosófico-históricos dicha relación entre el progreso tecnológico y la desacralización del mundo? Una clave de lectura muy importante para ello podemos encontrarla en la conocida conferencia tardía de Martin Heidegger titulada *La pregunta por la técnica*.

La pregunta por la «esencia de la técnica» lleva a Heidegger a establecer aquí una distinción entre la *techné* griega y la técnica moderna. Nos equivocamos, según el filósofo alemán, si pensamos sobre su esencia meramente en términos de neutralidad, esto es (como sucede muy a menudo): representar los medios técnicos como instrumentos “neutrales” para la consecución de ciertos fines. Es fácil escuchar la afirmación en nuestro mundo de hoy que sostiene, frente a problemas como la proliferación de armamento nuclear o la catástrofe ecológica que presenciamos, que el problema no se encuentra realmente en la tecnología en sí misma sino en el uso que hacemos de ella. La reflexión heideggeriana se dirige, por el contrario, a mostrar cómo la técnica moderna es caracterizada por una suerte de predisposición particular (no neutral) que consiste, entre otras cosas, en el afán de querer dominar la tecnología a toda costa cuanto más amenaza ella con escapar al control y al señorío del hombre. El medio instrumental, cualquiera que este sea, tiene status de causa en relación a la producción. Al hablar de la *techné* en general, Heidegger entiende que el problema de la *poíesis*, en el fondo, es la de hacer aparecer en lo presente aquello que no se encuentra de suyo presente aún. En este sentido, la producción trae a presencia las cosas y los objetos que ella crea y fabrica. Existe pues una suerte de vínculo entre la *poíesis* y la verdad (*alétheia*), puesto que *la técnica no es simplemente un medio sino un modo de desocultar*:¹⁸⁴ un develar algo que estaba en un principio velado. Tomando en consideración las cuatro causas aristotélicas para hablar de la *techné* griega, Heidegger afirma lo siguiente:

«Lo que los alemanes llaman *Ursache*, los romanos y nosotros “causa”, se dice en griego “*áition*”, lo que es causante de algo. Las cuatro causas son modos de ser-causante-de, que se

¹⁸⁴ Cf. Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, trad. Fernando Soler, p. 60.

copertenecen entre sí. Un ejemplo puede aclarar esto. La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. Es, en cuanto a la materia, lo causante de la copa. Ésta *adueda*, esto es, debe a la plata aquello en lo que consiste (...) Nosotros, gentes de hoy, estamos fácilmente inclinados a comprender el adeudar, moralmente, como una falta, o a entenderlo como un modo de actuar. En ambos casos, erramos el sentido principal de lo que más tarde se llamó causalidad (...) En el sentido de tal ocasionar, es el adeudar lo que da-lugar-a. Con la mirada puesta en lo que los griegos experimentaron en el adeudar, en la *aitía*, damos nosotros ahora a la palabra “dar lugar a” un más amplio sentido, de modo que la palabra designe la esencia de la causalidad pensada por los griegos (...) Pero, ¿en donde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos de dar-lugar-a? Ellos dejan venir lo todavía no *pres-ente* a lo *presenciar*. Según esto, están dominados unitariamente por un traer, traer haciendo aparecer lo presente. Lo que este traer sea nos lo dice Platón en una frase del “Symposion”: “Todo lo que da-lugar-a, que lo que siempre va y procede desde lo no *presente* a lo *presente*, es *poíesis*, es *producir*”». ¹⁸⁵

En breve, en lo que respecta al horizonte de la *poíesis*, la causa (*aitía*) es aquello con lo que está en deuda el dar-lugar-a la presencia del ente, a saber: es aquello a lo que debemos su desocultamiento. Lo interesante aquí yace en el hecho de que sólo es a través del reconocimiento o la preocupación por dicho *adeudar* en donde se juega la posibilidad de la comprensión del ser del producir. ¿Qué es entonces lo que hace que en el contexto de la «técnica moderna» perdamos de vista tan fácilmente este endeudamiento? Para describir el problema, Heidegger se hace del término alemán *Stellen* que significa simplemente “poner”. Podríamos decir entonces que la producción *pone* en el mundo todo tipo de entes que antes sencillamente no se encontraban ahí. En lo que refiere a la *techné* moderna, Heidegger percibe que se trata aquí no sólo de un “poner” a secas, de un poner delante de nosotros los entes producidos (con los que aún guardamos una relación cara a cara), sino de un *provocar* que *pone* en la naturaleza nuestras exigencias de acumulación. A partir de esto, el filósofo alemán nos presenta algunos ejemplos: *el molino de viento no abre las energías de la corriente para acumularlas; el hacer del campesino no provoca al campo:*

«En el sembrar las simientes abandona él [el campesino] la siembra a las fuerzas del crecimiento y guarda su germinación. Entretanto la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* la naturaleza [*physis*]. La pone en el sentido de provocación. El campo ahora es industria motorizada de alimentación (...) El poner, que provoca las energías naturales, es un exigir en un doble sentido. Exige en cuanto que abre y provoca (...) El carbón exigido en una región carbonífera no se pone sólo para que en general y en alguna parte esté ante la vista (...) Este [en cambio] es transformado en calor, que es distribuido por el vapor liberado, cuya presión empuja el engranaje, por el cual la fábrica permanece en

¹⁸⁵ *Ibíd.* p. 58-59.

explotación (...) El desocultar, que domina la técnica moderna, tiene el carácter del poner en el sentido de la pro-vocación. Este acontece de tal manera, que se descubren las energías ocultas dentro de la naturaleza. Lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado, lo acumulado, a su vez, dividido; y lo dividido, se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, dividir, cambiar, son modos del desocultar».¹⁸⁶

Para ilustrar lo que significa en realidad y en el fondo este “provocar”, Heidegger utilizará y acuñará el siguiente término que, en su opinión, nos muestra la auténtica esencia de la técnica moderna: *Gestell*. Esta palabra en alemán refiere cotidianamente a un “bastidor”, a un “marco” o a un “estante” donde se colocan cosas. El sentido filosófico heideggeriano de este concepto ha sido siempre de difícil traducción. En algunos casos se ha utilizado la expresión «estructura de emplazamiento» para clarificar aquello que el filósofo alemán tenía en mente: como una suerte de estante o de estructura donde quedan los entes producidos y acumulados a nuestra disposición. De este modo, pareciera mejor caracterizar el sentido de este término como «lo dispuesto», a saber: aquello que posibilita, demanda y presiona para que las cosas estén siempre disponibles a nuestro deseo y voluntad. En la visión de Heidegger, *la técnica moderna, provocada por el imperar de lo dispuesto, exige el establecimiento de la naturaleza como constante*.¹⁸⁷ En otras palabras, este constante provocar acumulativo que recae sobre la naturaleza para exigir una permanente disponibilidad de los entes, para dejarlos en todo momento al alcance potencial de nuestra mano, encierra un tremendo peligro, a saber: las cosas pueden, en un momento dado, dejar sencillamente de *interpelarnos*... De este modo, comprometemos el horizonte comprensivo del ser de los entes producidos, pues dejamos de percibir la deuda que tienen con aquello que finalmente dio lugar a su presencia en el mundo que habitamos. Entramos así, inexorablemente, en un estado aún más fuerte de alienación y de *caída en lo ente*.¹⁸⁸ Lo dispuesto disloca la *poíesis*, esto es, nos enajenamos *despreocupadamente* bajo dicha constante disponibilidad de las cosas y olvidamos el lugar de la producción como modo de develamiento de la verdad. Nos sumergimos, pues, en la inmediatez de lo óptico; perdemos así el sentido de la *lejanía* que posibilita su comprensión, del aduedo que tienen las cosas con aquello que finalmente las sacó de su ocultamiento. La

¹⁸⁶ *Ibíd.* p. 62-63.

¹⁸⁷ *Cf. Ibíd.* p. 68.

¹⁸⁸ Sobre el concepto heideggeriano de la “caída” consultar: *Cf. Martin Heidegger, Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 2002, p. 197-202.

Gestell, en conclusión, nos deja imposibilitados para reconocer en los entes producidos su temporalidad, su historia, colocándonos finalmente en una suerte de *eterno presente* donde las cosas se reducen simplemente a su estar-ahí, esto es: a su mera presencia.

Podemos reconocer, en esta interpretación que Heidegger hace sobre la técnica moderna, una lectura filosófica que nos remite en el fondo al proceso de desacralización del mundo en lo que respecta al modo de ser de nuestra comprensión de las cosas que habitan dentro de él. No por nada Girard afirma que la integridad de las reflexiones heideggerianas sobre el Ser no son en realidad otra cosa que metáforas filosóficas sobre el problema de la pérdida y la destrucción de lo sagrado:

«Even though Heidegger is a thinker with whom I do not identify, the idea about the loss of Being, the forgetting of Being, and the forgetting of forgetting is essential to the modern age. This idea seems to me to be related to the role of the victimary mechanism, and I would agree with Vattimo who says that it represents the death of God in the sense of the end of the sacred».¹⁸⁹

Por esto mismo, podemos reconocer en este diagnóstico heideggeriano sobre la caída en lo óptico, a través del establecimiento y la consolidación de la técnica moderna en nuestro mundo, un gran instrumento hermenéutico que remite de alguna manera al problema paradójico de cómo en la época donde más obsesión, estudios y conocimientos históricos se han producido jamás, ser ella, al mismo tiempo, la que otorga menos significado y relevancia a la historia en el entorno de nuestra cotidianeidad. Esto es así en la medida que nos vemos inscritos, gracias a los efectos y al impacto transformador cada vez más acelerado que nuestros recursos tecnológicos imprimen sobre nuestras vidas, en una circunstancia que irremediablemente nos sitúa en una especie de “eterno presente”. La velocidad del cambio histórico hace cada vez más difícil que nuestra experiencia se vincule significativamente con la historia, pues nos encontramos, de alguna manera, más volcados hacia el futuro que hacia la autoridad del pasado que poco nos dice ya sobre la realidad y el significado de nuestras vidas presentes. Utilicemos ahora las palabras del historiador Eric Hobsbawm, en su famosa *Historia del siglo XX*, para explicar mejor lo que queremos decir con esto:

¹⁸⁹ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 253.

La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven. Esto otorga a los historiadores, cuya tarea consiste en recordar lo que otros olvidan, mayor trascendencia que la que han tenido nunca, en estos años finales del segundo milenio. Pero por esa misma razón deben ser algo más que simples cronistas, recordadores y compiladores, aunque esta sea también una función necesaria de los historiadores.¹⁹⁰

Esta destrucción contemporánea, como indica Hobsbawm, de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia de las generaciones nos remite de inmediato a las tesis de Walter Benjamin sobre la *muerte de la experiencia*. La experiencia (*Erfahrung*), según Benjamin, refiere a este conocimiento sobre la vida y la muerte, a esta narrativa que alude al trayecto del vivir y su significado, que los padres transmiten a los hijos en vistas a que las generaciones sean capaces de compartir siempre *un mismo mundo*. En este sentido, las personas que llevan más tiempo pisando y habitando esta Tierra pueden dirigirse a los más jóvenes diciendo cosas como: “¡esto que estás pasando yo ya lo viví!”, “¡eres aún demasiado joven para entenderlo!”, “¡te hace falta más dirección en la vida!”, “¡todavía no te encuentras en posición para opinar sobre estas cosas!”. La voz de la experiencia que encarnan los mayores poseía en todo momento un halo de autoridad. Si bien la juventud podía muy bien reaccionar ante este tipo de actitudes, esto rara vez ponía en tela de juicio el valor, la relevancia del mensaje transmitido y, sobre todo, el lugar desde donde éste era enunciado. La experiencia nos refiere a una suerte de herencia simbólica; se impone, de manera tranquilizadora o amenazante, a manera de refranes o anécdotas cargadas con la autoridad de la edad, estableciendo una asimetría que permite a estas historias pasar de generación en generación, dice Benjamin, *de la misma manera que un anillo*. La experiencia nos permite siempre tener algo que decir sobre lo que vivimos, empero, el elemento central en todo esto yace en el hecho de que estas historias de los que van pueden ser retomadas y continuadas por los que vienen. Sin embargo, los vertiginosos cambios del mundo contemporáneo han comprometido categóricamente el escenario orgánico de dicha herencia simbólica, de dicha formación que proporcionaba esta sabiduría vital: *¿quién podría lidiar hoy con la juventud sólo con el apoyo de su experiencia?:*

¹⁹⁰ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Crítica, 1998, p. 13.

«Está muy claro que la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. Tal vez esto no sea tan extraño como parece a primera vista. ¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. Lo que diez años después se derramó en la riada de libros que tratan de la guerra era cualquier cosa menos experiencia transmitida como siempre lo fue, de boca en boca. Pero eso no era extraño. Pues ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales por el hambre; las experiencias morales por quienes ejercían el gobierno. Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano. *Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica (...)* ¿Qué valor tiene toda la cultura cuando la experiencia no nos conecta con ella? (...) Pues sí, admitámoslo; esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es por tanto una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un nuevo concepto de barbarie, positivo. ¿A dónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo desde el principio...».¹⁹¹

Benjamin identifica y da razón sobre la cuestión de la muerte de la experiencia a través de las impresionantes transformaciones tecnológicas que tuvieron lugar en el mundo, sobre todo, a partir de la primera guerra mundial. La guerra ha sido siempre una fuente inagotable de experiencia en la historia del hombre. Encontramos una muestra clara de ello en el modo como en general los valores fundacionales de todas las culturas tienen su origen en la poesía épica. Ya sea que nos percatemos de esto en la *Ilíada*, en el poema del Mío Cid o en el *Mahabarata*, lo que es un hecho es que los relatos y las aventuras que se cuentan y se narran sobre los héroes guerreros y sus hazañas poco tienen ahora que decir y transmitir después de la catástrofe de Verdún y de la desencarnada violencia técnica de las trincheras que, por primera vez en la historia, cobraron en números la vida de millones de seres humanos. Así, pues, los soldados regresan del frente de la Gran Guerra enmudecidos, sin tener nada que decir. Se trata ya no más de la experiencia orgánica y heredada del sentido, sino de la experiencia inorgánica del *shock* y del sinsentido. La clausura contemporánea de la épica, la imposibilidad de poetizar y estetizar la guerra en el mundo de hoy, da cuenta en nuestros términos de los efectos de la secularización en la medida que se trata de un síntoma más de

¹⁹¹ Walter Benjamin, "Experiencia y pobreza", *Obras (libro II/vol. 1)*, Madrid: Abada, 2007, p. 217-218 (las cursivas son mías).

la *desimbolización de la violencia* (donde guerra y violencia se convierten exactamente en una y la misma cosa: la paradoja que, por un lado, nos revela una comprensión más elevada sobre la víctimas en nosotros y que, por el otro lado, nos aproxima brutalmente a la barbarie en la medida que la institución de la guerra ya no es capaz de contener y canalizar más la propagación de los poderes indiferenciadores de la violencia humana).

La configuración de la experiencia de la vida humana se modificó de una vez y para siempre. Es por esta razón que Baudelaire se vuelve el autor decisivo, en la impresión de Benjamin, cuando reflexionamos sobre cómo es posible percibir dicha destrucción de la experiencia a través de la poesía. Situado en el París de Napoléon III, donde las nuevas farolas de gas, los bulevares y las multitudes ciudadinas quebraron en definitiva los referentes bucólicos tradicionales de la poesía ahora en crisis, sus poemas sobre el tema del *spleen* expresan una melancolía y un hartazgo vital irrepresentable e indiferenciado: emociones que no poseen ningún tipo de referente, que no aluden a ningún ideal, que se vuelven incapaces de ser metaforizadas: *en el spleen el tiempo se cosifica, los minutos cubren al hombre como copos, se trata de un tiempo que carece de historia.*¹⁹² Ya no se trata más aquí de la *Erfahrung*, sino de la *Erlebnis*, esto es: la «vivencia». La vivencia, en términos benjaminianos, no alude a ningún tipo de experiencia ordinaria y comunicable, sino todo lo contrario: se trata simplemente del hecho de estar vivo mientras nos ocurre algo, algún incidente sorpresivo. Lo decisivo de la vivencia se juega en el temple que seamos capaces de mostrar frente a los eventos sobresalientes, llamativos y curiosos que nos suceden. No engendra ningún tipo de conocimiento sobre la vida y la muerte, la vivencia no transmite ninguna sabiduría a nadie; sólo consiste en ostentar nuestra manera de responder ante lo que nos pasa en el contexto de una constante búsqueda de lo extraordinario. Es la lógica del “yo estuve ahí mientras ocurrió eso, mientras me pasó esto otro”, de describir lo que sentimos y vivimos en ese momento, por demás presente en el comportamiento de la gente hoy en día cuando en redes sociales, por ejemplo, se toman “selfies” al lado de la torre Eiffel, o deteniendo también con un brazo la torre de Pisa. Es por eso que Benjamin piensa en la aparición de la fotografía como un dispositivo técnico que expresa como ningún otro este nuevo mundo gobernado por la forma de la *Erlebnis*. Para decirlo en nuestros términos, frente

¹⁹² Cf. Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, Madrid: Taurus, 1998, p. 159.

a la asimetría y la lejanía de la experiencia, las vivencias denotan, por el contrario, un mundo de accesibilidad, horizontalidad, fragmentación y simetría, incapaces ellas de generar ningún tipo de formación en quien las experimenta. En este sentido, vivenciar algo, como dice Benjamin, es comenzar siempre de nuevo desde el principio (sin conexión orgánica alguna con la experiencia de nuestros antepasados). Podríamos decir entonces, tomando en consideración la poesía de Baudelaire, que el modo de ser de la vivencia, por antonomasia, no es otro que el del *shock* (aquello que nos deja por principio paralizados y sin palabras). La reflexión benjaminiana sobre el tipo de impacto y de shock que genera constantemente la Prensa en nuestro mundo contemporáneo es por demás notable y significativa en relación a todo lo que hemos dicho aquí sobre la disminución de la experiencia:

«El periódico representa uno de los muchos indicios de esta disminución. Si la Prensa se hubiese propuesto que el lector haga suyas las informaciones como parte de su propia experiencia, no conseguiría su objetivo. Pero su intención es la inversa y desde luego la consigue. Consiste en impermeabilizar los acontecimientos frente al ámbito en que pudiera hallarse la experiencia del lector. Los principios fundamentales de la información periodística (curiosidad, brevedad, fácil comprensión y sobre todo desconexión de las noticias entre sí) contribuyen al éxito igual que la compaginación y una cierta conducta lingüística. Karl Kraus no se cansaba de hacer constar lo mucho que el hábito lingüístico de los periódicos paraliza la capacidad imaginativa de los lectores. La impermeabilidad de la información frente a la experiencia depende además de que la primera no pertenece a la “tradición”. Los periódicos aparecen en grandes tiradas (...) Hay una competencia histórica entre las diversas formas de comunicación. La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que del antiguo relato hace la información y de ésta a su vez de la sensación. Todas estas formas se destacan por su parte en la narración que es una de las formas comunicativas más antiguas. Lo que le imputa a ésta no es transmitir el puro en-sí de lo sucedido (que así lo hace la información); se sumerge en la vida del que relata para participarla como experiencia a los que oyen. Por eso lleva inherente la huella del narrador, igual que el plato de barro lleva la huella de la mano del alfarero».¹⁹³

Dicho problema de la disminución del sentido y de la autoridad de la experiencia se encuentra totalmente vinculado con lo que el mismo Walter Benjamin propone en su tesis sobre la destrucción del «aura» en el contexto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En este respecto, el filósofo alemán afirma que *la sensación del hombre moderno corresponde a la trituración del aura en la vivencia del shock*.¹⁹⁴ En su ensayo sobre la obra

¹⁹³ *Ibíd.* p. 127.

¹⁹⁴ *Cf. Ibíd.* p. 170.

de arte, Benjamin elabora como tal una crítica político-histórica sobre las transformaciones de la percepción en la Modernidad. La utilización de la palabra “crítica” aquí, cercana al sentido kantiano, nos remite a la operación intelectual que reconoce que algo se encuentra ya fuera de sus límites y, por lo mismo, resulta necesario darle su nuevo justo lugar (en el caso de Kant, por ejemplo, se trata de mostrar que el lugar de la metafísica no es el mismo que el del conocimiento). De la misma manera, se vuelve necesario un entendimiento y un diagnóstico diferentes sobre la circunstancia actual de la percepción, pues ésta ya no posee el lugar que antes tenía en el nuevo escenario al que nos enfrenta históricamente la reproductibilidad técnica. Benjamin sostiene que la obra de arte no puede responder más a su caracterización tradicional, esto es: no puede hablarse más sobre el arte en términos de una serie de conceptos heredados como “genialidad”, “valor imperecedero” o “misterio”. La razón estriba en el hecho de que las transformaciones materiales vinculadas con nuestras capacidades de reproducir masivamente los productos artísticos han modificado cualitativamente nuestra manera de relacionarnos estéticamente con ellos. La proximidad de dichos objetos artísticos (donde ya no somos nosotros más los que nos acercamos a ellos, sino que son ellos, más bien, los que se aproximan ahora a nosotros en masa) hace que termine por destruirse todo valor tradicional o ritual que en antaño les otorgábamos basado en su “autenticidad”. Así es justa y precisamente como Benjamin define el concepto de «aura»:

«El concepto de autenticidad del original está constituido por su aquí y ahora; sobre éstos descansa a su vez la idea de una tradición que habría conducido a ese objeto como idéntico a sí mismo hasta el día de hoy. Todo el ámbito de la autenticidad escapa a la reproductibilidad técnica (..) [Esta última] puede además poner la réplica del original en ubicaciones que son inalcanzables para el original. Hace, sobre todo, que ella esté en posibilidad de acercarse al receptor (...) Se puede resumir estos rasgos en el concepto de aura, y decir: lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es el aura (...) La técnica de reproducción, se puede formular en general, separa a lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar sus reproducciones, pone, en lugar de su aparición única, su aparición masiva. Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en su situación singular actualiza lo reproducido. Estos dos procesos conducen a un enorme trastorno en el contenido de la tradición (un trastorno de la tradición que es la otra cara de la crisis y la renovación contemporáneas de la humanidad). Su agente más poderoso es el cine. Incluso en su figura más positiva, y precisamente en ella, su significación social no es pensable sin su lado destructivo, catártico: la liquidación del valor tradicional de la herencia cultural. Este fenómeno se percibe de la manera más directa en las grandes películas históricas (...) Dentro de los largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial. El modo en que se organiza la percepción humana (el medio en el que ella tiene lugar) está condicionada no sólo de manera

natural, sino también histórica (...) ¿Qué es propiamente el aura? *Un entretelado muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar* (...) “Acercarse las cosas” es una demanda tan apasionada de las masas contemporáneas como la que está en su tendencia a ir por encima de la unicidad de cada suceso mediante la recepción de la reproducción del mismo. Día a día se hace vigente, de manera cada vez más irresistible, la necesidad de apoderarse del objeto en su más próxima cercanía, pero en imagen, y más aún en copia, en reproducción (...) La extracción del objeto fuera de su cobertura, la demolición del aura, es la rúbrica de una percepción cuyo “sentido para lo homogéneo en el mundo” ha crecido tanto, que la vuelve capaz, gracias a la reproducción, de encontrar lo homogéneo incluso en aquello que es único». ¹⁹⁵

¿A qué refiere aquí la “lejanía” constitutiva del aura? Tiene que ver por supuesto con el valor ritual y sagrado que reconocemos en ciertos objetos, donde su existencia única y auténtica resulta más importante que el hecho de que puedan ser vistas. Esto significa, en palabras de Benjamin, que: *el valor ritual prácticamente exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto*.¹⁹⁶ La lejanía del aura tiene que ver entonces con el ocultamiento propio del objeto sagrado. Así como los sacerdotes son aquellos únicos iniciados que pueden aproximarse a las estatuas de los dioses, así como las Vírgenes en las iglesias permanecen cubiertas con un velo durante gran parte del año, así como las catedrales góticas no son perceptibles para el espectador desde el nivel del suelo, la reproductibilidad técnica emancipa los diferentes procedimientos del arte fuera del seno del ritual para que estos productos tengan la posibilidad de ser siempre exhibidos. La diferencia benjaminiana entre «valor de culto» y «valor de exhibición» muestra claramente que el problema de la desacralización del arte está íntimamente relacionado con la cuestión de su *accesibilidad*. En un mundo donde todo tiene ahora el potencial de ser exhibido, el masivo acercamiento de los productos artísticos en la escena de nuestra vida cotidiana, gracias a las técnicas de reproducción del arte, genera una fuerte transformación, no tanto en los objetos en sí mismos, sino en nuestra forma de valorarlos y percibirlos. En pocas palabras: nuestra mirada, en la época de la reproductibilidad técnica, ya todo lo profana. Esta ampliación irrestricta de la visión destruye el lugar inaccesible y velado del culto y del misterio para colonizar el espacio homogéneo con materiales y objetos artísticos frente a los cuales nuestra percepción sencillamente se

¹⁹⁵ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Ítaca, 2003, p. 42-48 (los corchetes y las cursivas son míos).

¹⁹⁶ Cf. *Ibíd.* 53.

satura, volviéndose por lo mismo incapaz de reconocer asimetría alguna, pues todas las diferencias que pueda llegar a observar se encuentran todas actuando sobre el mismo plano horizontal-inmanente. Para decirlo en nuestros términos, con la emergencia de la reproductibilidad técnica, pasamos, en lo que a la historia de nuestra percepción se refiere, de la “diferenciación de lo indiferenciado” a la “indiferenciación de las diferencias”. La obra de arte ha transitado ya de su estatus ritual y sagrado original para convertirse así en una herramienta de control político. Por esta razón, Benjamin piensa que recurrir a un lenguaje tradicional para caracterizar el arte es por demás peligroso y reaccionario; sólo contribuye, en sus términos, al fortalecimiento del “fascismo” (el cual define él como la «estetización de la política»). El fascismo dispuso de una imagen tradicional y mítica de culto al líder carismático que sólo podía ser construida y cimentada a través de la manipulación de medios técnico-estéticos. Así pues, el impacto no yace en el poder de la voz del *Führer* mientras realiza sus discursos a la multitud, sino en la asistencia tecnológica que le proporciona la existencia del megáfono. Asimismo, la utilización de la tradición musical de Alemania en el cine de propaganda nazi, en vistas al interés de crear una imagen dirigida a enaltecer (a través del montaje cinematográfico) la grandeza de la cultura germana, dice también mucho en este mismo respecto. En la opinión de Benjamin, la única respuesta revolucionaria a dicha falsa inercia reaccionaria sería hallada, por el contrario, en una *politización del arte*. Tomemos finalmente las palabras del compositor Igor Stravinsky en torno a los riesgos de esto que llamamos “reproductibilidad técnica” con respecto al caso de la música:

«Those of you who have gave me the honor of reading *The Chronicles of my Life* perhaps recall that I stress this matter in regard to mechanical reproduced music. The propagation of music by all possible means is in itself an excellent thing, but spreading it abroad without taking any precautions, by offering it willy-nilly to the general public which is not ready to hear it, only lays this public open to the most deadly saturation. The time is no more when Johann Sebastian Bach gladly traveled a long way on foot to hear Buxtehude. Today radio brings music into the home at all hours of the day and night. It relieves the listener of all effort except that of turning a dial. Now, the musical sense cannot be acquired or developed without exercise. In music, as in everything else, inactivity leads gradually to the paralysis, to the atrophying of faculties. Understood in this way, music becomes a sort of drug which, far from stimulating the mind, paralyses and stultifies it. So it comes about that the very undertaking which seeks to make people like music by giving it a wider and wider diffusion, very often only achieves the result of making the very people lose their appetite for music whose interest was to be aroused and whose taste was to be developed».¹⁹⁷

¹⁹⁷ Igor Stravinsky, *Poetics of music*, Harvard University Press, 1947, p. 134-135.

La lectura de discontinuidad que ofrecen aquí los conceptos de «técnica moderna» (Heidegger) y de «reproductibilidad técnica» (Benjamin), con el interés de indicar una transformación cualitativa en la historia del ser y de nuestra percepción respectivamente, contrasta aparentemente con el ímpetu de continuidad que somos capaces de reconocer en la representación girardiana sobre las relaciones entre ritual y técnica. Como comentamos anteriormente, estas discusiones metodológicas entre continuidad y discontinuidad históricas parecen apelar más a una diferencia de énfasis (a partir de la cual podemos encontrar una suerte de complementariedad entre ambos tipos de lecturas) que a una oposición irreconciliable e inconmensurable. Si reconocemos a Girard tal como hacemos nosotros, como un filósofo de la historia, podemos concluir lo siguiente: 1) que la mimesis es una constante o continuo antropológico al igual que nuestras capacidades simbólicas dirigidas a apaciguar la violencia; 2) que las discontinuidades históricas aparecen, por su parte, en los cambios y las transformaciones que tienen lugar en el orden y en las estructuras simbólicas a través del modo como la erosión de lo sagrado, cuya causa última yace en el despliegue progresivo de nuestra conciencia de las víctimas, ha invertido el proceder mismo de dichas estructuras. Debemos comprender antes que nada, en los términos de Girard, los dos *imperativos* a partir de los cuales lo simbólico, las instituciones, contienen y canalizan las rivalidades y los conflictos miméticos. El desbocamiento irrestricto y simétrico del mimetismo, como sabemos, pone en grave peligro la posibilidad misma de la sociabilidad humana. ¿Cuál es en vistas a este problema, desde un punto de vista antropológico, el modo preventivo de operar y de funcionar de las instituciones, de nuestras facultades simbólicas, frente a la emergencia de las crisis miméticas? Tomemos ahora las palabras de Girard:

«Para comprender las reglas primitivas, los entredichos, los rituales y la fuerza prodigiosa de estas reglas hay que suponer una crisis mimética suficientemente larga y atroz para que la resolución repentina contra la única víctima produzca el efecto de una liberación milagrosa (...) En una palabra, la comunidad se guiará por la experiencia tan fresca de la crisis y de su resolución, creyéndose siempre dirigida por la misma víctima, a fin de consolidar la fragil tregua de que goza. No cuesta ningún trabajo ver que surgirán *dos imperativos* principales: 1) no repetir los gestos de la crisis, abstenerse de todo mimetismo, de todo contacto con los antagonistas de antaño, de todo gesto de apropiación de los objetos que sirvieron de causa o de pretexto a la rivalidad: es el imperativo del entredicho [de la prohibición]; 2) repetir por el contrario el acontecimiento milagroso que puso fin a la crisis, inmolar nuevas víctimas sustitutivas de la víctima original en unas circunstancias lo más parecidas que sea posible a las de la experiencia original: es el imperativo del ritual».¹⁹⁸

¹⁹⁸ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 39-40.

Constatamos efectivamente que aquello mismo que la **prohibición** combate de manera *directa* e inhibitoria, el **ritual** lo enfrenta de manera *indirecta* y reproductiva (se trata pues de dos operaciones contrarias que cumplen finalmente una misma e idéntica función: contener la violencia, dibujando la primera el conflicto como un *hueco* y la segunda, como un *relieve*). En resumen, tenemos, por un lado, la «operación de la prohibición» (la ley, el interdicto, el tabú), la cual se dirige a inhibir los comportamientos emulativos; se trata de un principio *antimimético*: no repetir las conductas que llevaron en otro momento a la detonación de la crisis; alejarse de todo involucramiento y contacto con los antagonistas de antaño; evitar la apropiación de objetos que estimularon la emergencia de las rivalidades. Por el otro lado, tenemos la «operación del ritual» (de los sacrificios, de las fiestas, de los juegos), la cual se dirige a reproducir en un lugar delimitado, legítimo y sagrado, las acciones que llevaron a la detonación del conflicto y a su resolución: se trata de un principio *mimético*; se refiere a la representación simbólica que repite el acontecimiento milagroso que puso fin a las crisis anteriores, inmolando nuevas víctimas que sustituyan a las víctimas originales en condiciones lo más parecidas posibles a la experiencia propiciatoria. Esta distinción que parece apelar únicamente al contexto del comportamiento de las culturas arcaicas resulta mucho más natural y cotidiana de lo que pudiéramos llegar a imaginar. Pongamos algunos ejemplos. El hijo sorprendentemente viene con sus padres a decirles que se quiere subir a un parapente. Esto genera, por supuesto, un gran conflicto. Uno de los dos (digamos, en este caso, “la madre”) se lo prohíbe rotundamente y hace todo lo posible por alejar al joven de las malas influencias que le metieron esa peligrosa idea en la cabeza. El otro (digamos, “el padre”) toma una posición diferente: acepta la solicitud del muchacho siempre y cuando se someta a un riguroso entrenamiento previo que le permita adquirir la pericia suficiente para evitar en la medida de lo posible accidentes y fatalidades. Del mismo modo, en un ejemplo de política pública, cuando se piensa socialmente en los estragos que genera el problema del narcotráfico y el consumo de drogas no se hace otra cosa que proponer los mismos dos caminos institucionales de solución, a saber: o el prohibicionismo (que trae como consecuencia el aumento del tráfico ilegal y la violencia) o la legalización (que tiende, sobre todo, a comprometer y afectar la salud de la juventud). En ambos ejemplos observamos que

resulta imposible escapar a los dos imperativos simbólicos que rigen el comportamiento de las instituciones a saber: la solución inhibitoria y la solución ritual-reproductiva.

Girard sostiene que la técnica tiene su origen en el ritual, en la medida que este último permite entremezclar y poner en interacción elementos que las prohibiciones separan. La repetición ritual es propiamente una “técnica” reproductiva de apaciguamiento de los conflictos miméticos. Sin embargo, nuestro autor reconoce que históricamente hemos transitado de un mundo dominado por el ritual a un mundo dominado por la técnica. ¿Dónde se encuentra pues la diferencia? En un entorno humano donde prevalece aún la presencia de lo sagrado, dichas relaciones de elementos incorporados por el ritual se encuentran por demás restringidas; la existencia de tabús rigurosos inhibe la posibilidad de ampliación de la operación ritual en aras a no exceder ni profanar sus propios límites. De este modo, la iteración ritual antigua está dirigida a poner a jugar los mismos elementos para reproducir siempre el mismo efecto sagrado (como la consagración del pan y el vino en la celebración de la misa). Nuestra llegada a la escena moderna relaja y destruye los tabús religiosos tradicionales dados, posibilitando y abriendo camino, en cambio, con respecto a dicha interacción de cosas y elementos, a la *experimentación* (dirigida esta última a producir siempre nuevos y distintos resultados). Así, por ejemplo, vemos a Da Vinci, en pleno espíritu del Renacimiento, pasar mucho tiempo diseccionando cuerpos de muertos y pintando desnudos en sus cuadros (prácticas consideradas tabú en tiempos medievales) con el propósito de estudiar la anatomía humana. El espíritu de la ciencia moderna parte necesariamente, en este sentido, de una actitud de profanación del mundo: rompe con los atavismos y con las restricciones de lo sagrado en vistas a la adquisición de conocimientos. Una muestra de esto podemos hallarla en Blumenberg, quien afirmaba que la *curiosidad*, siempre relacionada con la tentación y entendida como fuente de pecado en el mundo cristiano medieval, se convirtió en el motor mismo de la producción del saber moderno. La pasión de la curiosidad, de modo natural, termina en todo momento entrometiéndose y trasgrediendo los interdictos y las precauciones religiosas. A pesar de que es cierto, en términos girardianos, que la tecnología y la ciencia modernas destruyen el lugar sagrado y trascendente del rito, no podemos dejar de reconocer que el origen de toda técnica humana, en última instancia, es el ritual. Para finalizar, escuchemos directamente las palabras de Girard en la siguiente reflexión alusiva a dicha relación entre rito y técnica:

«En las primeras sociedades sacrificiales, el rito constituía un modelo de acción y, ese modelo, las culturas lo han aplicado a las situaciones más diversas, con mejores o peores resultados. Por ejemplo, cuando los hombres se excitan para provocar la llegada de la primavera, decimos: “He aquí lo religioso, ¡es absurdo!, la primavera no necesita a los hombres para llegar”. Pero cuando esos mismos hombres retuercen el hierro, lo pasan por fuego, y dicen que aceleran los procesos sagrados, entonces reconocemos los inicios de la metalurgia (...) A mi entender, no hay diferencia en el punto de partida entre estas diversas actitudes: hay culturas que tienen éxito y otras que no lo tienen (...) Como decía hace un momento, y contrariamente a lo que podría dejar pensar su aparente monotonía, sus repeticiones, el rito es creador en el plano cultural porque incluye el desorden un poco ordenado, o el orden un poco desordenado. El rito es fundador de las técnicas, porque permite mezclar cosas que las prohibiciones separan. Y es allí donde puede producirse de nuevo eso que llamamos experimentación (...) El cristianismo ha desacralizado el mundo, nos ha dado el medio de transformar en técnica, siempre disponible, la imitación creadora que el rito no puede producir sin duda más que una sola vez (...) Pero Heidegger no habla más que de la ciencia moderna. Su *Schritt zurück*, su “paso atrás”, se detiene en los presocráticos: no ve precisamente que la técnica se enraíza en el rito. Aquello que me parece verdad en un principio, después, en cambio, resulta que cuanto más se desarrolla la ciencia, más tiende a enturbiarse la exterioridad recíproca de lo técnico y lo científico. Puede ser que la ciencia antigua se haya quedado corta porque su indiferencia respecto de las aplicaciones técnicas la abocaba a perecer de inanición. La idea de una ciencia resueltamente experimental me parece democrática en su principio mismo. Se entiende en lo sucesivo que la experimentación forma parte de la ciencia “pura”, ¿pero por qué se impone este principio tan tardíamente? En un universo aristocrático lo experimental aparece como impuro y vulgar, por el hecho mismo de que fuerza a los investigadores a “poner las manos en la masa”, a mancharse un poco: eso que los aristócratas no hacen nunca voluntariamente, pues tienen servidores para evitarles ese sinsabor. Pero esa es también su pérdida: si tienen suficientes esclavos, como en la república de Aristóteles, para empujar las carretas o incluso para hacer de borricos, ¿por qué iban a querer romperse la cabeza para inventar un motor de camión? Sólo lo experimental revela el verdadero dominio de las ciencias llamadas “duras”, aquellas en las que las aplicaciones matemáticas son posibles».¹⁹⁹

3.3.5 Criterio 5: De los relatos mitológicos a los textos de persecución: de los ritos no institucionalizados a las instituciones desritualizadas

El efecto de la Cruz en la historia, en la concepción girardiana, es por demás evidente, a saber: la cultura cristiana gracias a la denuncia del sacrificio, gracias a la conciencia o preocupación por las víctimas que le es inherente, dejó de producir y crear dioses, en breve: dejó de divinizar a sus víctimas, pues sólo es posible reconocer en la figura de Jesucristo la verdadera encarnación de Dios. De este modo, la revelación cristiana se dirige a destruir todos los ídolos, universalizando también, a través de la Cruz, la conciencia monoteísta

¹⁹⁹ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 62-64.

hebrea, cerrada en sí misma, hacia el mundo de los gentiles. En términos antropológicos un rito es una institución, más aún: el origen de todas las instituciones, según Girard, no es otro que el ritual. Ahora bien, en términos históricos (ya no sólo antropológicos) podemos describir una trayectoria de desacralización del mundo que nos conduce del orden del rito al orden de las instituciones en nuestra civilización. Hay, sin embargo, elementos que comparten conjuntamente los rituales y las instituciones: 1) *su función es hacernos olvidar la crisis de la cual provienen*; 2) ambas disciplinan los procesos miméticos para producir y conservar las sociedades humanas, en síntesis: son los recursos que disponemos para el disciplinamiento social del deseo; 3) juegan un papel estabilizador-diferencial en el seno de la vida cultural del ser humano; 4) contienen y canalizan el mimetismo recíproco y violento a través de la producción de asimetrías religioso-políticas y prácticas simbólicamente establecidas de intercambio. Siendo esto así, ¿dónde radicaría entonces su diferencia histórica? Girard afirma brevemente lo siguiente:

«Nuestras instituciones son, seguramente, la conclusión de un lento proceso de secularización inseparable de una especie de “racionalización” y “funcionalización” (...) Hay que considerar la posibilidad de que todas las instituciones humanas y, por tanto, la propia humanidad hayan sido modeladas por lo religioso (...) La ritualización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo de la invención de la cultura humana. El poder de la hominización reside en la recepción de los sacrificios realizados con un espíritu de colaboración y armonía al que deben su fecundidad (...) La exasperación de las rivalidades miméticas habría impedido la formación de las sociedades humanas si, en el momento de su paroxismo, no hubiera producido su propio remedio. Dicho con otras palabras, si no hubiera actuado el mecanismo victimario o mecanismo del chivo expiatorio. Así pues, este mecanismo, del que a nuestro alrededor sólo podemos ver atenuadas supervivencias, tuvo realmente que reconciliar a las comunidades dotándolas de un *orden ritual* y, a continuación, *institucional* que les asegurara la permanencia en el tiempo y una relativa estabilidad. Las sociedades humanas, pues, tuvieron que ser hijas de lo religioso».²⁰⁰

En términos antropológicos, podemos definir toda institución como una *iteración productora de diferenciación* (desde un apretón de manos hasta la realización de una transacción económica; desde la repetición de nuestros hábitos cotidianos de autocuidado, la celebración de un matrimonio, hasta el proceder ritualístico de una corte judicial a la hora de expedir una sentencia sobre algún caso). En breve, el universo de las instituciones refiere integralmente

²⁰⁰ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 128-130.

a la dimensión del comportamiento simbólico del ser humano, cuyo sentido no es otro que la repetición. La característica del mimetismo indiferenciador-competitivo, por antonomasia, yace en la potencia que tiene para poner en crisis estos referentes iterativo-institucionales, estimulando la exacerbación del deseo de apropiación: la rapiña y el robo comprometen la institución de los intercambios económicos en la medida que destruye los límites de la propiedad; la propagación libre de la competencia sexual borra las fronteras del enlace matrimonial; los vicios, la persecución indiferenciada de satisfactores inmediatos, aniquilan la creación y el seguimiento de los hábitos que ordenan y disciplinan nuestra vida cotidiana; la venganza, la satisfacción privada y victimaria de nuestras querellas con los otros, atenta contra la autoridad diferenciada y pública de los tribunales que imparten la justicia. Ahora bien, hablando ya ahora en términos históricos, ¿de qué manera la desacralización de la ritualidad nos condujo hacia un mundo de orden institucional? Girard afirma en la cita anterior que las instituciones, históricamente, surgieron como una forma de racionalización y de funcionalización del comportamiento ritual humano. Aunque tanto en los rituales como en las instituciones, con respecto a la cuestión de la violencia y la amenaza de sus contagios, encontramos a ambas desempeñando una función tanto *preventiva* como *curativa* de los conflictos miméticos, según la visión de Girard en la *Violencia y lo sagrado*, el rito, en realidad, pone mayor énfasis en lo preventivo, mientras que las instituciones adquieren una capacidad curativa de la cual los rituales de suyo parecen carecer. Esto se debe a que el comportamiento ritual se cimienta en *desplazamientos*, en la búsqueda de *sustitutos* que permitan canalizar y apaciguar la violencia colectiva hacia un punto pacificador, a saber: la víctima expiatoria. Las instituciones, en cambio, responden a una dinámica de *retribución* que los ritos sacrificiales hacen todo lo posible por evitar en aras de no despertar las escaladas de las venganzas. Todos entendemos que el despertar de la violencia, en estos términos, es un fenómeno apremiante para los seres humanos, en la medida que se trata de algo mucho más fácil de suscitar que de satisfacer. Los sacrificios rituales, para ponerlo en una imagen, se parecen a esos cuentos maravillosos donde se arroja una piedra a las fauces del lobo para que éste no devore al infante; en cambio, las instituciones, utilizando la misma metáfora, buscarían procesar y perseguir al agresor, en este caso al “lobo devorador de niños”, para proporcionarle su justo y merecido castigo. En una frase: el funcionamiento de las instituciones, desde su posición de autoridad simbólica, tiene la capacidad de asemejarse más

a las dinámicas retributivas del principio mimético (cosa que los rituales son sencillamente incapaces de realizar). La razón de esta paulatina transformación histórico-civilizatoria descansa, en los términos de Girard, en el desarrollo de una conciencia más sofisticada y evolucionada sobre las dinámicas de la victimización humana.

El horizonte simbólico-religioso humano puede dividirse en dos dimensiones íntimamente relacionadas, a saber: el mito y el rito (el nivel del discurso y el nivel de la acción, respectivamente). Desde un punto de partida antropológico podemos reconocer una función conjunta en dichos polos simbólicos: están ambos dirigidos a producir un sentido de pertenencia común y a estimular las dinámicas de cooperación entre quienes pertenecen a una determinada agrupación social. Los mitos discursivos legitiman nuestras acciones de la misma manera que nuestras prácticas rituales son productoras de discursos y mitos. En este sentido, tanto el mito como el rito producen, refuerzan y conservan las asociaciones humanas frente a los peligros y las amenazas de la disociación mimética. Todos comprendemos, sin especular demasiado, el modo como compartir una *misma* narrativa sobre las cosas y sobre el mundo, al igual que comulgar en la celebración de un *mismo* ritual, facilita la colaboración entre los seres humanos. Sin embargo, *¿no es, en términos girardianos, la semejanza aquello que produce rivalidad y conflicto y, por el contrario, la diferencia lo que genera estabilidad dentro del seno de la comunidad? Si apelamos ahora a la distinción que hemos propuesto entre la dimensión de lo simbólico y de lo mimético, comprenderemos con facilidad que la solución aquí es la siguiente: al nivel de la mímesis, efectivamente, es la semejanza lo que nos conduce por la senda de la disgregación social y es, en cambio, la diferencia, aquello que restaura y posibilita la estabilización de las rivalidades (devolviéndole a cada cual, después de que las crisis de indiferenciación mimética es resuelta por el sacrificio y la exclusión, su lugar, su posición y su identidad diferenciadas). Empero, en el nivel de lo simbólico, ocurre lo contrario, a saber: es aquí la semejanza (la posibilidad de compartir, como dijimos, un mismo relato o idea sobre el mundo y las cosas) lo que nos proporciona estabilidad y colaboración... En cambio, las diferencias que podamos tener en dicha visión o representación sobre las cosas suele ser lo que nos hace entrar constantemente en conflictos. Lo simbólico nos remite al nivel de las creencias y las prácticas; lo mimético, en cambio, en la visión de Girard, nos remite al nivel del funcionamiento del deseo. Las creencias y los deseos son términos claramente distintos, pues no es lo mismo hablar sobre la «dimensión*

cognitiva» que sobre la «dimesni3n conativa» de la mente humana. En anta1o, desde figuras como Plat3n, Arist3teles y Tom3s de Aquino entre otros, siempre se pens3 que actuar 3ticamente era someter nuestros deseos a nuestras creencias verdaderas (esto es, a la luz de la raz3n), en aras de formar y consolidar el propio car3cter, en s3ntesis: el forjamiento del car3cter como v3a de disciplinamiento del deseo. Sin embargo, una de las tantas maneras en las que podr3amos definir el fen3meno de secularizaci3n consiste en afirmar que nuestro mundo experimenta una suerte de inversi3n hist3rica donde terminanos paulatinamente, debido al reconocimiento y al combate que llevamos a cabo contra la opresi3n de las estrucutras simb3licas, por subordinar, por el contrario, nuestras creencias a nuestros deseos (pues para nuestro “voluntarismo moderno” no tiene m3s sentido decir que algo es si no deseamos que as3 lo sea: en palabras de Marcel Gauchet, como hemos antes indicado, la secularizaci3n conlleva hist3ricamente el paso de un *orden sufrido* a un *orden querido*, del *orden en-s3* al *orden para-s3*). El desbocamiento del deseo mim3tico es la nota esencial de la era secular. **Probablemente, en esta distinc3n entre lo mim3tico y los simb3lico encontramos finalmente el complemento t3orico m3s importante que este ensayo tiene el inter3s de aportar a la teor3a mim3tica.** Dicho esto, regresemos un paso y atendamos por el momento a las palabras de Walter Burkert sobre lo relativo a la interacci3n cultural entre los mitos y los ritos:

«El rito [la *acci3n*], en cuanto comunicaci3n, constituye una suerte de lenguaje, por el que se comprende f3cilmente que est3 relacionado con el sistema de comunicaci3n m3s eficaz de que dispone el ser humano, el lenguaje verbal dirigido a objetos [el *discurso*]. Por otro lado, este lenguaje, aunque su funci3n principal consista en comunicar realidades concretas, en formular un modelo de la realidad, no deja de ser, en una enorme medida, un fen3meno social: no s3lo establece y mantiene la interacci3n entre las personas, sino que, adem3s, determina qui3n pertenece al grupo (...) Por lo tanto, es indudable que, desde su origen, el lenguaje permanece unido a los ritos. Se pueden documentar diversas modalidades de dicha vinculaci3n en los rituales, desde el grito expresivo que es contestado con otro grito hasta el acto de nombrar e invocar lo que parece estar presente en el ritual o la narraci3n m3s o menos directa de lo que est3 ocurriendo. Esto nos obliga a abordar el problema del mito. Lo que com3nmente conocemos como la tesis del “*myth and ritual*” todav3a es objeto de vehementes controversias. Mientras unos ven en su trasfondo ritual el 3nico sentido aceptable de los mitos, aparentemente absurdos, otros defienden la libertad de la fantas3a y el pensamiento (...) Desde un punto de vista evolutivo los ritos son mucho m3s antiguos que los mitos, ya que se remontan al mundo animal, mientras que el mito s3lo fue posible gracias a la capacidad espec3ficamente humana del habla; como es natural, no es posible documentar mitos anteriores a la invenci3n de la escritura, aunque sin duda exist3an desde mucho antes. Los “or3genes” del mito se encuentran, por consiguiente, en el 3mbito inconmensurable y desconocido que se extiende entre los dos momentos considerados (...) Sea cual sea su origen

lo que caracteriza al mito es sobre todo su aptitud para ser contado y repetido. Aunque no derive de la propia observación ni de la experiencia individual y sea a lo sumo parcialmente verificable, el mito entrama una enorme verosimilitud. A pesar de todos los motivos fantásticos y pardójicos que proporcionan al mito su inconfundible individualidad, sus temas tienen una asombrosa constancia y, aunque a menudo resulten desfigurados, se repiten una y otra vez (...) Un punto de vista evolutivo consecuente debería postular que también esos “arquetipos”, una suerte de valles profundos del alma humana, fueron creados por selección, en el marco de las formas de vida del hombre paleolítico, y que, si fueron determinados por los rituales, éstos a su vez debieron dejar su impronta desde el principio en los patrones míticos (...) Así los griegos relacionaban todos los rituales con alguna narración “con motivo de la cual” había sido instituida cada práctica concreta (...) Si, como es sabido, los mitos a menudo fundamentan los órdenes e instituciones sociales, no dejan de guardar relación con los ritos, por medio de los cuales se produce la interacción social (...) Las historias más fascinantes son aquellas cuyos protagonistas corren graves peligros o mueren, y estas narraciones hallan su correlato en los ritos de inmolación (...) En efecto, los ritos son patrones de conducta transferidos, aplicados a unos objetos desplazados; por eso la designación mítica crea una cuasi-realidad no accesible para los sentidos pero experimentada de forma inmediata en el ritual. Así como en la caza y, más tarde en el sacrificio, las conductas agresivas del ser humano son derivadas hacia el animal, en el mito aparece una víctima humana. En los ritos preparatorios se demuestra el temor; el mito presenta a un personaje temible. Los gestos del ritual expresan la conciencia de la culpa y el sometimiento; el mito habla del “más fuerte” y de su poder (...) Es ciertamente concebible una religión sin mitos, pero no una religión que recurra a mitos y carezca de ritos. Hasta ahora no ha existido ninguna comunidad sin rituales».²⁰¹

Más allá del debate entre Burkert y Girard sobre si bien el origen del sacrificio es la caza o si, por el contrario, debemos referir el origen de la caza al sacrificio,²⁰² encontramos en esta última cita algunos elementos por demás importantes en torno a la relación entre el mito y el rito: 1) desde un punto de vista evolutivo los rituales preceden en el tiempo a las narraciones míticas; 2) Los mitos responden, a pesar de sus representaciones fantasiosas y paradójicas, a ciertos arquetipos o patrones universales que se repiten y se reiteran en dichos relatos; 3) Las conductas y los objetos desplazados que encontramos siempre operando en la ritualidad pueden fungir aquí como aquello que los mitos denotan; 4) el rito es el correlato activo de las narraciones míticas. Tal como afirma Burkert: *el mito y el rito, aunque tengan orígenes distintos, llegan a ser, confirmándose mutuamente, las fuerzas formativas más poderosas de la tradición cultural.*²⁰³ Para nuestro espíritu escéptico-moderno es claro que la fantasías

²⁰¹ Walter Burkert, *Homo necans*, Barcelona: Acantilado, 2013, p. 61-69 (los corchetes son míos).

²⁰² Cf. Walter Burkert, René Girard, Jonathan Z. Smith, *Violent origins: ritual killing and cultural formation*, California: Stanford Press, 1987.

²⁰³ Cf. Walter Burkert, *Homo necans*, p. 68.

mitológicas tienen más que ver con la imaginación, el libre vuelo del pensamiento y la poesía antes que con eventos ocurridos, antes que con la realidad fáctica. ¿Podemos entonces llegar a hallar una solución antropológica al problema del “myth and ritual” postulando algo así como un referente de todos los mitos?, ¿en qué se basan esta supuesta “verosimilitud” de los mitos (de la que habla Burkert) junto con los patrones culturales a los que responden? Esta es, sin duda, la tentativa girardiana, en la cual ambos polos se encuentran conjuntamente referidos, sin más, al acontecimiento victimario del chivo expiatorio, en breve: su referente no es otro que la persecución:

«La manera moderna de enagñarse es pensar en el mito como algo enteramente imaginario, es hacer de él una pura ficción. Creer que el mito no se refiere a ningún fenómeno real, atribuirle un valor “puramente simbólico” es tan erróneo como todo lo contrario, la fe en la veracidad literal del conjunto. En ambos casos, se desconoce igualmente el mecanismo que estructura el mito, el fenómeno del chivo expiatorio que debe tomarse en serio sin tenerlo por cierto. El mito no es enteramente ficticio ni enteramente real, transfigura un fenómeno que los autores-perseguidores no comprenden y cuya miserable verdad es restablecida por la teoría mimética. El mito es obra de perseguidores demasiado felices por haberse reconciliado sin mucho esfuerzo como para hacer gala de un espíritu crítico y rehabilitar a su víctima. Es mejor divinizarla».²⁰⁴

En los términos de Girard, así como el rito sacrificial es la reproducción simbólica y teatralizada de un linchamiento primigenio, el mito corresponde a la narración retrospectiva que realizan los perseguidores de dicho asesinato fundador, a la manera de una suerte de “evento milagroso” que finalmente salvó a la comunidad de la catástrofe, garantizando así la formación y la conservación del mundo. Si bien puede reconocerse en todo esto un patrón narrativo profundo y universal, la búsqueda girardiana, más allá de reconocer este tipo de “arquetipos”, consiste en establecer un *referente* real y antropológico del mito. A reserva de ya haber desarrollado y explicado la mayor parte de esta cuestión en el segundo capítulo del presente ensayo, cabe recalcar ahora junto con Girard que, en lo que respecta a la relación entre el mimetismo y la violencia: *lo que el deseo de un mismo objeto no logra jamás (reconciliar a los adversarios), el odio por un mismo enemigo, paradójicamente, lo consigue.*²⁰⁵ El mito, en este sentido, es el relato positivo y legitimador que decididamente

²⁰⁴ René Girard, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 66-67.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.* p. 47.

resalta y exagera (de modo acríptico) los beneficios y las bondades que para la comunidad trajo la inmolación de la víctima propiciatoria: se trata, no de una problematización del sacrificio a partir de la experiencia de la crisis (como es el caso, según Girard, de la tragedia griega y de las narraciones bíblicas), sino de un relato cuya forma propia, fantasiosa y paradójica, nos dirige, como antes señalamos, hacia una estetización de la violencia. El mito conforma una narración estabilizadora que encubre la violencia originaria a través de la posición que le otorga la perspectiva de las diferencias ya recuperadas. No debemos olvidar que, en términos girardianos, existen dos formas de diferir de los *sistemas culturales* (esto aplica también para el concepto de “comunidad” o “grupo social”). Podemos hablar aquí entonces de una *doble necesidad de diferenciación* que permiten a las sociedades sobrevivir frente a las amenazas del mimetismo indiferenciador. Esto queda aún más claro cuando pensamos en aquello que Girard denomina los «rasgos victimarios», también llamados por él «estereotipos de persecución», los cuales se refieren propiamente a los signos de selección que hacen a ciertas víctimas más “apetitosas” que otras para las fauces de la violencia colectiva. Dichos rasgos resaltan y hacen relucir cualidades extremas de ciertos individuos que fácilmente atraen la ira de la multitud: *no sólo los extremos de la riqueza y la pobreza, sino también del éxito y el fracaso, de la belleza y la fealdad, del vicio y la virtud, del poder de seducir y del poder de disgustar; la anormalidad puede servir de criterio preferencial para la selección de chivos expiatorios.*²⁰⁶ La diferencia extrema que reconoce el colectivo en la víctima perseguida se presenta al mismo tiempo como una suerte de augurio de indiferenciación, en la medida que su mera presencia, su simple existencia, detona las escaladas de las pasiones persecutorias (que pueden oscilar entre la atracción exacerbada y la repulsión profunda). Se trata sencillamente de “aquél por el que viene el escándalo”, el cual no hace otra cosa que vaticinar para la comunidad la emergencia irrestricta de las rivalidades miméticas, haciendo de este modo necesario e inevitable su sacrificio. ¿Cuáles son pues estas dos formas de diferir de los sistemas culturales que traslucen a través de nuestro reconocimiento de dichos “rasgos victimarios”?:

«Los signos de selección victimaria no significan la diferencia en el seno del sistema, sino la diferencia en el exterior y al margen del sistema, la posibilidad [amenazante] para el sistema de diferir de su propia diferencia. En otras palabras, de no diferir en absoluto, de dejar de existir en tanto que sistema. Esto se ve perfectamente en el caso de las deformidades físicas.

²⁰⁶ Cf. René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 29.

El cuerpo humano es un sistema de diferencias anatómicas. Si la deformidad, por accidental que sea, inquieta, se debe a que provoca una impresión de dinamismo desestabilizador. Parece amenazar al sistema como tal. Se procura delimitarla pero no se puede; acumula en torno a ella unas diferencias que devienen *monstruosas*, se atropellan, se enfrentan, se mezclan, y, en última instancia, amenazan con anularse. La diferencia al margen del sistema aterroriza porque sugiere la verdad del sistema, su relatividad, su fragilidad, su fenecimiento. Las categorías victimarias parecen predisuestas a los crímenes indiferenciadores. Nunca se reprocha a las minorías religiosas, étnicas o nacionales su diferencia propia, se les reprocha que no difieran como es debido, y, en última instancia que no difieran en nada. Los extranjeros son incapaces de respetar las “auténticas” diferencias; carecen de modales o de gusto según los casos; no captan lo realmente diferencial. No es *bárbaro* quien habla otra lengua, sino quien confunde las únicas distinciones realmente significativas, las de la lengua griega. En todas partes el vocabulario de los prejuicios tribales, nacionales, etc., no expresa el odio hacia la diferencia sino a su privación. No es el otro *nomos* lo que vemos en el otro sino la **anomalía**, no es la norma sino la anormalidad; se convierte al inválido en deforme y al extranjero en apátrida». ²⁰⁷

La doble diferenciación, hacia adentro y hacia afuera del sistema cultural, resulta indispensable para la preservación del mismo. El sacrificio produce una demarcación al exterior que garantiza la estabilidad de las diferencias internas. Sin embargo, cuando la “diferencia extrema” se presenta en el seno de la comunidad, se reproduce una dinámica de persecución sobre aquél que es colocado, por su excepcionalidad, al margen del sistema. El extranjero, el bárbaro, el deforme, por la ambivalente posición que guardan para los ojos de la sociedad al quedar ubicados *fuera del sistema*, amenazan de este modo con anular las diferencias al interior del sistema (fuente de estabilidad y de orden común). En este sentido, la diferencia extrema vuelve al chivo expiatorio, para la mirada del colectivo, un agente exterior, el cual habita paradójicamente en el interior de la sociedad (haciéndolo resaltar de esta manera como un aterrorizante signo de indiferenciación). En breve: la diferencia al margen del sistema (esto es, de la víctima que encarna los augurios de la indiferenciación) amenaza y compromete las diferencias al interior del sistema, siendo así que la **exclusión de la anomalía** se convierte en el único medio capaz de reforzar y de devolverle el orden interno al sistema cultural.

En lo que respecta al nivel mítico-discursivo de la cultura, Girard nos ofrece una clave de lectura fundamental para comprender las implicaciones históricas del proceso de

²⁰⁷ *Ibíd.* p. 32-33.

secularización en Occidente: ¿cómo rastrear desde una dimensión, ya no ritual sino narrativa, los síntomas de dicho proceso? Se trata pues de lo que él mismo llama, en su análisis mimético-literario, el paso de los «textos míticos» a los «textos de persecución». Ciertas tendencias teóricas contemporáneas y posmodernas (tanto filosóficas como literarias, así como historiográficas), obsesionadas con la cuestión de la textualidad y la intertextualidad, en reacción declarada y en sentido inverso a las posiciones positivistas, excluyen metodológicamente toda posibilidad de anclaje extra-textual, toda forma de referencia objetiva que podamos encontrar para las narraciones míticas y para el discurso en general: *esta reducción de todas las cosas al lenguaje, esta circularidad infinita del lenguaje, constituye el triunfo de cierta filosofía escéptica.*²⁰⁸ En este mismo tenor, las argumentaciones crítico-historiográficas, a pesar de la validez metodológica que tiene por supuesto el preguntarnos por la historia de la Historia, a pesar de llevar a cabo pertinentemente una reflexión de segundo orden sobre los contextos de producción político-escriturística que determinan y condicionan en un momento dado la creación de las imágenes y representaciones que sobre el pasado nos entregan los historiadores, realizan sin excepción el mismo tipo de cuestionamiento escéptico, a saber: su operación crítica, para la consecución de sus fines de historizar el texto histórico mismo, no puede escapar de la necesidad de **suspender** los objetos y las denotaciones históricas a los que éste finalmente refiere. Dicha suspensión está motivada por la conciencia de que existe una suerte de realismo ingenuo al pensar que los libros de historia pueden ponernos en contacto con los “hechos desnudos”, puesto que toda imagen que generemos sobre los hechos, sobre lo ocurrido en la historia, se encuentra de entrada mediada por su *lugar social* de producción escrita (para decirlo en términos de De Certeau). Se trata, nuevamente, de una aproximación crítica que apela exclusivamente al nivel de las condiciones históricas de construcción del sentido del texto histórico, poniendo para ello entre paréntesis su referencialidad. Sin duda, el combate de las reflexiones historiográficas contra dicha ingenuidad interpretativa del texto histórico es de utilidad máxima (en vistas a desmontar de este modo sus cargas ideológicas), sin embargo, el precio metodológico a pagar se encuentra justamente en el hecho de que resulta a la postre imposible escapar de esto que Girard tiene a bien llamar aquí la “circularidad del lenguaje”. Dicha circularidad historiográfica nos puede conducir con extrema facilidad a generar y

²⁰⁸ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 144.

reforzar filosóficamente una percepción teórica de corte profundamente *antirrealista* sobre el pasado y la historia. El énfasis exclusivo en la inmanencia del texto proscribire la trascendencia del objeto. La alternativa realista que, a partir de Girard, podemos ofrecer a este difícil problema relativo a la tensión permanente que existe entre la orientación metodológica de la historiografía y la cuestión epistemológica de la referencialidad de la historia consiste en comprender que, en general, la trama narrativa de la historia humana no es otra que la trama de la persecución. Esta condición no responde simplemente a algo así como una suerte de forma retórica o de tropo narrativo-literario, sino al hecho de que es posible reconocer en el mimetismo la constante antropológica que inexorablemente pone en crisis y debilita el funcionamiento normal de las instituciones, favoreciendo así la formación de multitudes, de apegados populares espontáneos. El escándalo, la dinámica de retroalimentación y de contagio producida por el obstáculo mimético, yace en la base del fenómeno que estimula la generación de la multitud, la cual siempre se congrega y se mueve en la dirección de la persecución victimaria. En este sentido, como ya habíamos indicado, el mecanismo victimario, cuyo motor es la competencia mimética, constituye el referente-sujeto de la historia. Podemos incluso observar, a partir de la relación que guarda la crisis mimética con la gestación ascendente del comportamiento colectivo perseguidor en los seres humanos, el modo como terminan por disponerse incluso, desde una mirada antropológica, nuestras tomas de partidos y nuestras preferencias políticas en la escena de nuestros combates ideológicos modernos que separan al “conservadurismo” del “progresismo”. Atendamos al siguiente comentario de Girard (el cual bastaría para desechar de golpe muchos textos e ideas provenientes de la filosofía política):

«Los poderes de este mundo se dividen visiblemente en dos poderes asimétricos, a un lado las autoridades constituidas y al otro la multitud. Por regla general, las primeras predominan sobre la segunda; en período de crisis, ocurre al revés. No sólo domina la multitud, sino que es una especie de crisol donde acaban por fundirse hasta las autoridades menos quebrantables. Este proceso de fusión asegura la refundación de las autoridades a través del chivo expiatorio, es decir a través de lo sagrado. La teoría mimética ilumina este proceso que la ciencia política y las demás ciencias humanas no consiguen entender. La multitud es tan poderosa que no necesita congregarse a toda la comunidad para conseguir los resultados más sorprendentes. Las autoridades constituidas se inclinan ante ella y les ceden las víctimas que reclama su capricho, de la misma manera que Pilatos cede a Jesús o Herodes a Juan el Bautista. Las autoridades acaban entonces por engrosar la multitud, se dejan absorber por ella. Entender la Pasión es entender que abole temporalmente cualquier diferencia no sólo entre Caifás y Pilatos, entre Judas y Pedro, sino entre todos los que gritan o dejan de gritar: “¡Crucificadle!” Según sean “conservadores” o “revolucionarios” los pensamientos políticos modernos sólo critican un

única categoría de poderes, bien la multitud, bien los poderes establecidos. Necesitan sistemáticamente apoyarse en el otro. Y esta elección es lo que los determina como conservadores o revolucionarios (...) Los conservadores se esfuerzan en consolidar todas las autoridades constituidas, todas las instituciones en las que se encarna la continuidad de una tradición religiosa, cultural, política, judicial. Puede reprochárseles una indulgencia excesiva respecto a los poderes establecidos. Son muy sensibles, por el contrario, a las amenazas de la violencia que proceden de la multitud. Ocurre lo contrario con los revolucionarios. Sistemáticamente críticos respecto a las instituciones, sacralizan sin pudor las violencias de la multitud. Los historiadores revolucionarios de las revoluciones francesa y rusa mitologizan todos sus crímenes. Tratan de “reaccionaria” cualquier investigación seria sobre la multitud». ²⁰⁹

En lo que respecta a la economía en general, lo expresado aquí por Girard puede ayudarnos a responder la siguiente pregunta decisiva de Jean-Pierre Dupuy: *¿Es la economía la violencia, como lo afirma una tradición que ve desde Marx a la crítica contemporánea del capitalismo?, o bien ¿es la economía un remedio contra la violencia, como lo piensan los miembros de la tradición liberal?*²¹⁰ Paradójicamente los dos extremos tienen parte de la razón, pues podemos reconocer la violencia de lado de las estructuras (cuyo origen es el sacrificio) así como del lado de las pasiones adquisitivo-competitivas humanas (cuyo origen es la mimesis). En este nivel simbólico, el sacrificio respecto de la mimesis puede entenderse como un *phármakon* (que es al mismo tiempo “veneno” y “remedio”, para decirlo en términos platónicos). Lo importante está en comprender que no se trata del mismo tipo de violencia y en entender el modo como ambos tipos interaccionan y se subordinan entre sí. Asimismo, ahora con respecto a lo político, encontramos en esta cita de Girard descritos claramente aquí los mismos dos polos que componen el espectro ideológico moderno. Apelando a la distinción que hemos hecho entre presión mimética y simbólica, podemos decir en términos girardianos que la presión de las instituciones domina a la multitud en periodos de normalidad, mientras que sucede exactamente lo contrario en periodos de crisis. En este sentido, nos volvemos capaces sin más de afirmar que los conservadores se vuelven ciegos o diligentes ante la opresión de la violencia simbólico-estructural, mientras que los revolucionarios hacen asimismo lo propio con respecto a la presión de las escaladas de la

²⁰⁹ René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 153-155.

²¹⁰ Cf. Jean-Pierre Dupuy, “La crisis y lo sagrado”, *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016, p.85 (Cabe destacar que en términos ideológico-económicos, frente al progresismo-revolucionario marxista, las posiciones económicas liberales desempeñan aquí una suerte de papel conservador).

violencia mimético-coyuntural, cuyo clímax, en el caso de esta última, queda de manifiesto en la formación de multitudes perseguidoras y linchadoras. Vemos de este modo expresada la distinción entre la verticalidad estabilizadora, productora de diferenciación, que opera en la violencia simbólica y la horizontalidad transformadora, productora de indiferenciación, que proviene de la violencia mimética. Por esta razón, se vuelve pertinente sostener, dicho nuevamente, que la mimesis es el motor del cambio histórico, la cual a manera de un constante y permanente factor de generación de crisis, tiene la capacidad de modificar cualitativa y paradigmáticamente las estructuras diferenciadoras del orden simbólico (como puede observarse en la transformación histórica que nos conduce, por ejemplo, del Antiguo al Nuevo Régimen). Es en este sentido que el desbocamiento del mimetismo dentro de la escena contemporánea se convierte en signo inequívoco de los efectos de la secularización en nuestra historia. A partir de fenómenos como el surgimiento de los Estados liberales en Occidente, la consolidación del capitalismo industrial y la democratización del orden político, los cuales comienzan a tener lugar en el seno de nuestra civilización a partir del siglo XIX, es que podemos constatar cómo, a partir del Nuevo Régimen, la competencia y las rivalidades miméticas en términos económicos y políticos comienzan a asimilarse y a incorporarse dentro de las dinámicas de formación de este nuevo pacto social-institucional contemporáneo. ¿Qué tiene que ver el desarrollo de nuestra conciencia de las víctimas, nuestra sensibilidad hacia los débiles, los desposeídos y los marginados (cuyo origen es la Cruz) con todo esto? Escuchemos las sorprendentes palabras de Marcel Gauchet en este respecto:

«El dispositivo cristiano es de parte a parte un producto de la historia judía. Un producto de ninguna manera necesario, pero que explota una universalidad que sólo existe ahí. Procede de la inversión de la figura mesiánica. Es el acontecimiento-eje alrededor del cual bascula la historia de la que salimos. Incluso independientemente de la religión, introduce una inversión en la lógica del poder, cuya irradiación no cesará ya de propagarse. Cristo, o la figura de una derrota aparente, que es en realidad una victoria. En la mirada de los paganos de la Antigüedad el hecho de que Cristo haya sido desconocido, tratado como un malhechor y crucificado, testimoniaba su insignificancia y el absurdo de la fe de sus adeptos. ¡Pues bien, es lo contrario lo que ha podido comprobarse! De la religión de los débiles y los esclavos salió una civilización de un poder incomparable, cuyo genio constante consistió en sostener lo contrario de las apariencias del poder. Debilitar al gobierno dando el derecho de voto a todos, ¡nadie lo podía pensar! De hecho es la manera más segura de reforzarlo. Que una manera de pensar sobreviniera era muy improbable. Normalmente no hubiera tenido que ocurrir. ¿Quién hubiera creído nunca que la impotencia pudiera ser el resorte del verdadero

poder? Es lo que debemos a este singular producto de la historia judía que es el cristianismo».²¹¹

Ahora bien, retomando el interés central de este apartado, ¿cuál es la diferencia que Girard establece entre los «textos míticos» y los «textos de persecución»? Se trata, en principio, de una sencilla diferencia de secuencia narrativa que contiene, por supuesto, implicaciones antropológico-históricas más profundas. Tanto los textos míticos como los textos de persecución comparten la siguiente estructura: 1) La comunidad está en crisis, la “peste”, el malestar generalizado, ha invadido la totalidad de las interacciones sociales. Los valores y costumbres tradicionales han sido profanadas, a la vez que violentadas las diferencias jerárquicas. El desorden, la enfermedad y la muerte reinan por doquier; 2) El colectivo responsabiliza a una víctima (o bien a un grupo minoritario) de dichas desgracias. Se lanzan acusaciones estereotipadas contra ella que pueden abarcar todo tipo de crímenes amplificados por la multitud perseguidora: desde el incesto hasta la hechicería; 3) Se descarga en consecuencia la violencia colectiva y asesina sobre la víctima; 4) La comunidad es finalmente purificada de la crisis y del malestar generalizado al “acertar” en eliminar y deshacerse de aquella entidad monstruosa por la cual ella fue, en última instancia, envenenada y contaminada... Hasta aquí ambos tipos de textos, como dijimos, comparten la misma estructura en cuanto a su relato. Sin embargo, a diferencia de los textos de persecución, los textos mitológicos divinizan y sacralizan al final de la secuencia a la víctima inmolada, otorgándole un poder milagroso y salvífico que los primeros no le reconocen. Esta condición lleva claramente a constatar que las narraciones míticas son mucho más antiguas que los relatos de persecución, empero, aunque su especie sea distinta, debemos reconocerlos bajo el mismo género, pues es a la luz de la trama de la persecución donde se vuelve posible interpretar y descifrar el sentido encubierto de los mitos. En pocas palabras, la persecución nunca es explícita en las narraciones míticas; la connotación positiva que deviene de la sacralización de la víctima transfigura y oculta el informe que éstos proporcionan sobre el evento victimario. En cambio, en los textos de persecución, las víctimas de la ira colectiva siempre tienen una connotación negativa, tal como sucede en los relatos medievales que

²¹¹ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Madrid: Trotta, 2007, p. 84.

responsabilizan preferencialmente a los judíos de todas las desgracias ocurridas sobre la comunidad, por ejemplo, en el caso de las narraciones de Guillaume de Machaut sobre la epidemia de la “peste negra” en el siglo XIV (referidas por Girard al inicio del *El chivo expiatorio*). La primera diferencia la hallamos entonces en el hecho de que aquello que es implícito en los mitos se vuelve totalmente explícito en los relatos de persecución:

«Con frecuencia el inicio de los mitos se reduce a un solo rasgo. El día y la noche aparecen confundidos. El cielo y la tierra se comunican: los dioses circulan entre los hombres y los hombres entre los dioses. Entre el dios, el hombre y la bestia no existe una clara distinción. El sol y la luna son hermanos gemelos; se pelean constantemente y es imposible diferenciarlos. El sol está demasiado próximo a la tierra; la sequía y el calor hacen insoportable la existencia. A primera vista no existe nada en estos principios de los mitos que pueda referirse a algo real. Está claro, sin embargo, que se trata de la indiferenciación: las grandes crisis sociales que favorecen las persecuciones colectivas se viven como una experiencia de indiferenciación (...) La indiferenciación “primordial”, el caos “original” tienen a menudo un carácter fuertemente conflictivo. Los indiferenciados no cesan de luchar para diferenciarse entre sí. Este tema está especialmente desarrollado en los textos posvédicos de la India brahmánica. Todo comienza siempre por una batalla interminable, imprevisible de los demonios, que se parecen tanto que ya no es posible distinguirlos. En suma, siempre es la mala reciprocidad demasiado rápida y visible lo que uniformiza los comportamientos en las grandes crisis sociales susceptibles de desencadenar las persecuciones colectivas. Lo indiferenciado no es más que la traducción parcialmente mítica de tal estado de cosas. Hay que asociar a ello el tema de los gemelos o hermanos enemigos que ilustra de manera especialmente eficaz la indiferenciación conflictiva; tal es, sin duda, la razón que convierte este tema en todo el universo en uno de los puntos de partida mitológicos más clásicos».²¹²

Así como los mitos en su integridad encubren los rastros de la crisis y del acontecimiento victimario, podemos afirmar junto con Girard que *toda la cultura está gobernada por ese deseo de borrar las huellas*.²¹³ El relato mítico es a todas luces inverosímil, de la misma manera que las acusaciones estereotipadas lanzadas sobre los judíos en las narraciones medievales de persecución. La inverosimilitud de estas notas caracterísitcas y constitutivas que encontramos en ambos tipos de relatos hacen dudar siempre al historiador sobre la realidad de los eventos narrados. Sin embargo, se pasa por alto aquí un elemento muy importante. En todo proceso colectivo de linchamiento, los perseguidores siempre amplifican, exacerban y aumentan los cargos criminales que hacen recaer sobre sus víctimas

²¹² René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 44-45.

²¹³ Cf. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 150.

para justificar su proceder asesino.²¹⁴ Esta condición, en el fondo, es la responsable de generar dicha distorsión inverosímil en el informe narrativo que se ofrece siempre desde la perspectiva de los perseguidores, empero, como sostiene Girard: *entre mayor es la inverosimilitud de las acusaciones dirigidas contra la víctima, mayor es la verosimilitud sobre la realidad de la violencia colectiva: mayor es nuestra certeza de que se trata verdaderamente de una persecución real.* En breve, al caer en la cuenta del funcionamiento de esta lógica, constatamos que entre más fantasioso es el relato acusatorio, más podemos convencernos que la inmolación victimaria tuvo de hecho lugar. Lo que la hipótesis mimética propone, por ende, es extender a la mitología aquello que en los textos de persecución resulta sencillamente evidente. Los datos que podemos obtener sobre la persecución en los mitos, como dijimos, no llegan a nosotros de forma directa, sino bajo el velo y el disfraz que sobre ellos coloca la sacralización de las víctimas. Según Girard, no puede rastrearse la existencia de estos textos de persecución fuera de la herencia de la literatura occidental: *no podemos poner ni un solo ejemplo de texto de persecución que no pertenezca a nuestro universo cultural o a los universos de donde provenimos directamente, el griego y el judío.*²¹⁵ A esto resulta por demás acertada y pertinente la intervención de uno de los interlocutores de Girard, Guy Lefort, en *Cosas ocultas detrás de la fundación del mundo*:

«Las sociedades que tienen textos de persecución no tienen mitos propiamente dichos; las sociedades que tienen mitos no tienen textos de persecución. En las sociedades primitivas está ausente la noción misma de persecución; la noción de violencia lleva siempre la aureola de lo sagrado. Todo lo que entre nosotros, más pronto o más tarde, se revela como persecución no llega hasta nosotros más que bajo la forma indescifrable de los textos religiosos».²¹⁶

En este sentido, la sociedad que produce textos de persecución es una sociedad que ya se encuentra en la senda de la secularización; pertenecen al escenario de un mundo que ya ha comenzado a desacralizarse. La ausencia de víctimas divinizadas en estos textos, a diferencia

²¹⁴ En el conocido episodio del linchamiento en 1968 de cinco estudiantes en la población ultra-tradicionalista de San Miguel Canoa en el estado de Puebla (México), el sacerdote del lugar instigó y agitó a la muchedumbre por la noche (después de que los chicos a causa de la lluvia y la oscuridad tuvieron que quedarse a dormir en esta locación, pues ellos sólo iban de excursión al volcán de la Malinche), afirmando que habían llegado con sus ideas y sus banderas comunistas a “despojarlos de su religión” a “prohibirles el culto”. Nótese aquí, de manera clara, dicha amplificación exacerbada y mistificada de las acusaciones que los linchadores hacen siempre recaer sobre las víctimas para justificar la masacre colectiva.

²¹⁵ Ibid. p. 152.

²¹⁶ Ídem.

de los mitos, testimonia el detrimento histórico de la eficacia cíclica de la violencia para reconciliar a los hombres frente a la emergencia de los escándalos y los conflictos internos. Los relatos de persecución expresan mejor que todo aquello que encontramos en la mitología lo que propiamente podemos denominar la “experiencia de la crisis”. La disminución de la capacidad de los chivos expiatorios para volverse víctimas sagradas y reconciliadoras constituye el ejemplo más claro, en estos términos, de la relación que existe entre secularización y Apocalipsis.

3.4 ¿Cómo situar y ubicar la visión girardiana sobre la secularización en el contexto de un muy extenso y amplio debate?: la secularización, ¿transferencia o ruptura?:

Lo que impacta de manera natural sobre todo aquél que pretenda escribir algo de relevancia en torno a la cuestión de la secularización, además por supuesto del inevitable y necesario abordaje multidisciplinario que demanda el asunto,²¹⁷ se encuentra en principio en la dificultad de situar el análisis que en un momento dado decidamos elaborar (cualquiera que este sea) dentro de un amplísimo campo de investigación y literatura que directa o indirectamente se encuentra relacionado con el tema. Así pues, nuestro interés ahora es someter a discusión la particular perspectiva girardiana sobre la secularización en el contexto de un largo y extenso debate que alrededor de este problema se ha venido desarrollando teóricamente desde hace ya mucho tiempo. Podríamos decir que las discusiones relativas a la secularización, en general, han caminado por dos senderos metodológicos claramente distintos. El primero es el que podríamos simple y llanamente denominar, por un lado, el «debate sociológico». Aquí el interés de los investigadores se ha centrado en describir y explicar el proceso histórico de la secularización a partir de los datos e indicadores medibles que nos ofrecen cosas como el aumento o la disminución de la adhesión religiosa, el número de asistentes que participan en los ritos dentro de templos e iglesias, la cantidad de afiliados que tiene una u otra determinada denominación religiosa. El énfasis estadístico de este tipo de análisis partía en principio de la siguiente hipótesis: el efecto de la modernización tiene

²¹⁷ Dado que, como sabemos ya, podemos dar cuenta de este fenómeno desde una muy variada y amplia gama de registros que pueden al mismo tiempo transitar por lo histórico, lo sociológico, lo político, lo filosófico, lo jurídico, lo teológico, lo estético y lo económico.

un impacto negativo en la vitalidad, la estabilidad y el significado social de lo religioso en nuestro mundo. Desde ahí, las teorías sociológicas de la secularización pretendían ofrecer una descripción objetiva sobre los cambios en el rol que la religión ha venido jugando en el contexto de las sociedades modernas, llevándola en teoría de la progresiva disminución de su influencia hasta su eventual desaparición.²¹⁸ Sin embargo, en los últimos treinta años, tal como afirma Herbert De Vriese,²¹⁹ este debate sociológico se ha transformado paradigmáticamente, al grado de llegar a negar radicalmente dicha hipótesis inicial. Ahora los sociólogos, a partir de la evidencia registrada en tiempos recientes, intentan mostrar y dar cuenta del fuerte resurgimiento de lo religioso: un proceso de “re-sacralización del mundo” que se hace cada vez más visible y palpable en la creciente presencia que adquiere la religión en los asuntos de la esfera y la vida públicas en nuestros días. Esta actual neutralización-destrucción sociológica de la “tesis de la secularización”, su rechazo categórico, se ha dirigido a intentar disolver y desenmascarar, en estos términos, el supuesto antagonismo existente entre Modernidad y religión. Dicha tesis no vendría a tener otro estatus para estos nuevos sociólogos de la religión más que el de una “ilusión”. Según afirma José Casanova, *la mayoría de los investigadores en el campo han abandonado la teoría clásica sobre la secularización con la misma prisa acrítica con la que previamente la abrazaron.*²²⁰ Si el concepto de secularización ha de mantener alguna vigencia en este debate sociológico será ya no para vaticinar la desaparición de las actitudes y las disposiciones religiosas, sino para mostrar cómo es que la religión se ha vuelto, en última instancia, moderna.

Por el otro lado, tenemos aquí lo que podemos muy bien llamar el «debate filosófico» en torno a la cuestión de la secularización. Se trata de una discusión mucho más añeja cuyos orígenes podríamos fácilmente remitir a figuras como Vico y Hegel. En términos metodológicos, a diferencia del abordaje sociológico basado en datos empíricos y en indicadores cuantitativos, el debate filosófico sobre la secularización se desenvuelve en el contexto de una aproximación de orden hermenéutico-cualitativa al tema en cuestión. De

²¹⁸ Bryan Wilson, Peter Berger y Karel Dobbelaere son algunos de los principales exponentes contemporáneos de esta tesis.

²¹⁹ Cf. Herbert De Vriese, “Secularization as a category of historical entitlement”, *Radical secularization?*, New York: Bloomsbury, 2016, p. 38.

²²⁰ Cf. Ídem.

manera notable, a inicios del siglo XX, encontramos en la obra de Max Weber una conjunción de ambos métodos de investigación en torno al problema del “desencantamiento del mundo”. Según De Vriese, la famosa tesis weberiana sobre el origen del capitalismo en la ética protestante involucra en su argumentación comparativos y parámetros sociológico-cuantitativos de investigación, mientras que, por otra parte, sus estudios sobre lo que el mismo Weber denomina “el proceso de racionalización” en nuestra civilización parten de un anclaje filosófico-hermenéutico que posibilita sostener y defender a la postre su idea sobre la irreligiosidad de las burocracias. A diferencia del cambio de paradigma ocurrido en el actual debate sociológico, la polémica inherente al debate filosófico se ha mantenido en una suerte de constante temática, pues el fondo del asunto nos remite aquí fundamentalmente al problema de la relación entre «cristianismo» y «secularización», en breve: a la cuestión de cómo, en este campo de investigación filosófico-hermenéutico, la tesis de la secularización refiere necesariamente al interés de representar y narrar el modo como el nacimiento de la modernidad tiene lugar gracias a la influencia, a la inscripción y al desarrollo del espíritu cristiano en la historia de Occidente. En este sentido, podemos ver con claridad que la problematización girardiana sobre la secularización se sitúa naturalmente en la dimensión teórica de este segundo debate. Debemos por ende ahora exponer y contextualizar algunas de las líneas generales de esta discusión histórico-filosófica (relativa a la relación entre las ideas de «Modernidad» y «desacralización del mundo») en vistas a polemizar y a ubicar propiamente la posición de Girard en este respecto. Para esto debemos de inicio indicar la relación que existe entre las viejas representaciones filosóficas sobre la historia y la secularización, en palabras de Jean-Claude Monod:

«La filosofía de la historia se encuentra con la secularización como problema histórico, como objeto, pero igualmente como preocupación hermenéutica en lo referido a su propia proveniencia, en la medida que se la concibió y se puso en entredicho en cuanto “historia sagrada” secularizada».²²¹

Uno de los primeros y más notables desarrollos intelectuales en torno al vínculo filosófico-histórico entre cristianismo y secularización lo encontramos, sin lugar a dudas, en

²²¹ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 255.

la obra de Hegel. El concepto hegeliano de *Verweltlichung* (“mundanización”) encierra la clave de lectura fundamental con la que el filósofo alemán elabora su interpretación sobre el sentido de la historia. El problema aquí, sin más, es el siguiente: *¿cómo describir la auténtica dominación del Espíritu sobre el mundo?, ¿cómo debe pues el Espíritu hacerse mundo?* Hegel deposita en el Espíritu (en principio abstracto, divino y separado) una exigencia de encarnación en la Historia, a saber: la historia como el lugar privilegiado de su concreción revelada en el tiempo. Nos topamos entonces con un movimiento progresivo de realización histórica, con una auténtica “dialéctica de la secularización”, que a la manera de un tríptico nos lleva, en un primer estadio, de la inaugural separación entre lo divino y lo mundano (la cual Hegel remite a la historia y al espíritu religioso del judaísmo) a un segundo momento de negación formal de dicha separación mediante la erección de un poder espiritual-temporal insostenible (la Iglesia Medieval) para concluir y resolver en un tercer episodio de reconciliación entre el espíritu y el mundo (el cual, según Hegel, es finalmente producto, en la historia de nuestra civilización, de la Reforma protestante). Así logramos constatar que en la visión hegeliana de este proceso (que va de lo abstracto-espiritual a lo concreto-histórico) contrastan claramente la dominación meramente *exterior* que el Espíritu ejerce sobre el mundo en la fase del cristianismo medieval y la interiorización-realización de dicha verdad cristiana en lo que él denomina el “espíritu subjetivo” (el espíritu libre e individual) que se impone en nuestro mundo a través de Lutero y la Reforma:

«El mundo cristiano medieval aparece [en Hegel] como figura de la dominación *externa* del Espíritu, que despliega en todos los planos un principio de exterioridad y autoridad de lo espiritual frente a una naturalidad descarriada y rebelde. Sin embargo, la afirmación cristiana del principio espiritual y su soberanía, en este caso, no es más que una afirmación *formal*: la Iglesia deviene una potencia mundana sin igual (...) “En un principio (escribe Hegel) cuando aparece el cristianismo, se dice: ‘mi reino no es de este mundo’, mas la idea debe realizarse en la efectividad” (...) No basta con dominar para producir un mundo. Al no poder infundirse en las costumbres vigentes mediante la interiorización de su verdad, el cristianismo medieval se redujo a combatir el salvajismo de las costumbres bárbaras por medios también bárbaros (...) Así pues, la Iglesia labora por la abolición *exterior* de los pecados, imponiendo ayunos, expiaciones y flagelaciones... Pero esta abolición exterior deja campo libre al pecado que ella redime periódicamente, por lo cual la existencia de la Iglesia medieval y su corrupción no son sino una y la misma cosa. Esta corrupción [según Hegel] prepara su superación, cuando de su denuncia nazca la Reforma. En efecto, las condiciones de exterioridad de la fe en los poderes y los ritos de la Iglesia Católica corrupta constituyen la palanca que permite a Lutero hacer surgir de manera radical la exigencia de una *interiorización* de la fe y una subjetivación del contenido del cristianismo: el Espíritu debe reconciliarse consigo mismo en el espíritu subjetivo y en el mundo objetivo de las costumbres, de la vida del pueblo. La

exigencia hegeliana de secularización es vehiculada, sin duda, por el protestantismo, y no reviste entonces el sentido de una hostilidad a la religión, sino de una voluntad de reconciliación del espíritu con las condiciones mundanas de la existencia. La Reforma, para Hegel, constituye la salida de la escisión».²²²

Es entonces que, en términos hegelianos, la auténtica “dominación” del Espíritu sobre el mundo debe manifestarse a manera de una *reconciliación*. En dicha reconciliación se concreta pues la superación-realización (*Aufhebung*) de la separación originaria entre lo divino y el mundo. Se trata de una espiritualización de lo profano, de una suerte de santificación del mundo, que a la vez impugna la subordinación tradicional del Estado a la Iglesia en vistas a defender la legitimidad del proceso de secularización como un paso que nos conduce de las antiguas formas de la autoridad religiosa a las formas de reconocimiento social modernas. La oposición agustiniana entre la inmanencia de la Ciudad del hombre y la trascendencia de la Ciudad de Dios se convierte así, gracias al movimiento dialéctico que da lugar a la realización del sentido del devenir, en una suerte de trama intrahistórica que nos lleva finalmente de un punto al otro. Para Hegel la libertad subjetiva, el espíritu libre, constituye el principio mismo de la Modernidad, cuya emergencia histórica no podría nunca darse efectivamente sin la referencia al principio de universalidad depositado en el cristianismo. A diferencia de los judíos, los cristianos no son un pueblo particular ni tampoco un conglomerado de pueblos que buscan emanciparse de sus opresores; ellos profesan, por el contrario, una religión universal. El sentido de la historia en tanto universal corresponde, en la visión hegeliana, a través de un largo y doloroso trabajo de *formación (Bildung)*, al paulatino progreso de la conciencia de la libertad. En pocas palabras, la *Verweltlichung* no viene a ser otra cosa que la realización del proceso de interiorización del Espíritu que deviene en la concreción efectiva de la libertad subjetiva. Como explica Jean-Claude Monod, es por esto que Hegel opta por oponer la “externalidad de lo clerical” (catolicismo) con la “interioridad de lo auténticamente espiritual” (protestantismo):

«Hegel invierte de forma expresa esta relación [entre el Estado y la Iglesia] fundándose en una disociación entre lo espiritual y lo clerical, entre lo *geistig* y lo *geistlich*: la Iglesia no tiene el monopolio de lo espiritual, el Estado no es un poder meramente secular. De modo que, por un lado, la Iglesia Católica combatida por Lutero “aun cuando fuese un poder clerical (*geistlich*), ya no es un poder espiritual (*geistig*)”, y, por el otro, el Estado en cuanto “gobierno

²²² Ibid. p. 70-75.

mundano” no es ciertamente algo clerical (*das geistliche*), sino que “es, justamente por eso, una realidad espiritual (*das geistige*)”. El diferendo político entre Hegel y aquellos de sus contemporáneos que son partidarios de la Restauración traduce, pues, visiones antagónicas sobre la secularización: mientras que algunos, con Schlegel y Haller, buscan en el catolicismo el único basamento posible del orden y la estabilidad social, sacrificando el principio de libertad subjetiva afirmado en abstracto por la Reforma y la Revolución, Hegel intenta pensar la conciliación entre orden y libertad, o la realización concreta de estos principios abstractos. En tanto que el romanticismo político y las ideas de Restauración son formas de “contra-secularización”, la filosofía hegeliana se muestra, en cambio, como una defensa de la secularización: hay una reivindicación de la herencia cristiana, pero fundamentalmente en cuanto “debe penetrar de manera inmanente en las instituciones de este mundo”, en el “siglo”, sin aspirar ya a una dominación formal de dicho mundo. En consecuencia, el lugar propio de la *institución de lo universal*, lo universal articulado y encarnado en un “cuerpo”, ya no es la Iglesia, sino el Estado, universal diferenciado en un pueblo que expresa a través de él tanto su unidad singular como su igualdad formal con los otros pueblos, su pertenencia común a la humanidad política. Esto significa también que Hegel desplaza hacia el Estado una forma de sacralización de la institución reservada tradicionalmente a la Iglesia». ²²³

El sucedáneo marxista, el cual reconoce e incorpora la dialéctica hegeliana como la lógica del movimiento material de la historia, condenará la representación abstracta y formal que Hegel concibe en la relación-reconciliación entre pensamiento (Espíritu) y mundo como una suerte de atavismo teológico ubicado aún en el seno de su filosofía: como una *Verweltlichung* insuficiente. Para Marx, no se trata de “hacer bajar el cielo a la tierra”, sino de inversamente elevar al primer plano las actividades económico-productivas del hombre y los lazos sociales que a partir de ellas se generan. Encontramos aquí la necesidad radical de emancipar por completo a la filosofía de la teología, esto es: reivindicar su autonomía, escapando fundamentalmente de todo tipo de “filosofías abstractas” que pretendan incrustar *desde afuera* su verdad en el mundo (puesto que aquello que la filosofía debe de hacer, por el contrario, es extraer de la misma realidad del mundo su verdad). La dialéctica, el sentido del movimiento del progreso histórico, en sus términos, debe renunciar a dichas abstracciones y encontrar su fundamento exclusivamente material y mundano. Así, más que hablar entonces, tal como lo hace Hegel en su *Fenomenología*, del tránsito de la “conciencia sensible” al “saber absoluto” (a través de la *Bildung*), deberíamos mejor describir el proceso de transformaciones económicas que nos llevan en la historia de la *enajenación* a la emancipación comunista del trabajo humano: a la reapropiación del objeto alienado de la autoconciencia a causa de la forma capitalista del trabajo asalariado:

²²³ Ibid, p. 79-81.

«Dado que Hegel concibió la negación de la negación (según la relación positiva que reside en ella como la verdadera; como el único acto verdadero y acto de confirmación de todo ser) encontró sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia, que todavía no es historia *real* del hombre como sujeto presupuesto (...) Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos. Concibe el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; sólo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo [la alienación]. El trabajo es devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente espiritual (...) El “yo” es sólo el hombre concebido de forma abstracta y producido mediante la abstracción. El hombre está centrado en el Sí; su ojo, su oído, etc., están centrados en el Sí; cada una de sus capacidades esenciales tiene en él la propiedad de estar centrada en el Sí (...) El Sí abstraído para sí y fijado es el hombre como egoísta abstracto, el egoísmo en su pura abstracción, elevado al pensamiento (...) Toda reapropiación de la esencia objetiva alienada se manifiesta, en consecuencia, como una encarnación de la autoconciencia; el hombre que se adueña de su esencia es sólo la autoconciencia que se adueña de la esencia objetiva. El retorno del objeto al Sí es, por eso, la reapropiación del objeto».²²⁴

La defensa de una secularización radical, en la visión de Marx, ofrece de este modo las condiciones de posibilidad para una reapropiación y un re-agenciamiento universales de las circunstancias productivo-materiales-objetivas del hombre vedadas históricamente a causa de la alienación estructural de la fuerza de trabajo que define propiamente el devenir de la lucha de clases. Regresamos de esta manera al significado jurídico-económico del concepto de «secularización». Las acciones de expropiación de los bienes y las tierras de la Iglesia en favor de la burguesía no son aquí más que una fase a la que deberá sucederle la expoliación de dichos bienes por parte del proletariado. Desde el *enclosure of common lands* de la Inglaterra de los Tudor hasta las “actas de secularización” napoleónicas, lo único que vemos aquí manifestarse en la historia, en estos términos, es el despliegue progresivo de un escenario moderno que abre para el porvenir la expectativa revolucionaria de transferencia de los medios de producción (en posesión de los capitalistas privados) a las manos de la clase trabajadora. Se trata, en breve de un proceso de inversión histórica, de un recorrido que nos conduce finalmente a la “expropiación proletaria de los expropiadores burgueses”. Atendamos nuevamente a las palabras de Monod:

«La propiedad eclesiástica había sido una pieza central en el “orden tradicional de la propiedad territorial” feudal, su “muralla sagrada”, y el asalto contra ella constituyó un momento decisivo en la conquista burguesa de un nuevo modo de propiedad y de producción.

²²⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue, 2004, p. 188/193-195.

Este es el sentido con que se menciona en el capítulo XXVII de *El capital* la expoliación de los bienes de la Iglesia Católica en la Inglaterra del siglo XVI: el reparto del suelo entre el mayor número posible de vasallos es interrumpido por la violenta expropiación de pequeños campesinos en beneficio de especuladores y grandes propietarios. El “saqueo de los bienes eclesiásticos” es paralelo a una “apropiación fraudulenta del dominio público”, cuyos mecanismos Marx enumera para que se tenga presente que tales expolios y desvíos fueron “la base del poder patrimonial de la oligarquía inglesa actual”. Desde este punto de vista, el protestantismo, que legitima teológicamente esta transferencia de propiedad, es descrito por Marx como “una religión esencialmente burguesa”, adaptada a intereses materiales que se traducen de la manera más directa en la secularización de las tierras. Está próximo, sin embargo, un cambio radical, y a juicio de Marx la secularización opera como un modelo (o contramodelo) *proyectivo*, como un acto de economía política que prepara otros actos *de sentido inverso* para cuando llegue la hora de su aplicación por el proletariado al conjunto de los bienes “expoliados” (al pueblo) durante el proceso de acumulación del capital y de centralización de los medios de producción». ²²⁵

A pesar de esta pugna marxista en favor de una *mundanización absoluta* de la filosofía y de nuestra interpretación sobre la realidad social del ser humano (único camino, en estos términos, para producir una verdadera transformación estructural sobre el orden asimétrico, opresivo y explotador que domina la esfera económico-política capitalista del mundo humano), pareciera que Marx, al igual que Hegel y todos los filósofos de la historia, no consigue desembarazarse todavía de los fuertes resabios teológicos que anidan en su visión sobre el sentido último de la historia, es decir: sobre la realización final del discurrir del tiempo histórico. El marxismo, sin embargo y por el contrario, cree verdaderamente ofrecer y encontrar las condiciones teórico-dialéctico-predictivas para fundar lo que podríamos denominar al fin la *ciencia de la historia*. Empero, en el fondo, más que ser “científica”, esta forma de visualizar la totalidad de la historia (como señala Karl Löwith) posee una naturaleza esencialmente *teológica*. Las filosofías sustantivas de la historia, como tiene a bien llamarlas Arthur Danto, ²²⁶ típicamente comparten muchas características estructurales con las lecturas teológicas sobre el Fin de los Tiempos y la parusía (al estilo de lo que podemos encontrar depositado en figuras como San Agustín o Joaquín de Fiore). La historia transcurre entonces como si respondiera a algún tipo de plan divino (el cual en última instancia seríamos nosotros capaces de vislumbrar, para estos pensadores medievales, a través de la Revelación y las Escrituras). En el caso de Marx y Engels, nos recuerda Danto, muy a pesar de tratarse de

²²⁵ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 104-105.

²²⁶ Cfr. Arthur Danto, “Filosofía sustantiva y analítica de la historia”, *Narración y conocimiento*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.

ateos materialistas confesos, nos encontramos sin embargo con una representación de la historia que no puede dejar de ofrecérsenos a través de dichos anteojos teológicos, pues terminan por colocarse en una posición desde donde se creen ellos capaces de reconocer una suerte de proyecto último a realizarse dentro del recorrido del tiempo histórico (negando a la vez al ser trascendente y divino al que pudiera remitirse la creación de dicho plan de realización del devenir). Visto de este modo, con respecto al marxismo y su defensa de una secularización radical, todo esto contrasta contradictoria e irónicamente con su interpretación mística sobre el sentido de la historia. La lucha de clases, en tanto motor del movimiento histórico, habrá de arribar aquí a su consumación en la *dictadura del proletariado*: la reapropiación final de los medios de producción por parte de la clase trabajadora. En este sentido, el fin de la lucha de clases marcará el punto terminal de las dinámicas de explotación que han definido desde siempre el curso de la historia del hombre. El carácter aparentemente predictivo de esta forma de interpretación histórica, se opone fuertemente a la labor de los historiadores, cuyo abordaje comprensivo del pasado no guarda relación alguna con estos “esotéricos vaticinios sobre el futuro” (típicamente formulados por los filósofos de la historia). Así, la filosofía sustantiva de la historia, según Danto, parece no poder prescindir de un fuerte misticismo que inexorablemente se desprende de su afán por indicar y profetizar el punto consumatorio del decurso histórico. Y es que éste es precisamente el lugar donde se hace manifiesto el problema de dichas teorizaciones sobre la dirección del progreso de la historia, tal como lo explica Löwith, pues las filosofías de la historia parecen irremediablemente buscar *una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio por el cual los sucesos históricos y las sucesiones históricas se unifican y se dirigen a un significado último*.²²⁷

De este modo, parafraseando la célebre sentencia de Karl Löwith, **todas las ideas modernas sobre el “progreso” no son otra cosa que escatología secularizada**. Asimismo, lo único que lleva a cabo la filosofía marxista de la historia, en su percepción, es traducir al lenguaje secularizado de la economía-política las expectativas mesiánicas de salvación judeocristianas. Mientras las miradas convencionales sobre este asunto tienden a contraponer sin más “Modernidad” y “religión” (marcando la primera una ruptura categórica respecto de

²²⁷ Cfr. Karl Löwith, *Meaning in history*, Chicago: Chicago Press, 1949, p. 1.

nuestras convicciones religiosas tradicionales), Löwith rastrea una suerte de continuidad entre ambos polos, afirmando que la fe moderna en el progreso no responde más que a una **transferencia** de los valores y las esperanzas cristiano-medievales de redención a la esfera proyectiva e inmanente de la historia: el progreso viene a ser aquí el sustituto secular de la Providencia divina. La posición löwithiana apunta a describir cómo estos dos niveles, a saber, el de la historia sagrada (*Heilgeschichte*) y el de la historia mundana (*Weltgeschichte*), en el desarrollo espiritual-histórico de Occidente, han venido paso a paso a converger en algo por demás híbrido y extraño: han terminado por *depositar lo que antes era el lugar trascendente de la fe en la dimensión de la historia misma*, dando lugar a la preocupación moderna que ya no se dirige al advenimiento del “mundo futuro”, sino al devenir en tanto “futuro del mundo”. Es así, que tanto en la visión de Löwith como en la de Carl Schmitt, el concepto de secularización se habrá de comprender siempre aquí como una dinámica histórica de *transferencia y desplazamiento* de los contenidos religioso-trascendentes cristianos al plano de la inmanencia. Las filosofías sustantivas de la historia son, en este sentido, un ejemplo y un síntoma elocuentes de dicho proceso de transferencia y, para Löwith, en cuanto a la naturaleza de la problemática que plantean, todas ellas terminan siendo deudoras de las especulaciones teológico-históricas del monje franciscano del siglo XII Joaquín de Fiore. Se trata, sin lugar a dudas, de la primera figura intelectual en Occidente en abordar la cuestión de cómo la escatología se encarna dentro de la historia (dándole así entrada a todo aquello que deviene a la postre como el ímpetu moderno hacia la creencia en el progreso). La escatología puede ser definida como la disciplina teológica preocupada por la salvación de los seres humanos en el final de los Tiempos y por el subsecuente establecimiento del Reino de Dios. En la ortodoxia cristiana, dicho final del siglo se interpreta y se relaciona la mayor parte de las veces con el acabamiento o el cierre de la historia del mundo. La escatología cristiana rompe de esta manera con las representaciones antiguas, mitológicas y cíclicas sobre el tiempo. La dimensión temporal ya no es experimentada a la manera de un eterno retorno de los mismos ciclos, sino como una evolución lineal que nos lleva del punto alfa al punto omega. Joaquín de Fiore distingue tres reinos o dispensaciones en el desarrollo de la historia humana, a saber: la Edad del Padre, la Edad del Hijo y la Edad del Espíritu Santo, siendo ésta última fase donde finalmente encontramos la consumación de los Tiempos en un reino futuro de fraternidad humana que antecede a la segunda venida de Cristo. En palabras de Löwith:

«Joachim's eschatological scheme consists neither in a simple millennium nor in the mere expectation of the end of the World but in a twofold *eschaton*: an ultimate historical phase of the history of salvation, preceding the transcendent *eschaton* of the new aeon, ushered in by the second coming of Christ». ²²⁸

No debemos olvidar que el diagnóstico löwithiano en torno al origen y a la esencia de la filosofía de la historia se erige como la condición necesaria que le permite posteriormente y desde ahí elaborar una crítica furibunda a los ideales y a las expectativas de progreso inherentes al espíritu de la Modernidad. La esperanza secular de salvación depositada en el progreso moderno no es, en sus términos, más que el engendro ilegítimo de una tradición religiosa cristiana que anteriormente colocaba dichos anhelos salvíficos fuera de la esfera del mundo. En los términos teológico-cristianos tradicionales, el Reino de Dios se proyecta hacia una dimensión supra-histórica que no pertenece realmente a este mundo caído por el pecado del hombre: “mi reino no es de este mundo”.²²⁹ Es por ello que, en este respecto, sospechando críticamente sobre la legitimidad de dichas transferencias filosófico-históricas modernas, Löwith enfatiza que, originalmente, el *eschatón* cristiano en sí mismo no puede ser concebido como una revolución en la historia política o como un fin de los tiempos inmanente. Por el contrario, refiere a una realidad puramente trascendente cuya realización espiritual se encuentra siempre ubicada en el nivel individual del creyente. Sin embargo, no se trata nunca para Löwith de reivindicar conservadoramente la interpretación escatológico-religiosa originaria del cristianismo medieval en oposición a la Modernidad, sino por el contrario de desterrar cualquier tipo de imagen escatológico-histórica (ya sea mundana o transmundana) de nuestra impresión de la realidad. Reducir el cosmos a la totalidad de la historia no es para él más que un tropo filosófico-antropocéntrico inválido que no puede ofrecer nunca asidero ni garantía alguna para los hombres. Encomendarse a la Historia desacralizada para pretender asegurarse a partir de ahí la promesa de un porvenir equivale para Löwith a intentar *asirse de las olas en medio de un naufragio*. Dicho naufragio no corresponde a otra cosa sino al fracaso de todas estas transferencias escatológico-históricas occidentales derivadas del cristianismo.

²²⁸ Ibid. p. 151.

²²⁹ Jn 18,36.

«The problem of history as a whole is unanswerable within its own perspective. Historical processes as such do not bear at least evidence of a comprehensive and ultimate meaning. History as such has no outcome. There never has been and never will be an immanent solution of the problem of history, for man's historical experience is one of steady failure. Christianity, too, as a historical *world* religion, is a complete failure. The world is still as it was in the time of Alaric; only our means of destruction and oppression (as well as reconstruction) are considerably improved and are adorned with hypocrisy».²³⁰

Por otra parte, las ideas escatológicas de Joaquín de Fiore han sido consideradas heréticas desde la perspectiva de la tradición ortodoxa católica. Las razones son variadas, sin embargo, desde este ángulo, el problema de su interpretación “pneumato-céntrica” (a diferencia de una visión “cristo-céntrica” sobre el final de los Tiempos) parece dar lugar a la idea de un *progreso histórico-temporal de la Revelación* que contrasta con la perspectiva tradicional (la cual siempre ha optado por defender la inmutabilidad definitiva de los elementos revelados en la Encarnación y en la tradición de los Apóstoles... En breve: la Revelación no evoluciona). ¿Cómo es que la génesis histórico-intelectual de nuestras expectativas de progreso puede estar vinculada a su vez con la inconsciente readopción moderna de ciertas posturas herético-cristianas? Sale a relucir aquí, sin duda, la figura de Eric Voegelin y su convicción intelectual sobre el parentesco íntimo que guardan el espíritu del gnosticismo y la Modernidad. Tal como apuntamos en el capítulo segundo de este ensayo, el gnosticismo aparece como una vía de solución al profundo problema teológico relacionado con la existencia del mal en el mundo, a saber: el de cómo puede ser que un mundo creado por Dios (en apariencia bueno en sí mismo en tanto hecho por Él) requiera a la vez ser salvado y redimido posteriormente. La respuesta gnóstica a este dilema parte de la disociación entre el dios creador y el Dios redentor, siendo descrito el primero como un demiurgo satánico (responsable a fin de cuentas de la impostura inherente al mundo material-inmanente). Se trata pues de una herejía dualística cristiana que rechaza la bondad del mundo inmanente y que coloca la posibilidad de salvación de este mal esencial a la Creación en la apertura hacia la conciencia mística de un Dios redentor, remoto y distante. La dirección escatológica del gnosticismo, caracterizada por la hostil y eventualmente subversiva actitud hacia el mundo creado y sus autoridades, consiste en evadir a toda costa la servidumbre a este “falso y

²³⁰ Ibid. p. 191.

sospechoso dios creador”, el cual, en estos términos, representa el imperio del mal encarnado en la materialidad y en la corporeidad de todo lo que existe. ¿Cómo es que se relaciona pues el espíritu del gnosticismo con la Modernidad? Atendamos ahora a las palabras de Eric Voegelin:

«Of the profusion of gnostic experiences and symbolic expressions, one feature may be singled out as the central element in this varied and extensive creation of meaning: the experience of the world as an alien place into which man has strayed and from which he must find his way back home to the other world of his origin. “Who has cast me into the suffering of this world?” asks the “Great Life” of the gnostic texts, which is also the “first, alien Life from the worlds of light.” It is an alien in this world and this world is alien to it. “This world was not made according to the desire of the Life.” “Not by the will of the Great Life art thou come hither.” Therefore the question, “Who conveyed me into the evil darkness?” and the entreaty, “Deliver us from the darkness of this world into which we are flung.” The world is no longer the well-ordered, the cosmos, in which Hellenic man felt at home; nor is it the Judaeo-Christian world that God created and found good. Gnostic man no longer wishes to perceive in admiration the intrinsic order of the cosmos. For him the world has become a prison from which he wants to escape (...) In the quoted texts the reader will have recognized Hegel’s alienated spirit and Heidegger’s flungness (*Geworfenheit*) of human existence. This similarity in symbolic expression results from a homogeneity in experience of the world. And the homogeneity goes beyond the experience of the world to the image of man and salvation with which both the modern and the ancient gnostics respond to the condition of “flungness” in the alien world. If man is to be delivered from the world, the possibility of deliverance must first be established in the order of being. In the ontology of ancient gnosticism this is accomplished through faith in the “alien,” “hidden” God who comes to man’s aid, sends him his messengers, and shows him the way out of the prison of the evil God of this world (be he Zeus or Yahweh or one of the other ancient father gods). In modern gnosticism it is accomplished through the assumption of an absolute spirit which in the dialectical unfolding of consciousness proceeds from alienation to consciousness of itself; or through the assumption of a dialectical-material process of nature which in its course leads from the alienation resulting from private property and belief in God to the freedom of a fully human existence; or through the assumption of a will of nature which transforms man into superman». ²³¹

Voegelin comparte con Karl Löwith la idea de que no es posible reconocer en la escatología cristiana la existencia de una teología política (en claro contraste con la visión de Carl Schmitt en este respecto). La razón que ofrecen se centra en el hecho de que, en su opinión, la expectativa de salvación cristiana, en términos ortodoxos, está referida exclusivamente (como apenas dijimos arriba) a una dimensión trascendente de redención individual-

²³¹ Eric Voegelin, *Science, politics and Gnosticism*, Washington: Regnery Publishing, 1997, p. 7-8 (el subrayado es mío).

espiritual que no tiene realmente nada que ver con la historia mundana. Voegelin, empero, lleva más allá el argumento de Löwith al sostener que históricamente la sociedad cristiana medieval fue la primera en llevar a cabo una clara distinción entre el poder político y el poder espiritual, entre la potestad imperial y la Iglesia. Así, en su opinión, mientras los poderes seculares representan los aspectos políticos y transitorios de esta sociedad, la Iglesia representa la comunidad cristiana en su sentido eterno y espiritual, en breve: la Iglesia se erige como la representante de la inmutable verdad espiritual de la Revelación y, en este sentido, su legitimidad institucional se fundamenta en la capacidad que tiene ella para oponerse al orden temporal-político desde la posición *apolítica* donde la coloca, en estos términos, su misión escatológica. Desde este punto de vista es posible entender por qué tanto Löwith como Voegelin tienen una visión negativa sobre la legitimidad de este proceso de “transferencia de los valores cristianos al mundo” que en última instancia define lo que ambos propiamente entienden aquí por secularización, a saber: la idea moderna de progreso (en tanto “mesianismo secularizado”) inscribe sospechosa, peligrosa e ilegítimamente los principios y los elementos salvíficos cristianos trascendentes en una dimensión de realización histórico-política: ¿cuáles son entonces aquí los peligros y las consecuencias de dicha transferencia?:

«While adopting Löwith’s theory almost literally, Voegelin also extends the latter’s position in two different ways. First, Voegelin not only recognizes the structure of eschatology in the eighteenth and nineteenth century philosophy of history but even more so in the twentieth-century totalitarian politics. In this regard, fascism, communism and Nazism appear as fundamentalist excrescences of the modern eschatological ideal of progress and the modern faith in the immanent possibility of a perfect society. Second, Voegelin is also more explicit about the historical causes of secularization (...) Unlike Löwith, Voegelin does not explore the different modern examples of secularization in detail. Rather, he seeks to find out how and why this illegitimate immanentization of eschatology could have taken place in modernity».²³²

Es así que Voegelin, una vez establecida la relación entre progreso y totalitarismo, atribuye sin más la causa del fenómeno histórico de la secularización, de dicha transferencia de los principios religiosos cristianos al mundo, a la reemergencia del espíritu del gnosticismo

²³² Willem Styfells, “The eternal return of Gnosticism? Secularization and the problem of evil”, *Radical Secularization?*, New York: Bloomsbury, 2016, p. 23.

(combatido siempre por la teología católica medieval) en la esencia y en la definición mismas del pensamiento moderno.²³³ Como sabemos ya, el problema del mal es la fuerza que dirige toda especulación escatológica. Lógicamente, toda expectativa de salvación presupone una experiencia del mal, pues la esperanza de ser redimidos en un futuro mejor no tendría ningún sentido si no se reconoce la inferioridad en la que se encuentra, frente a dicho porvenir redentor, el mundo presente. Una *ontología del mal radical* no pertenece en modo alguno a las visiones cristianas ortodoxas sobre los seres creados, pues todas las cosas participan de Dios, empero, dicha ontología se encuentra totalmente conectada con el gnosticismo y con su visión sobre la corrupción originaria del mundo y su materialidad. Según Voegelin, ambas posturas, la gnóstica y la cristiana respectivamente, ofrecen, por ende, dos perspectivas claramente diferentes sobre el significado de la salvación. La primera no responsabiliza propiamente al ser humano por sus fracasos y sus caídas, sino al mal que es inherente al mundo corrupto en el cual nos encontramos arrojados, dentro del cual estamos alienados. Los gnósticos antiguos, al igual que los modernos adoradores del progreso, *persiguen* una destrucción escatológica de la inmanencia como una suerte de revolución cosmológica que transforme finalmente el mal esencial de este mundo en bien. El cristianismo, por su parte, no apela tradicionalmente a una transformación del orden de las cosas creadas a través de los esfuerzos humanos, sino a una escatología trascendente que *espera*, en la escena dada, inexorable e irremediable de este mundo caído a causa de la libertad del hombre, el perdón de Dios por nuestros pecados. En este sentido, la gnosis se cimienta en una *búsqueda-persecución* de salvación, mientras que el cristianismo se basa, por el contrario, en una *esperanza*:

«The distinction between “pursuit” and “hope” on the part of the Gnostic and the Christian understanding of salvation is crucial for the understanding of modern eschatology. It shows that the difference between modern and Christian salvation is not merely conceptual, but that their respective functioning is radically different as well. Unlike Christian grace, modern and ancient Gnostic salvation is considered to be within the reach of our human capacities. The redemptive knowledge of Gnosis is not just something man hopes for, it something he pursues. Paradigmatically, knowledge is what we attain ourselves; it is not something we just passively receive (...) By adopting the Gnostic conception of salvation, the modern human being controls its own salvation, and subsequently posits it within the scope of immanence. In other words, eschatology is secularized in Gnostic modernity. Voegelin shows that the secular overcoming of evil has to be projected to the immanent future: “From this follows the belief that the order of being will have to be changed in a historical process. From a wretched

²³³ Voegelin nombra incluso a la modernidad como “la Edad Gnóstica”.

world a good one must evolve historically”. Immanent salvation is first of all historical salvation (...) The modern philosophers believe “that a change in the order of being lies in the realm of human action, that this salvational act is possible through man’s own effort” (...) Voegelin shows that the modern faith in an immanent and controllable salvation has directly caused the rise of totalitarian politics in the twentieth century. In view of certain immanent salvation, these totalitarian regimes have legitimized the most vicious political actions: mass-murder and genocide. Paradoxically, the fundamentalist faith in immanent salvation from evil has caused the most evil events ever to appear in human history: “The nature of a thing cannot be changed; whoever tries to alter his nature destroys the thing. Man cannot transform himself into superman; the attempt to create a superman is the attempt to murder man. Historically, the murder of god is not followed by the superman, but the murder of man: the deicide of the Gnostic theoreticians is followed by the homicide of the revolutionary practitioners”». ²³⁴

En pocas palabras, la redención proyectada hacia la historia (condición implícita en el ideal del progreso) conlleva en principio la convicción de que el ser humano puede hacerse cargo de su propia salvación por sus propios medios, de que sus afanes de revolución y de transformación del orden maligno e injusto de este mundo pueden consumarse finalmente en la escena del porvenir histórico. En este sentido, dicho voluntarismo moderno, el cual rehabilita en términos intramundanos el espíritu del gnosticismo, contrasta con el significado tradicional de la esperanza cristiana, en la medida que esta última ha quedado desprovista de su referencia al más allá. Si reflexionamos un poco en torno a cómo la idea de una consumación histórico-inmanente del devenir de los tiempos constituye (en el supuesto arribo final de una suerte de “estado utópico de bienestar” o de “sociedad perfecta”) una peligrosa imagen sobre la realidad, la cual no hace otra cosa que allanar el camino hacia la emergencia del totalitarismo en la contemporaneidad, sólo habría que echar un vistazo al hecho de que el construir grandes narrativas políticas sobre la “meta de la historia” (a la manera del comunismo o del nazismo) constantemente nos incita a pensar que el ser humano puede o debe ser, en un momento dado, un *medio a sacrificarse*, incluso hasta el extremo del genocidio, para alcanzar dicho estado de plenitud político-social, dicho proyecto de redención histórico-colectivo. Así, podemos percatarnos cómo tanto para Löwith como para Voegelin la ilegitimidad de la secularización queda completamente de manifiesto en la erección de las expectativas salvífico-progresistas de las modernas filosofías de la historia. En este respecto, ya sea que valoremos filosófico-históricamente la secularización desde la

²³⁴ Ibid. p. 24-26.

mirada del “progreso” (como lo hacen Hegel y Marx) o desde la mirada conservadora de la “decadencia” (como lo hace alguien como Spengler), la misma pregunta por el sentido de la historia universal pareciera conducirnos inexorablemente en dirección a la misma “trampa totalitaria”. El mismo Girard no dudaría en mostrar y señalar los por demás amenazantes peligros que encierran dichos desplazamientos sustitutorios, dichas transferencias de la redención religiosa al plano secular-mundano presentes en nuestras ideologías y utopías políticas contemporáneas:

«Nuestra época ha vivido ya, o se apresta a vivir, el desmoronamiento de los tres esfuerzos [seculares] más poderosos para remplazar lo religioso: el de la Alemania nazi, es el fracaso del neopaganismo, del que los auténticos pensadores son Nietzsche y Heidegger. El del comunismo, es el fracaso del marxismo. Un tercer desmoronamiento nos amenaza, y espero que lo sepamos evitar: el de las democracias capitalistas, que sería el fracaso del cientificismo, de todos los esfuerzos acometidos para reducir los problemas del hombre a una falsa objetividad, a una especie de higiene mental y física, al estilo del liberalismo salvaje, de los psicoanálisis, etc. Mientras el marxismo estaba fundado en una esperanza, sobre una desviación del amor cristiano, el nazismo, es abiertamente anticristiano. Pienso que se le puede presentir a partir de Nietzsche, que dice claramente que en el universo cristiano ya no se pueden usar sacrificios, según él indispensables (...) La verdadera “grandeza del nacional-socialismo” (expresión efectivamente empleada por Martin Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*) ha consistido, me parece en combatir abiertamente el proyecto de una sociedad sin chivos expiatorios ni víctimas sacrificiales, es decir, el proyecto cristiano y moderno que Nietzsche ha sido paradójicamente el primero en descubrir. El nacional-socialismo se esfuerza en hacer este proyecto nulo y sin valor. Se retorna deliberadamente al sistema de chivos expiatorios, lo cual es más culpable a la fuerza que el inconsciente arcaico». El neopaganismo no puede conducir más que a esto. Se requiere rehabilitar el mito tomando a los judíos como víctimas, y se quiere incluso rehabilitar el mito primitivo, volver a entrar en el bosque germánico (...) [Por su parte, el marxismo] es un cristianismo desviado, en la medida en que la utopía, por fuerza, se frustra. Entonces para perpetuarla, para no reconocer su fracaso, se necesitan víctimas... ¡para explicar el hecho de que siempre hay víctimas! Como que los obreros son pobres y permanecen pobres, por culpa de los burgueses, de los imperialistas».²³⁵

Ahora bien, ¿cómo es que desde la perspectiva girardiana sobre la secularización podemos no caer en dicha trampa totalitaria si es que en realidad se trata aquí (como afirmamos nosotros es el caso de nuestro autor) de una rehabilitación a través de la teoría mimética de la pregunta por el sentido de la historia? Es absolutamente cierto, como hemos ya indicado, que la visión girardiana sobre la historia se aproxima a los problemas y a los

²³⁵ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 15-16.

planteamientos clásicos de la filosofía de la historia. Sin embargo, resulta indispensable establecer algunas diferencias categóricas en torno a la imagen que Girard nos ofrece en este respecto. Afirmar que la historia tiene un sentido apocalíptico y que dicho despliegue del discurrir histórico hacia el Apocalipsis está íntimamente vinculado con la secularización se encuentra, en el caso de Girard, más allá de las representaciones que se decantan ideológicamente ya sea por el “progreso” o por la “decadencia” en las meta-narrativas que frecuentemente producen las filosofías sustantivas de la historia. ¿En qué sentido, pues, las trasciende? Si apelamos, para describir esto, a una analogía “armónico-musical”, diremos que mientras los filósofos clásicos de la historia siempre buscan *resolver la tensión de la historia* en la ideación de algún estado utópico de consumación de los tiempos (la “realización del Espíritu absoluto”, la “paz perpetua”, la “dictadura del proletariado”), en el caso de Girard, la condición paradójica del Apocalipsis, donde “progreso” y “decadencia” se retroalimentan recíprocamente y se muestran en última instancia como las dos caras de un idéntico proceso de descomposición histórico-simbólico de la cultura, no nos conduce a ningún escenario salvífico de consumación de los tiempos, ni tampoco nos condena a un inexorable cataclismo del mundo humano, sino a una situación de tensión y polarización creciente que no encuentra resolución posible dentro de la misma inercia inmanente del devenir. Si bien la amenaza de la autodestrucción del mundo está siempre ahí presente (y ahora más que nunca, según Girard, en la circunstancia generalizada de mediación interna que exponencia los estragos del mimetismo en la actualidad de nuestro mundo), nuestro autor apela aquí a la célebre frase de Hölderlin en su poema *Patmos* para definir su postura frente a la inminencia del Apocalipsis:

«Los “signos de los tiempos” son tales que el futuro se descifra en el corazón del presente: el profeta, tal como el estratega, tienen por obligación saber leer los indicios de lo por venir. Pero la violencia es un adversario terrible, en tanto que ella triunfará siempre. Desear la guerra, actitud típica del defensor según Clausewitz, contra aquel que quiere la paz (es decir, la mentira y la dominación) puede también volverse una actitud espiritual. ¿Acaso el propio Cristo no invita a ser más astutos que la serpiente? Por ende, más que nunca estamos en guerra en el momento en que la guerra ya no existe. Tenemos que combatir una violencia a la que ya nada constriñe o domina. ¿Pero qué sucede si lo esencial no era triunfar? ¿No valía más que la victoria la batalla misma? El primado de la victoria es el triunfo de los débiles. En cambio, el primado de la batalla preludia la única conversión que vale. Ésa es la actitud heroica que hemos intentado redefinir. Por sí sola puede hacer de nexo entre la violencia y la reconciliación o, en términos más precisos, volver tangibles la posibilidad de un fin del mundo y de una reconciliación entre los hombres. No se podrá salir de esa ambivalencia. Más

que nunca tengo la convicción de que la historia tiene un sentido; que dicho sentido es temible; pero que **“en los sitios del peligro, crece también aquello que salva”**».²³⁶

La secularización abre pues la tensión paralela, en la visión de Girard, entre la posibilidad del fin del mundo y la posibilidad de reconciliación entre los hombres. Se trata de una ambivalencia que no puede ser de ningún modo resuelta a través de nuestros afanes y esfuerzos voluntaristas. Es así que en nuestro autor no encontramos de entrada un posicionamiento prescriptivo, esto es, un juicio de valor o una toma de partido parcial frente a la realidad de la secularización, pues se trata, antes que nada, de describir las condiciones que nos han conducido histórico-culturalmente por este sendero paradójico: donde el efecto de la conciencia religiosa judeocristiana de las víctimas en la historia de nuestra civilización, la paulatina destrucción de las distinciones y las jerarquías sagradas entre los hombres, nos vuelven, para bien y para mal, más semejantes los unos a los otros. De este modo, la secularización, la creciente disminución de la efectividad de nuestros recursos sacrificiales diferenciadores, nos lleva, en el límite de los tiempos, a un desenfrenado escenario de *indiferenciación simbólica* (pues se trata de la irreductible circunstancia simétrica que nos remite, por un lado, a la catastrófica y omniabarcante indiferenciación producida por la rivalidad, la competencia y la violencia mimética, a la vez que nos encamina, por el otro lado, hacia la esperanzadora indiferenciación producida por el amor y la empatía hacia el prójimo... En ambos casos no se reconocen más grados ni distinciones entre los seres humanos; nos encontramos habitando esta condición moderna donde han desaparecido, por lo menos de *iure*, las asimetrías restrictivas). En palabras de Girard, es verdad que el cristianismo no inventó la compasión en la historia de la humanidad, pero por lo menos puede con toda seguridad afirmarse que es el factor responsable de su *universalización*. Si bien, este diagnóstico girardiano no niega como tal la idea löwithiana de que la secularización pueda responder a una suerte de dinámica histórico-cultural de *transferencia* de los principios, las creencias y los valores religioso-cristianos al escenario del mundo y la inmanencia, la concepción que Girard tiene sobre este asunto tiene un punto de partida diferente, a saber: más que tratar aquí la Modernidad como el resultado de dicho proceso de “transferencia” o

²³⁶ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 19-20 (las negritas son mías).

“desplazamiento”, la secularización constituye más bien un proceso de *descomposición* y de *erosión* histórica de las contenciones simbólico-sacrificiales que han mantenido siempre a raya a la violencia interna y la reciprocidad mimética para permitir la supervivencia de los colectivos y las sociedades humanas. Se vuelve entonces posible reivindicar legítimamente la pregunta por el sentido de la historia, en la medida que desaparece entonces en Girard la expectativa mesiánico-intramundana típica de los planteamientos filosófico-sustantivos sobre la historia. El Mesías, la Cruz de Jesucristo, tiene sin duda para Girard un significado teológico-histórico-antropológico. Constituye la bisagra de la historia humana, pero lo es en la medida que se erige como el acontecimiento que cimbra los cimientos fundadores y conservadores de la cultura al denunciar la relación oculta entre la violencia y lo sagrado basada en la lógica del chivo expiatorio. La auténtica trascendencia que representa Jesucristo, la cual abre nuestra percepción religiosa hacia lo santo y no hacia lo sagrado, la cual destruye la erección de todos los ídolos y las falsas trascendencias, se inscribe decisivamente en el plano de la inmanencia para generar una nueva dirección en el desarrollo de la historia humana. Sin embargo, dicha dirección no augura la salvación utópica del mundo a través de los esfuerzos del mundo mismo, puesto que Cristo, en términos girardianos, no es sólo agente de redención, sino a la vez de disrupción en la trama del devenir histórico: *no vine a traer paz a la tierra sino la espada.*²³⁷ Esto significa que la verdad evangélica que revela la inocencia de las víctimas expiatorias nos deja desprovistos de la paz que garantizaban los sacrificios desde los orígenes de la cultura. Podemos comprender entonces, a partir de este escenario apocalíptico al que nos arroja el temblor de la Cruz, por qué la Biblia profetiza y deja reconocer la necesidad del retorno glorioso de Cristo justo después de su Ascensión: *Varones galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando fijamente al cielo? Este mismo Jesús, que ha sido quitado de entre vosotros para ser elevado al cielo, así vendrá, de la misma manera que le habéis contemplado irse al cielo.*²³⁸ De este modo, la manifestación de Cristo no debe entenderse, en términos ortodoxos, como un producto del devenir, sino como la esperanza de un *advenimiento* que proviene desde fuera del tiempo histórico inmanente. ¿Cómo es pues que podemos reconocer el paulatino despliegue de la revelación de las víctimas cristiana en la historia de Occidente? Quizás el síntoma que mejor expresa este

²³⁷ Cf. Mt 10,34.

²³⁸ Hch 1, 11.

tránsito desacralizador lo encontramos en las transformaciones históricas que han tenido lugar sobre el símbolo mismo de la Cruz. Atendamos ahora a las palabras de Tom Holland en relación a la relevancia de San Anselmo en dicha transición:

«Only centuries after the death of Jesus (by which time, astonishingly, even Caesars had been brought to acknowledge him as Christ) did his execution at last start to emerge as an acceptable theme by artists. By AD 400 the cross was ceasing to be viewed as something shameful. Banned as a punishment decades earlier by Constantine, the first Christian emperor, crucifixion had come to serve the Roman people as an emblem of *triumph* over sin and death. An artist, carving the scene out of ivory, might represent Jesus in the skimpy loincloth of an athlete, no less muscled than any of ancient gods (...) Where Roman power endured, the Cross provided assurance to an embattled people that victory will ultimately be theirs. In Christ's agonies had been the index of his defeat of evil. This was why, triumphant even on the implement of his torture, he was never shown as suffering pain. His expression was one of serenity. It proclaimed him the Lord of the Universe. So it was, in an empire that (although today we call Byzantine) never ceased to insist that it was Roman, a corpse came to serve as an icon of majesty. Byzantium, though, was not the only Christian realm. In Latin-speaking West, a millennium and more after the birth of Christ, *a fresh revolution was brewing*. Increasingly, there were Christians who, rather than keeping the brute horror of crucifixion from their gaze, yearned instead to fix their eyes fully upon it. "Why, O my soul, did you fail to be there, to be stabbed by a sword of bitter grief, that you could not endure the piercing of your Saviour's side by a spear? Why could you not bear to see the nails violate the hands and feet of your Creator". This prayer, written some time around AD 1070, was not just to the God that reigned in glory on high, but to the condemned criminal he had been when he suffered his humiliating death. It's author, a brilliant scholar from northern Italy by the name of Anselm, was a man of noble birth: a correspondent of countesses, an associate of kings. Such it was to be a prince of the Church (...) Nevertheless, even as he laboured to sway the destiny of Christendom, he could not help but find in his own eminence a cause of dread. So upset was he when appointed to lead the English Church that he promptly suffered a spectacular nosebleed. "The very name of private property was to him a thing of horror" (...) No matter how high the affairs of the world rose, he never forgot that it was lowliness, and nakedness, and persecution, that his Saviour had redeemed him. In his prayer to the crucified Christ, copied as it was and read across the whole Latin West, Anselm articulated a new and momentous understanding of the Christian God: one in which emphasis was laid not upon his triumph, but upon his suffering humanity. With this lament, suddenly, shockingly, we are in the presence of a rupture. The Jesus portrayed by medieval artists, twisted, bloody, dying was a victim of crucifixion such as his original executioners would have recognized; no longer serene and victorious, but racked by agony, just as any tortured slave would have been. The response to the spectacle, however, was far removed from the mingled revulsion and disdain that has typified that of the ancients to crucifixion. Men and women, when they looked upon an image of their Lord fixed on the cross (...) did not feel contempt, but rather compassion, and pity, and fear (...) Something fundamental had indeed changed. 'Patience in tribulation, offering the other cheek, praying for one's enemies, loving those who hate us': such were the Christian virtues as defined by Anselm (...) This awareness, enshrined as it was in the very heart of medieval Christianity, could not help but lodge in its consciousness a visceral and momentous suspicion: that God was closer to the weak than to the mighty, to

the poor than to the rich. Any beggar, any criminal, might be Christ. 'So the last will be first, and the first last'».²³⁹

De este modo, el cambio que experimenta la imagen misma del crucifijo (del Cristo bizantino majestuoso, impenetrable y sereno al Cristo de la Baja Edad Media vejado y quebrantado por el suplicio de la Cruz) delata de manera por demás clara a la vez, tal como describe Holland, la amplificación y la evolución en el tiempo de la conciencia cristiana en favor de los desheredados, de los mansos y de los débiles. Pero no sólo eso: la aparición del crucifijo sufriente en la iconografía cristiana medieval es al mismo tiempo un síntoma del proceso progresivo de desacralización que experimenta Occidente a partir de las antes ya mencionadas transformaciones económico-materiales profundas ocurridas en este episodio de la historia de nuestra civilización, a saber: del tránsito que va del siglo X al XI y que posibilita la emergencia de una Europa materialmente plena y en expansión (a diferencia del periodo de contracción civilizatoria anterior experimentado en la Alta Edad Media). Tomemos en consideración ahora la percepción histórica que Marcel Gauchet tiene al respecto:

«La revolución material que se confirma a principios del siglo XI es resueltamente una revolución espiritual. Lo humano y lo divino están en Cristo, al mismo tiempo, juntos y separados (...) A partir del momento en que este mundo aparece como una esfera *consistente en sí misma*, Dios es concebido como desconocido respecto de esta esfera y la figura de Cristo conoce inmediatamente una metamorfosis espectacular. Con la aparición del Cristo sufriente toda esta historia podría ser escrita a partir de las transformaciones de su imagen. El Cristo de la iconografía cristiana del periodo precedente es el Cristo de la majestad de la Iglesia triunfante y reinante. El crucifijo, esa imagen típica de Occidente, es una creación de los siglos X y XI. El Cristo enviado de Dios es quien sufrió en la cruz, quien testimonia la reapertura del sentido de la Encarnación. La dialéctica entre la institución de la Iglesia y la nueva sociedad que está emergiendo será la fuente del dinamismo occidental. La tesis que tiendo a sostener es que esta mutación social que no es directamente espiritual, es, sin embargo, en su esencia, religiosa (...) En el seno de este mundo vuelto hacia su plenitud, el individuo se perfila como un actor del mundo, como una persona encargada de una tarea. A cada ser le toca en suerte no sólo procurar su propia salvación, sino cumplir una misión en este mundo que cuenta en el destino conjunto. El significado ulterior del trabajo tiene aquí su raíz. Insisto en que el fenómeno no es religioso de manera directa, pero el cristianismo era esa religión que, por la naturaleza de su mensaje y la figura simbólica de Cristo, abría la

²³⁹ Tom Holland, *Dominion*, p. 7-9.

posibilidad de encarnarse, de recibir una traducción en las articulaciones de la estancia terrestre y en las perspectivas de la acción que yacían en su seno».²⁴⁰

Para Gauchet, la relación entre lo divino y lo mundano puede llevarnos a tomar partido (en lo que a la toma de partidos religiosos se refiere) por cualquiera de los siguientes dos extremos opuestos: ya sea por la afirmación-aceptación de este mundo o por la completa renuncia del mismo. Según Marcel Gauchet el primer caso corresponde a la postura religiosa del Islam mientras el segundo nos remite a la posición del Budismo. La tensión inherente al efecto de la Revelación cristiana en la historia, en cambio, a través del dogma teológico de la Encarnación, excluye ambos extremos, en la medida que encontramos en dicho principio dogmático una solución ambivalente. Por un lado, el hijo de Dios se hizo hombre, lo cual nos hace percibir la condición ontológicamente completa de este mundo, sin embargo, por el otro lado, Jesucristo vino a salvar este mundo de la Caída a causa del pecado del hombre, lo cual nos hace caer en la cuenta de que nuestro mundo no responde por entero a la voluntad divina. La combinación de ambas sentencias, a saber, la que afirma la completud ontológica del mundo, por una parte, y la que reconoce, por la otra, que este mundo no es la expresión íntegra de la voluntad de Dios, nos arroja sin más, al igual que la misteriosa unión de las dos naturalezas (la humana y la divina) en la figura de Cristo, dentro de una circunstancia de *ambigüedad axiomatizada*. A través de la tensión y la inestabilidad que constituye la inserción de la Encarnación en nuestra percepción de la realidad, el despliegue cultural-religioso de Occidente, en este sentido, ofrece a todo esto una solución particularmente distinta: no se trata simplemente de aceptar el mundo tal y como es ni tampoco de huir de él dándole místicamente la espalda, sino de **invertir** en este mundo para hacerlo mejor, a la manera de un deber religioso, en el nombre de Dios... En otras palabras, invertir en el aquí y el ahora en el nombre del más allá. Esto explica, según Gauchet, el sendero de progreso por el que ha caminado el Occidente cristiano desde la Baja Edad Media hasta nuestros días. Sin embargo, dicha inversión en el mundo, con el efecto progresivo de la secularización, ha adquirido en la escena moderna una justificación por sí misma, desprovista de la necesidad de apelar a cualquier referencia o fundamento trascendente. ¿Cómo hacer ahora para explicar

²⁴⁰ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 107-109.

en nuestros términos esta inestabilidad propia del desarrollo de Occidente, la cual se ha traducido en una expansión y en un crecimiento civilizatorios sin precedentes en la historia de la humanidad? Se trata pues en el fondo de una irreconciliable tensión teológico-política en lo que refiere al significado del sacrificio de Cristo que es inherente a la lógica y al dinamismo de nuestro devenir civilizatorio. La Cristología depositada en la ruta intelectual de René Girard puede complementariamente ayudarnos ahora a comprender, sin duda, el sentido de dicha tensión histórico-apocalíptica.

Si nos remitimos a la teología tradicional y ortodoxa, al pensamiento de los Padres de la Iglesia, por ejemplo, el sacrificio de Cristo fue siempre entendido como el único medio divino capaz de restaurar el orden caído y perdido de la Creación de Dios a causa del pecado original, esto es: el pecado de Adán. Es entonces que cuando nos preguntamos por el significado redentor del “segundo Adán”, por su papel en la historia de la salvación, la respuesta nos remite sin más a algo que podríamos sencillamente denominar una **Cristología del Orden**. Esta interpretación tradicional resuena con aquellas palabras de San Pablo en su *carta a los Hebreos*, las cuales Girard encontraba fuertemente problemáticas desde la perspectiva de su obra *Cosas ocultas detrás de la fundación del mundo*:

«Porque si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de la becerra santifican con su aspersion a los contaminados en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará vuestra conciencia de obras muertas, para que rindáis culto al Dios viviente!». ²⁴¹

Podemos hallar aquí, a partir de estas palabras de San Pablo, una dinámica de continuidad entre los sacrificios arcaicos y el sacrificio de Cristo, contando el segundo como el último sacrificio cruento y expiatorio de la historia de la religión. La Creación y junto con ella la naturaleza humana, en tanto queridas por la voluntad Dios, son buenas en sí mismas. El mal en nuestro mundo queda remitido así al pecado del hombre, el cual emerge como consecuencia de su libre albedrío, y nunca a una suerte de corrupción cosmológica (tal como vimos lo entendieron los gnósticos). Es por esto que la teología ortodoxa siempre encontró una identidad filosófica entre los conceptos de «ser» y «bien», concibiendo de este modo al

²⁴¹ Hb 9, 13-14.

mal no como una realidad ontológica, sino, en último término, como la ausencia del bien. El sacrificio de Cristo redime al mundo en tanto único medio de restauración del orden perdido. La sangre de Jesucristo en la Cruz, de este modo, no es otra cosa que el precio a pagar como rescate en razón de las transgresiones de la humanidad contra Dios... La sangre de Cristo, del cordero inocente de Dios, es, pues, el **medio expiatorio** que carga, limpia y purifica el pecado del mundo. Encontramos de esta manera aquí el vínculo existente entre una teología de la Encarnación y una teología de la Satisfacción. El pasaje bíblico de Isaías sobre el Siervo sufriente de Yahveh da cuenta, sin duda, de esta relación:

«Fue despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento, y como uno ante el cual se oculta el rostro, le despreciamos y no le estimamos. Mas nuestros sufrimientos él los ha llevado, nuestros dolores él los cargó sobre sí, mientras nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Fue traspasado por causa de nuestros pecados, molido por nuestras iniquidades; el castigo, precio de nuestra paz, cayó sobre él y por sus verdugones se nos curó. Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno a nuestros caminos nos volvíamos, mientras Yahveh hizo que le alcanzara la culpa de todos nosotros. Fue maltratado, mas él se dobló y no abre su boca; como cordero llevado al matadero y cual oveja ante sus esquiladores enmudecida, y no abre su boca. De opresión y de juicio fue tomado, y a sus contemporáneos, ¿quién tendrá en cuenta? Pues fue cortado de la tierra de los vivientes, por el crimen de mi pueblo fue herido de muerte. Y se le asigna sepultura con los impíos y con los corruptos su tumba, aunque él no hubiera cometido injusticia ni engaño hubiera en su boca. *Mas Yahveh plugo destrozarle con padecimiento.* Cuando él ponga su vida como *medio expiatorio*, verá descendencia, prolongará sus días y el designio de Yahveh por él prosperará. Gracias a la fatiga de su alma verá luz y se saciará; por medio de su conocimiento, mi Siervo, el Justo, justificará a muchos y sus iniquidades cargará sobre sí».²⁴²

Ahora bien, cuando pensamos en Girard lo que hallamos aquí es algo bastante diferente, a saber: una **Cristología del Desorden**. Como hemos dicho, en la visión girardiana, la Cruz redime en la medida que devela la mentira inherente al orden sacrificial que reclama víctimas inocentes para fundarse y conservarse. El orden es producto del sacrificio, del mecanismo victimario, de la cruel y siniestra relación que existe entre la violencia y lo sagrado. La producción de chivos expiatorios no responde a otra cosa más que a la sed victimaria y violenta del colectivo de perseguidores que necesitan desesperadamente exorcizar y desplazar las culpas que llevan ciegamente en sí mismos sobre las espaldas de víctimas sustitutorias, las cuales habrán de devolverle con su inmolación la paz perturbada por la crisis

²⁴² Is 53, 3-11 (las cursivas son mías).

mimética a la comunidad en conflicto. La impostura mitológica consiste en la sacralización de dichas víctimas, donde únicamente es la transfiguración de esta violencia colectiva la responsable de su divinización, de la producción de ídolos y falsas trascendencias, y, en última instancia, de la expiación de los males que con su muerte canalizan en beneficio de los linchadores. La verdad evangélica, en cambio, la revelación de la verdadera y única trascendencia, denuncia el fundamento satánico del orden cultural, haciendo temblar sus cimientos e invirtiendo la perspectiva arcaica justificada por los perseguidores en favor del sacrificio para colocarse así finalmente y por el contrario del lado de la persona y de la mirada de la víctima asesinada a manos de la multitud. La Cruz encarna de este modo un *principio de desorden* con respecto a aquello que en última instancia ofrece fundamento y continuidad a la cultura y al orden simbólico. Girard encuentra y describe de este modo una clara discontinuidad entre el sacrificio arcaico y el “sacrificio” de Cristo. ¿Por qué utilizamos aquí las comillas? Porque en la visión girardiana (en los términos de *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*) el mensaje que es revelado por los Evangelios no puede ser escrutado más que a través de una *lectura anti-sacrificial* de los mismos. **¿En qué sentido es entonces la muerte de Cristo un sacrificio?** Para Girard sólo puede serlo en un sentido que podemos definir como *moral*, en la medida que se trata, no de un sacrificio del otro para salvarme a mí mismo, sino de la entrega de uno mismo para salvar a los otros, en otras palabras: más que un sacrificio o un auto-sacrificio, propiamente nos las vemos, como diría el teólogo de la liberación Franz Hinkelammert, con *un don de sí*:

«Juzgo fundamental distinguir claramente entre auto-sacrificio y don de sí. Se trata de una claridad conceptual necesaria, más allá de cualquier cuestión meramente verbal o terminológica. El auto-sacrificio no es un don de sí. El auto-sacrificio es aceptar ser sacrificado. En este sentido, significa completar, complementar, tomar perfecto el sacrificio. Estar de acuerdo en ser sacrificado. O, lo que es lo mismo, estar de acuerdo con el sacrificador. Ejemplos de esto: Sócrates, quien aunque sabía que el juicio contra él era inaceptable, acepta el veredicto, toma el veneno y se suicida; Ifigenia, quien dice: “¡padre, sacrícame!”; hay un ejemplo igual en la Biblia: el de la hija de Jefé, quien también pide a su padre que cumpla su promesa y la sacrifique (Je 11, 36). Esta es también la idea medieval del sacrificio de Jesús: éste se auto-sacrifica para que se cumpla la decisión del Padre. Esto no es ningún don de sí. El don de sí tiene otro polo de definición. Una razón para entregar la vida, que contenga un elemento de superación y disolución del propio sacrificio. Tiene que haber ese elemento de disolución del sacrificio. El auto-sacrificio, que no cuestiona el

sacrificio, no contribuye a disolverlo. Lo hace más radicalmente sacrificio, lo hace incuestionable. Es un punto clave, una distinción fundamental».²⁴³

Ahora bien, la muerte de Cristo no es, en este sentido, un sacrificio (como siempre ocurre con los sacrificios arcaicos) en razón de que no se trata más de una expiación para satisfacer, destrozando el cuerpo de una víctima inocente y sustitutoria, la ira de Dios a causa de las transgresiones humanas. Para Girard esta *lectura sacrificial* de la Cruz preserva aún fuertes resabios mitológicos (como sucede en alguna medida con la lectura anteriormente citada de Isaías). **La expiación es siempre una ilusión colectiva:** la aparente redención de los males que sirve para beneficiar y estabilizar el conflicto interno provocado en realidad por los perseguidores culpables. El sacrificio de Cristo, más que ser expiatorio, es la denuncia de la mentira expiatoria presente en todos los sacrificios. Para decirlo en una frase de Girard: *cuando sabemos que alguien es un chivo expiatorio deja ya de funcionar como chivo expiatorio.*²⁴⁴ Precisamente la muerte de Cristo es el acto radical que finalmente revela la impostura expiatoria, por ende, su sacrificio no puede ser definido propiamente como expiatorio, sino que constituye la toma de conciencia universal que desmantela la lógica victimaria detrás de la expiación sacrificial. Encontramos entonces implicada en la Cristología de Girard, en cambio, siguiendo a la tesis de Robert Daly, una teología de la Encarnación que denuncia en general toda teología de la Satisfacción.²⁴⁵

¿Es posible encontrar algún tipo de conciliación teológica entre la lectura tradicional y la lectura girardiana sobre el significado del sacrificio de Cristo? En mi opinión, todo parece indicar que no. Tal vez podría llegar a decirse que el orden sacrificial-sagrado que Cristo vino a desmantelar, en términos girardianos, nos augura la llegada de un Nuevo Orden redimido del mundo, y tal vez, en ese sentido, podríamos encontrar una suerte de vínculo entre ambas lecturas cristológicas. No deja, sin embargo, de ser un asunto fuertemente problemático. Tomemos tan sólo como ejemplo la siguiente y por demás

²⁴³ Hugo Assmann, *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, San José: DEI, p. 43.

²⁴⁴ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 15.

²⁴⁵ Cfr. Robert J. Daly, *Images of God and the imitation of God: Problems with atonement*, *Theological Studies*, 68, 2007, p. 36-51.

interesante y polémica conclusión de René Girard en torno a la idea de Cristo como fuente última del desorden en la historia del sistema cultural:

«No hay mayor antimaurrasiano que yo (...) Efectivamente, podría verse en la *Violencia y lo sagrado* un elogio a la eficacia del sacrificio, siquiera para preservar el orden social. La gente olvida que propuse ahí un modelo que sólo vale para las sociedades arcaicas (...) para quienes la vuelta al orden era cuestión de vida o muerte. Esa concepción del orden se funda sobre mecanismos ocultos de la violencia mimética, en el origen de todas las instituciones: la vuelta al orden significaba el final de una fiebre que habría podido vencer al grupo (...) Todo rito es en cierta medida un asesinato fundacional, y todo asesinato fundacional es en cierta medida ritual. Hay que pensar el mimetismo como a la vez bueno y malo. En este sentido, una sociedad sin crisis, completamente estabilizada por la ausencia de violencia, no tiene posibilidad de historia. La posición reaccionaria consiste en defender el orden, lo que es absurdo. Allí se hace presente un positivismo inmanente que no tiene en cuenta el carácter imprevisible del acontecimiento (...) La revelación cristiana aceleró una escalada a los extremos, suprimiendo cada vez más los sacrificios. La falta de Occidente habrá sido no haber querido comprender ese advenimiento del cristianismo como madurez liberadora, educación antisacrificial. De hecho, los paganos mal cristianizados se habían comportado desde el principio (desde Carlomagno convirtiendo a los sajones a puro golpe de hacha) como mercenarios de Napoleón. No contar con otra energía más que la de saquear naciones extranjeras: es lo que iniciaron las Cruzadas (...) El cristianismo no habrá sido, por ende, más que una tradición venerable, a la que debemos la perpetuación de un mensaje decisivo para la salvación de la humanidad. El cristianismo es también una corriente histórica que impulsó al papa Juan Pablo II al arrepentimiento, durante su visita a Yad Vashem y al Muro de los Lamentos. Una religión que muy pronto retomó viejos reflejos sacrificiales. En síntesis, que nunca estuvo a la altura de su mensaje, de lo radicalmente nuevo que traía: un conocimiento definitivo de los mecanismos de la fundación violenta, una desmitificación radical de lo sagrado, del *orden* propio de lo sagrado. Cristo nos sumerge en el conocimiento de los mecanismos miméticos. Introduce, por tanto, la guerra, no la paz; el desorden, no el orden, pues cualquier orden es, de alguna manera, sospechoso: siempre disimula aquel sobre cuyas espaldas cayó el peso de haberse reconciliado. Denunciar esa condición de hecho, esos “sepulcros blanqueados”, era causar para siempre el desarreglo del mecanismo sacrificial. La muerte de Cristo *nunca habría sido* un linchamiento fundacional. Y la resistencia que los hombres van a poner al único modelo posible que Él les propone acarreará esa aceleración de la historia cuyas primeras dos víctimas serán ellos».²⁴⁶

Sin embargo, ambas interpretaciones cristológicas contrarias (la tradicional y la girardiana) pueden marchar en paralelo para hacernos percibir complementariamente algo muy importante, a saber: la tensión permanente e irresoluble entre el orden y el desorden depositada en la manifestación-acontecimiento de la Cruz. Dicha tensión, inscrita y proyectada en la historia como una paradoja imposible de resolver, nos hace comprender al

²⁴⁶ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 207-208.

mismo tiempo la irreconciliable fractura, en el contexto de nuestras llamadas “guerras culturales” hodiernas, que podemos sin duda remitir a las consecuencias y a los efectos culturales desestabilizadores y desimbolizadores (además de sus resistencias reaccionarias) que se derivan del proceso de la secularización en el derrotero histórico moderno de nuestra civilización cristiana. Se trata, pues, de una tensión-polarización que podemos definir sin más como **apocalíptica**. Aunado a esto a su vez, la Encarnación, tal como es interpretada por Marcel Gauchet, en lo que respecta a esta ambivalencia entre la aceptación y el rechazo del mundo, se erige en sus términos como principio de *ambigüedad axiomatizada* en el despliegue de la historia occidental. Desde el ángulo ideológico-cultural, la posición reaccionaria tiende a posicionarse más del lado del rechazo del mundo y de la restitución del orden fundador-originario, mientras la posición progresista tiende a abrazar la aceptación y la alianza con el mundo, con el *saeculum*, abriendo de este modo la puerta a la influencia del tiempo, el cambio y la actualidad en lo que respecta a la definición del orden y la realidad. Es en razón de esta tensión que se vuelve tan complicado definir y discernir el significado teológico-político del cristianismo, pues su espíritu puede llegar a abrirse ideológicamente, sin duda, hacia los dos extremos: hacia el polo de la conservación y hacia el polo de la revolución y del progreso dentro del sistema cultural. Sin embargo, la misma denuncia que los Evangelios hacen sobre la violencia colectiva, sobre la violencia de las multitudes, parece trascender y poner en entredicho los términos propios de las manipulaciones políticas siempre al servicio de la presión y de la voluntad de las turbas. El intento sustitutorio fallido de Pilato, al ofrecer a Barrabás en vez de Cristo a las fauces del escándalo colectivo, es un ejemplo elocuente de la naturaleza de dichas manipulaciones (las cuales quedan, por ende, expuestas a la luz del Evangelio). ¿Se manifiesta algún tipo de mensaje político en el Evangelio? Lo único que cabría decir en este respecto es que existe una importante diferencia entre entrar montado arriba de un caballo con una espada y un ejército a *conquistar* la Ciudad Sagrada (como es el caso de Muhammad, profeta del Islam, en el particular episodio donde entra con los musulmanes a tomar La Meca para arrebatarla de manos de los paganos) a intentar *convertirla* montado en un pollino y con un ramo en la mano para luego ser traicionado y crucificado, para luego terminar colocado en el lugar de un reo de muerte por todos aquellos que en un principio acogieron y recibieron al profeta con algarabía en las puertas de Jerusalén. Cristo, inocente a los ojos de los evangelistas, acaba siendo condenado

a la vez por las autoridades judías y romanas. La Cruz parece tomar así postura por una denuncia de la lógica político-sacrificial del comportamiento humano en favor de un Reino que no responde en definitiva a los poderes de este mundo. La pregunta es: ¿existe aquí verdaderamente una teología-política o se trata más bien de la separación radical de ambos términos? Esta pregunta ha generado, sin duda, un fuerte debate académico en la historia reciente. Girard siempre se reconoció a sí mismo como un moderado y jamás como un revolucionario. La razón detrás de esto es consistente: él nunca deja de indicar la paradoja detrás de la relación entre los conceptos de secularización y Apocalipsis, entre la emancipación de lo sagrado y la amenazante y creciente posibilidad de autodestruirnos debido al desbocamiento incontenible de las escaladas miméticas. En este sentido, el diagnóstico se vuelve aquí en principio más importante que la toma de partidos. Tal como lo expresa aquí Scott Cowdell:

«Girard seems torn about how to respond politically. He is a conservative in his pragmatic sense of society's need for law, order, and religiously motivated disciplines, as well as a robust dismissal of romanticism, sentimentality, political correctness, and pacifism. Yet he is a progressive in the hermeneutic suspicion with which he confronts today's several sacred cows: the state, the global market, ideology and militarism. Hence Girard calls himself a moderate, disavowing whichever political or ideological program of human perfectibility. This position may also have something to do with his genuine perplexity on being faced by the apocalyptic future that he predicts. He dismisses the modern myth of progress, expressing as it does Hegel's confidence that the back-and-forth of history will eventually achieve resolution. It's a fragile modernity, an incomplete secularization, and a dark future that Girard offer us. Unless we learn the Gospel's lesson and draw back from the brink».²⁴⁷

²⁴⁷ Scott Cowdell, *René Girard and secular modernity*, Indiana: Notre Dame, 2014, p. 13-14.

CONCLUSIÓN: *El Katékhon y la escalada a los extremos: Clausewitz mejor que Hegel*

En el contexto del mundo contemporáneo asociamos con gran facilidad el fenómeno de la guerra con el desbocamiento irrestricto de la violencia. Es natural que esto ocurra así. Desde las guerras mundiales comenzamos a atestiguar una experiencia nueva: las catástrofes humanas y materiales que se derivan como consecuencia de los estragos que producen los enfrentamientos bélicos en nuestro presente sencillamente no tienen precedente en la historia de la humanidad. Sin embargo, no es sólo el inaudito número y volumen de las muertes (las cuales a partir del siglo XX comenzaron a contarse por millones), tampoco es solamente la infinidad de desastres que dejan su cruel y brutal huella sobre ciudades y poblaciones enteras, sino además de todo esto nos las tenemos actualmente con el riesgo cataclísmico que nos amenaza en razón de la activación competitiva de un conflicto nuclear con capacidad para devastar sin miramientos al planeta entero. En un escenario militar-armamentístico de este tipo no existen ganadores, sólo perdedores. Esta identificación contemporánea entre «guerra» y «violencia» responde pues a una circunstancia novedosa en el devenir humano, pues tiene que ver en el fondo con el tránsito histórico que nos ha llevado a la *destrucción misma de la institución de la guerra*. ¿Qué significa esto? Si apelamos al entendimiento que René Girard tiene sobre esta cuestión, debemos pues señalar que la guerra siempre se ha emparentado con el ritual en la medida que desde sus orígenes se trata de un mecanismo de contención y canalización de la violencia: mediante sus reglas y códigos, mediante sus protocolos, sus jerarquías militares y su disciplinamiento, siempre ha contribuido a producir sentido, a generar equilibrios donde ya no los hay, a activar el valor y la importancia del sacrificio (del “tener que morir por”) y devolver así el orden donde éste se ha perdido por completo debido a la exacerbación masiva e indiferenciada del conflicto y la hostilidad entre los seres humanos. La guerra, por otro lado, se relaciona con el rito en la medida que siempre ha representado un camino de iniciación, experiencia y formación para los hombres: es garante de sentido y distinción; forja el carácter y el espíritu de las personas en el combate. No es gratuito que en las primeras manifestaciones artísticas de las civilizaciones, las cuales podemos denominar «fundacionales», encontremos a la poesía épica destacando por encima de todo lo demás. Desde el poema babilónico de Gilgamesh, hasta la *Ilíada* de Homero y el *Majabhárata*, la exaltación de las virtudes del heroísmo guerrero es siempre referente en la gestación de los valores que dan lugar al nacimiento de una determinada cultura. Sin

embargo, como veíamos anteriormente en este capítulo, la contundente convicción de Walter Benjamin (dado el vertiginoso y reciente progreso de la técnica, es decir, de las aceleradas transformaciones tecnológicas que tienen su origen en la industria de la guerra misma) es que la épica no tiene ya lugar ni posibilidad expresiva alguna en la escena bélica de nuestro mundo contemporáneo. No existe mayor absurdo para nosotros hoy en día que el intentar estetizar la violencia de la guerra. Tal como lo describe en *Experiencia y pobreza* a propósito del término de la Primera Guerra Mundial: *los soldados regresan del frente enmudecidos, sin tener nada que decir, no más ricos en experiencia comunicable sino mucho más pobres.*²⁴⁸ Estos soldados no llevan más sobre sí los grandes relatos de héroes y aventuras, ricos en experiencia transmisible, que encontramos por ejemplo en la lírica de la épica antigua y medieval, sino que cargan por el contrario la catástrofe interior del trauma, la brutalidad plasmada en la marca indeleble del *shock* incrustada en sus mentes y en sus cuerpos a causa de las trincheras. En términos girardianos, la experiencia contemporánea en torno a la guerra queda definida por la incapacidad de la violencia para fundar, crear y conservar sentido: *podemos constatar la creciente infecundidad de la violencia, actualmente incapaz de tejer el más mínimo mito para justificarse y mantenerse oculta.*²⁴⁹ Según Girard, el último conflicto bélico que preservó algo de dicha capacidad mítica para significar la violencia fue la Segunda Guerra Mundial (y esto en razón de la excepcional amenaza que representó tanto para el mundo liberal como para el comunista el enemigo común del nacionalsocialismo). De ahí en adelante, después de la bomba atómica, toda guerra se ha tornado a nuestra mirada tan absurda como lo es la idea de la violencia por la violencia misma: cuestionamos cada vez de una manera más intensa y vehemente la posibilidad misma de recurrir a la violencia como un medio para producir y conservar el orden. La desimbolización de la violencia, la imposibilidad de transfigurarse para producir significado, no responde para Girard, en último término, a otra cosa más que al efecto de la profunda herida que ha dejado la Revelación de la Cruz sobre la historia del mundo y la cultura. La erosión del sacrificio, la paulatina deslegitimación del recurso gracias al cual los seres humanos han logrado sobrevivir en comunidad durante milenios, nos conduce por una senda donde los frenos simbólico-institucionales que en antaño mantenían a raya a la reciprocidad de la mimesis competitiva

²⁴⁸ Cfr. Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, *Obras II.1*, p. 217.

²⁴⁹ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 49.

se han tornado asimismo violencia para nuestros ojos. Lo simbólico (ya lo hemos apuntado) apela, entre otras cosas, a esa precisa dimensión estructural desde la cual somos finalmente capaces de distinguir y discernir los usos legítimos de los usos ilegítimos de la violencia. Si esta diferencia, si este criterio simbólico se diluye o desaparece, como bien indica Girard en la *Violencia y lo sagrado*, entonces las sociedades corren el riesgo de autodestruirse, al igual que toda guerra termina asimismo indiferenciándose y volviéndose una y la misma cosa con la violencia. El devenir histórico del proceso de la secularización nos lleva, por lo tanto, a terminar por reconocer esta identidad entre guerra y violencia en el fin de los Tiempos. Ahora bien, ¿cómo es que la guerra contiene institucional-ritualmente la violencia o, para decirlo mejor en los términos de Girard: cómo es que antes conseguía hacerlo?

Para esto debemos apelar al pensamiento de Karl von Clausewitz y a la aportación que hace a la teoría mimética a la hora que deseamos comprender tanto la definición como las transformaciones históricas en torno a lo que llamamos aquí la institución de la guerra. La guerra es esencialmente, en términos clausewitzianos, un **duelo amplificado**: *cada uno de los luchadores pretende, por medio de la fuerza física, someter al otro al cumplimiento de su voluntad; su fin inmediato es derribarlo e incapacitarlo para ulterior resistencia: la guerra es, por ende, un acto de violencia para imponer nuestra voluntad al adversario.*²⁵⁰ Lo que se encuentra en el alma del duelo es aquello que Clausewitz denomina la «acción recíproca» (*Wechselwirkung*); esto se refiere a la alternancia y a la retroalimentación de las acciones de los adversarios en la escena del combate. La tendencia de dicha acción recíproca en el desarrollo del duelo nos remite a su vez al concepto clausewitziano de «escalada a los extremos». En este sentido, la guerra, en vistas a someter al enemigo al cumplimiento de nuestra voluntad, siempre tenderá, por la pura ley de la reciprocidad, a escalar a los extremos (a menos que elementos y situaciones concretas y reales, como el desgaste y el cansancio entre otras cosas, logren disminuir la capacidad de resistencia de alguno de los adversarios). Sin embargo, para Clausewitz, en su concepto puro y formal, la tendencia de la guerra en sí misma no es otra que la lógica recíproca del escalamiento conflictivo indefinido. Tomemos aquí las palabras de Girard:

²⁵⁰ Cfr. Karl von Clausewitz, *De la guerra*, México: Colofón, 2010, p. 9.

«De ello deriva esa atrapante definición del duelo como una “escalada a los extremos”, que de inmediato me recordó lo que denomino conflicto mimético (...) [Sin embargo], Clausewitz parece contradecir esa primera definición apocalíptica de la guerra (...) De inmediato volvemos a bajar el concepto a la realidad, de la reciprocidad violenta del duelo a la reciprocidad apacible de aquello que Clausewitz denomina la “observación armada” (...) La escalada a los extremos es definida ahora como una “fantasía lógica”, puro concepto que no correpondería con la realidad de la historia. De paso, noté cuánto parece añorarlo Clausewitz. Él separa, entonces, el concepto de su realidad, y esto por motivos teóricos que van a permitir que la “guerra absoluta” subsuma toda variedad de conflictos, desde los más bélicos hasta los más políticos: el concepto de guerra como duelo se torna entonces un “punto de referencia”. Todo lo ambivalente del pensamiento de Clausewitz está allí. Este estratega no afirma que lo real está separado de su concepto, sino que las guerras reales tienden a este punto (...) Podría decirse también que en la época de Clausewitz la “escalada a los extremos” no puede encontrar condiciones para su aplicación; que no se está en el apocalipsis, pero que se tiende cada vez más a ese absoluto bélico; que de cierto modo los hombres no son todavía capaces de hacer coincidir la guerra real con su concepto, ¡pero un día llegarán a hacerlo! (...) [Es por eso que] Clausewitz especifica que la “naturaleza misma” de las fuerzas que están presentes (fuerzas militares, territorio, aliados) y de su empleo “imposibilita que se las ponga en funciones simultáneamente” y que por ende “*la reunión perfecta de todas las fuerzas en un mismo momento* es contraria a la naturaleza de la guerra” (...) En efecto, la “escalada a los extremos” sólo es posible de encararse en modo teórico; es decir cuando los adversarios son rigurosamente similares. Señalemos entonces, para especificar la idea en términos propios de la teoría mimética, que en tiempos de Clausewitz aún no se reunieron esas condiciones de *indiferenciación*; pero acaso algún día se reúnan. De ello deriva la obligación en que él se ve: poner en práctica leyes que muestren resistencia y valor en las guerras reales, donde “el objetivo político reaparece”. En ese punto resulta evidente que Clausewitz hace un esfuerzo; intenta contrariar su propia naturaleza, sosegar a su lector, en cierto modo».²⁵¹

Frente a la lógica pura de la escalada a los extremos, la reaparición del “objetivo” (es decir, la circunstancia donde la “intención de hostilidad” logra prevalecer sobre los sentimientos y las pasiones de violencia de las masas) refiere para Clausewitz simplemente a la manera como la guerra puede ser de suyo contenida en un momento dado por lo político: *el objetivo político de la guerra vuelve a primer plano en la medida que la ley de los extremos pierde su fuerza y esa intención no llega a hacerse realidad*. Todo esto responde a una condición importante señalada por Clausewitz, a saber: la acción recíproca no sólo *provoca*, sino que también es capaz de *diferir* la escalada a los extremos, esto es, en términos girardianos, que puede ser ella a la vez fuente de *indiferenciación* o creadora de diferencias. *Provoca y acelera* la escalada en la medida que las acciones y las fuerzas de los adversarios tienden a la simultaneidad y, por ende, a la retroalimentación recíproca, perdiéndose así las diferencias

²⁵¹ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 30-31 (los corchetes y el subrayado son míos).

que colocaban sus respuestas en lugares específicos, alternados y definidos en el espacio y en el tiempo. En cambio, la acción recíproca difiere y desacelera la escalada a los extremos cuando se especula, por ejemplo, sobre la intención del adversario, cuando se duda, cuando se avanza y se retrocede en función de las condiciones del terreno o del propio desgaste, en pocas palabras: cuando la lógica de la sucesión y del turno prevalece por encima de la acción-reacción simultáneas y de las respuestas inmediatas. Esto es de tal suerte así que para Clausewitz el combate diferido constituye siempre una victoria de la política, mientras que, por el contrario, la “escalada a los extremos” implica que los medios bélicos han terminado por someter a los fines políticos. Esta última condición, muy a su pesar, invierte la célebre y hasta cierto punto optimista fórmula clausewitziana, la cual reza: “la guerra es la continuación de la política con otros medios”.²⁵² Mientras la ritualidad política subordina a la violencia, la guerra conserva su forma institucional, sin embargo, cuando la violencia desborda los cálculos y los objetivos políticos nos las vemos con aquello que Girard, a partir de Clausewitz, reconoce como la tendencia histórico-moderna de la guerra occidental: la implacable e incontenible escalada a los extremos, donde la inteligencia política termina por quedar inexorablemente subordinada al servicio de la fuerza misma. ¿Qué es pues lo que hace imaginar a Clausewitz este escenario de hostilidad absoluta y catastrófica a la hora de pensar la guerra en su presente? En la impresión de Girard, lidiamos aquí con un teórico militar que se encuentra en la bisagra entre dos épocas de la historia de la guerra, a saber: entre la guerra clásica y la guerra moderna. La ritualidad de la guerra galana de los siglos XVII y XVIII, el arte táctico de la maniobra y de todas esas convicciones militares que pueden incluso remontarnos a la época antigua (donde estrategias como Sun Tzu creían que las batallas debían de ganarse antes de ser peleadas) fueron eclipsadas de una vez y para siempre con la emergencia de la figura de Napoleón Bonaparte en Europa. Se trata de un personaje que inaugura una nueva era, en la medida que fueron la Revolución Francesa y Napoleón mismo quienes transformaron las condiciones de la guerra al introducir instrumentos como el reclutamiento y la conscripción, trayendo en consecuencia un fenómeno nuevo, a saber: la *masificación de la guerra*. Se borran así aquellas diferencias tradicionales que separaban con claridad el ámbito civil del ámbito militar: ahora es el pueblo

²⁵² Esto significa que cuando la escalada a los extremos prevalece sobre los fines políticos la fórmula debería por el contrario decir: “la política es la continuación de la guerra con otros medios”.

el que se moviliza para respaldar a los ejércitos profesionales; las masas, de este modo, se militarizan. Con Bonaparte se vislumbra así un porvenir inhóspito y por demás amenazante: la escena de la guerra total. Justo en este contexto histórico-militar, como enemigo declarado de Napoleón que siempre fue, es que escuchamos a Clausewitz afirmar cosas como la siguiente:

«Muchas almas filantrópicas imaginan que existe una manera artística de desarmar o derrotar al adversario sin excesivo derramamiento de sangre, y que esto es lo que se propondría lograr el arte de la guerra. Ésta es una concepción falsa que debe ser rechazada, pese a todo lo agradable que pueda parecer. En asuntos tan peligrosos como la guerra, las ideas falsas inspiradas en el sentimentalismo son precisamente las peores. Como el uso máximo de la fuerza física no excluye en modo alguno la cooperación de la inteligencia, el que usa esta fuerza con crueldad, sin retroceder ante el derramamiento de sangre por grande que sea, obtiene una ventaja sobre el adversario, siempre que éste no haga lo mismo. De este modo, uno fuerza la mano del adversario y cada cual empuja al otro a la adopción de medidas extremas cuyo único límite es la fuerza de resistencia que le oponga el contrario. Este asunto debemos encararlo así, ya que el tratar de ingorar el elemento de la brutalidad porque provoque repugnancia, sería una tentativa inútil o algo peor aún».²⁵³

En efecto, las guerras napoleónicas obligaron al mundo europeo atacado por Bonaparte a imitar la utilización de sus mismos medios y recursos bélicos para vencerlo de manera exhaustiva y definitiva. Incluso el episodio de los famosos “Cien días” nos hace percibir cómo la guerra después de Napoleón ya no contempla otra cosa que no sea la victoria o la derrota totales, sin escatimar nunca para ello el uso de la fuerza (tal como Clausewitz lo expresa en esta última cita). A pesar de que después del Congreso de Viena de 1815, después de la derrota final de Bonaparte y de la reconfiguración del mapa político internacional, Europa experimentó un largo proceso de paz durante el siglo XIX sin precedentes en su historia, la permanente tensión-rivalidad histórica, territorial y militar entre Francia y Alemania (puesta de manifiesto una vez más también en la escena de la guerra franco-prusiana de 1871) finalmente representa el motor mimético principal, según nos explica Girard, que nos conducirá a la postre al estallido de las Guerras Mundiales en los albores del siglo XX.

²⁵³ Karl von Clausewitz, *De la guerra*, p. 10.

La teoría mimética encuentra en Clausewitz un referente importante para comprender y constatar a través del problema de la guerra la relación que ella misma afirma existe entre la reciprocidad y el escalamiento de la violencia. La guerra, al igual que sucede con el rito en el contexto de los sacrificios, constituye la puesta en escena que canaliza estas fuerzas colectivas adversarias a través del duelo de los dobles, el cual busca para su consumación alguna forma de expiación: ningún conflicto termina o se apacigua hasta que alguien no se reconoce en un momento dado como derrotado. En esto consiste, pues, el ritual de la guerra. Como hemos señalado, toda la reflexión de René Girard en torno al problema de la rivalidad mimética y la violencia respondía fundamentalmente al siguiente modelo, a la siguiente secuencia fenomenológica de crecimiento-expansión: 1) el deseo por un mismo objeto hace aparecer a los antagonistas; 2) los antagonistas luchan y es a partir de esta disputa-duelo que la rivalidad se contagia, más allá de los participantes, hacia los espectadores; 3) la reciprocidad mimética ha igualado finalmente a todos los involucrados; emerge así una situación de crisis de indiferenciación dentro del grupo; 4) La solución del chivo expiatorio apacigua a la comunidad y devuelve el orden y las diferencias perdidas a causa del escalamiento del conflicto colectivo. Lo que Girard siempre percibió muy bien aquí es aquello que podemos llamar la dimensión **micro** del sacrificio, a saber: el proceso a través del cual la inmolación de una víctima posibilita el retorno de la armonía y la sociabilidad frente a la amenaza de la violencia interna. Al afirmar Clausewitz que la guerra es en el fondo un *duelo amplificado*, Girard encuentra la posibilidad de pensar por primera vez el sacrificio en su nivel **macro**, esto es: en esa dimensión donde vemos a naciones y a colectivos humanos enteros movilizándose miméticamente para entrar en combate recíproco. En este cambio de escala, el enemigo interno, es decir, los rasgos victimarios disgregadores que encarna el chivo expiatorio y que auguran la emergencia de la crisis y la violencia interna para la sociedad, terminan a la vez aquí coincidiendo y proyectándose sobre el enemigo externo. La resolución sacrificial pasa de ser *centrípeta* a ser *centrífuga*. En pocas palabras, la guerra constituye la dimensión **macro-sacrificial** de contención y canalización del mimetismo. La erosión histórica del sacrificio conduce al mismo tiempo a la desritualización de la institución de la guerra, abriendo de este modo el camino a la época moderna de la guerra total (1789-1945). Sin embargo, la era de la guerra contemporánea, posterior a la IIGM, a raíz de la expansión del armamento atómico entre las potencias mundiales, constituye una nueva fase en esta

progresión. En razón del frágil principio de la “disuasión nuclear” (*nuclear deterrence*), vemos desaparecer las grandes luchas militares en los campos de batalla que disputaban los ejércitos, para favorecer la hibridación policiaco-militar, típica de las llamadas “guerras subsidiarias” (*proxy wars*), las cuales desde la Guerra Fría responden a la lógica de la intervención y la ocupación de ciudades y objetivos militares específicos (ubicados casi siempre en países del llamado Tercer Mundo). El propósito de estas guerras es utilizar a terceros para evitar un enfrentamiento directo entre las potencias nucleares. La respuesta defensiva frente a dicho tipo de intervencionismo ha sido el desarrollo de lo que se conoce como la “guerra de guerrillas”: una forma de violencia de mayor radicalidad que se encarna de manera por demás sintomática, entre otras expresiones, en el fenómeno del terrorismo (el cual Girard, a partir de Clausewitz, acierta en remitir su origen a la denominada “guerra de partisanos” en la escena de la ocupación napoleónica de España). La guerrilla consiste en una forma de resistencia defensiva-permanente, llevada a cabo por pequeños grupos de combatientes irregulares, a menudo paramilitares, cuyo objetivo, a partir de atentados, saqueos y sabotajes, es desgastar hasta el límite del paroxismo a un ejército de ocupación. Los atentados suicidas, en este sentido, son una inversión monstruosa de los sacrificios arcaicos, nos explica Girard: *en lugar de dar muerte a víctimas para salvar a otras, los terroristas se matan para matar a otros.*²⁵⁴ Lidiamos así con algo que podríamos bien llamar, en términos clausewitzianos, la “defensa pura”, la cual nos pone en contacto con el acontecer de la violencia desnuda, de la violencia en sí. Resulta tan radical este modo de insurgencia en el comportamiento guerrillero-partisano, que con ocasión de la Guerra de Vietnam, Henry Kissinger afirmó en una intervención: “un ejército pierde si no gana, en cambio, una guerrilla gana si no pierde”.

Llegamos pues a la última condición que nos permite explicar la dinámica de funcionamiento de la reciprocidad en la guerra, la cual hallamos en aquello que Girard a través de Clausewitz tiene a bien denominar *la primacía de la defensa sobre el ataque*. En términos de la teoría mimética, la *mimesis de apropiación dicta el comportamiento del atacante*. Esto debido a que, como afirma Clausewitz, el concepto de la guerra, el principio de la escalada, no se manifiesta estrictamente con el ataque, pues éste no tiene como objetivo el combate absoluto

²⁵⁴ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 110.

tanto como la *toma de posesión de alguna cosa que se encuentra, en este caso, en manos del rival*. Es por esta razón, que una vez cumplido el objetivo del ataque, aquello que desea posteriormente y en última instancia el agresor es la **paz**. Tal es el caso de Napoleón, que después de su contundente victoria en la batalla de Jena, por ejemplo, buscó a toda costa establecer una alianza de paz con los prusianos (tentativa la cual, sirva el anecdotario, Clausewitz criticó y rechazó categóricamente hasta el grado de terminar por exiliarse a Rusia). En cambio, la defensa, que viene a ocupar aquí el lugar del modelo, desea el combate por el combate mismo: es su objetivo directo... La violencia no es tanto aquí, por ende, un medio para apropiarse de otra cosa (como sucede en la circunstancia de la posición del atacante-imitador), sino que se trata de un fin en sí mismo: el fin de aniquilar y librarse del adversario-invasor a cualquier precio. Atendamos, pues, las palabras de Girard en este respecto:

«El defensor es, entonces, a la vez quien comienza y quien acaba la guerra. Él determina en qué consistirá el ataque. Suyos son la elección del campo y el respaldo de la población, además de beneficiarse con el desgaste del ataque, cuyo ímpetu termina primero por debilitarse; finalmente, decide el momento del contraataque. Por tanto, es el amo del mecanismo, en función de este axioma: es más fácil conservar que tomar. De ello puede deducirse que el concepto de la defensa *abarca* el del ataque y que es el que mayores facultades tiene para hacer coincidir la guerra y su concepto [la “escalada a los extremos”] (...) Esto concuerda claramente con la teoría mimética: el modelo (aquello que será llevado a defenderse) es aquello de lo cual uno intenta tomar (o recuperar) su bien; por consiguiente, es aquello que *en última instancia* domina y dicta su ley al otro. La escalada a los extremos, implica también lo que denomino una mediación doble, dado que siempre es difícil saber quién ataca primero: ¡en cierto modo, siempre es quien no ataca! Es exactamente como en ciertas causas penales en que la víctima, mucho más que el acusado, es el verdadero culpable. En forma de violencia, las faltas son compartidas (...) El agresor siempre ha sido ya agredido. ¿Por qué nunca son percibidos como simétricos los vínculos de rivalidad? Porque las personas siempre tienen la sensación de que el otro es el primero en atacar, que ellas nunca empezaron, mientras que en cierto modo *siempre* fueron ellas mismas. El individualismo es una formidable mentira (...) El primado de la defensiva es, en cierta manera, la aparición en el conflicto del principio de reciprocidad como una polarización diferida, en el sentido de que la victoria no es inmediata, sino que *más tarde* será total. Quien organizando la defensa cree dominar la violencia es de hecho dominado por ella (...) La polarización que intento describir en la *Violencia y lo sagrado* se efectuaba en antaño sobre una víctima que permitía el retorno al orden. Hoy se confunde con la escalada a los extremos, pues las víctimas no pueden ser ya unánimemente reputadas culpables. Para Clausewitz, la polaridad significa retorno a la paz, en el sentido en que la “paz perpetua” suele ser la paz de los cementerios. Por ello siempre debe entenderse por detrás de la alternancia, la reciprocidad; por detrás de la “guerra real”, la “guerra absoluta”, aunque aparentemente reciprocidad y guerra absoluta sean abstracciones. Después de todo, el apocalipsis no es más que la plasmación de una abstracción, una adecuación de la realidad a su concepto; y los hombres (es necesario tener la lucidez de afirmarlo) tienden por sí solos a esa aniquilación. Es la ley implacable del duelo, precisada

en el primado de la defensa sobre el ataque (...) Si el apocalipsis es una amenaza real, a escala planetaria, se debe a que el principio de reciprocidad fue desenmascarado, a que la abstracción se volvió concreta».²⁵⁵

Clausewitz hace de la guerra su escatología. Sin embargo, a pesar de ello, resulta más pertinente que Hegel a la hora de pensar el mundo contemporáneo desde una perspectiva filosófico-histórica. Podemos percatarnos ahora cómo la desimbolización de la violencia, su derrotero histórico, en vez de llevarnos a un fin de la historia de superación-reconciliación del conflicto y la violencia a través de un trágico y trabajoso movimiento dialéctico del devenir, nos conduce más bien hacia el indómito escenario apocalíptico de la polarización y de la escalada a los extremos. El precio a pagar por la inscripción de la verdad del chivo expiatorio en el mundo es precisamente el precio de la inestabilidad y del desorden en el seno de las estructuras que cimientan la cultura. Dicha tensión, cuyo origen es trascendente, cuya fuente es la Revelación, dicho conflicto que encuentra Girard entre la violencia sacrificial, fundadora del orden, y la disruptiva verdad evangélica, es asimilada y transferida, en el contexto de nuestra condición moderna y desacralizada, hacia las dinámicas inmanentes del progreso, la aceleración y el cambio. Esto es, en pocas palabras, el efecto de la secularización. ¿Cuánto tiempo más podremos diferir, precisamente en este escenario secular de aceleración de la temporalidad, la amenaza apocalíptica de la escalada a los extremos con nuestros recursos tecno-civilizatorios de bienestar y progreso?, ¿cómo pensar la reconciliación, de ser posible, en un escenario de esta naturaleza?:

«Debemos pensar la reconciliación no ya como la consecuencia sino como el reverso de la escalada a los extremos. Está allí como una posibilidad real, pero nadie la quiere ver. El Reino está al alcance, pero la violencia de los hombres lo enmascara cada vez más. Ésa es la paradoja de nuestro mundo. El pensamiento apocalíptico se opone a esa sabiduría que cree que la identidad es apacible, y accesible la fraternidad en la dimensión puramente humana. También se opone a todas las corrientes de pensamiento reaccionarias, que desean restaurar la diferencia, y que en la identidad ven únicamente uniformidad destructora o conformismo nivelador. El pensamiento apocalíptico reconoce en la identidad la fuente del conflicto. Pero también ve en esa identidad la presencia disimulada del “como a ti mismo” [evangélico], ciertamente incapaz de triunfar, pero secretamente activo, secretamente dominante, por detrás del ruido y la furia que lo cubren».²⁵⁶

²⁵⁵ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 43-47 (los corchetes son míos).

²⁵⁶ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 82-83.

La reconciliación no sería entonces aquí una consecuencia del devenir, sino propiamente el reverso de la historia: algo que siempre ha estado ahí latente, palpitando desde el otro lado de la escalada a los extremos. Sin embargo, dado que los hombres siguen inmersos y seducidos por los vaivenes del poder, la apropiación, la competencia, la envidia y la violencia, la senda que Cristo reveló y que podría conducirnos al Reino ha sido simple y llanamente obstruida por nuestra propia ceguera mimética, por nuestra incapacidad para percibirla. ¿Cómo explicar esta idea? Si bien, la identidad, el mimetismo que nos vuelve semejantes e idénticos, es la fuente misma de nuestras rivalidades, también es cierto que, por el reverso, entre más quedamos parados los unos frente a los otros como semejantes, sin distinción alguna, más entramos también en la circunstancia donde se vuelve posible el amarnos los unos a los otros como lo hacemos con nosotros mismos; con más amplitud podemos asimismo reconocernos e identificarnos con los otros en experiencias de perdón, compasión y ayuda mutua. La conclusión aquí es de suyo la siguiente: un mundo donde nos volvemos cada vez más semejantes a los demás corresponde a un mundo, que al perder de vista grados, jerarquías y distinciones, tiende a acelerar nuestra experiencia del tiempo, en la medida que nos *aproxima* cada vez más a la hora de interactuar y de relacionarnos mutuamente. En la medida que nos volvemos más próximos, esto es, “prójimos”, la velocidad y la intensidad del contagio mimético aumentan, abriendo paso simultáneamente ya sea a la indiferenciación de la rivalidad o a la indiferenciación del amor (no olvidemos que esta condición refiere a aquello que Girard llama «mediación interna»). En el Evangelio de San Marcos encontramos a Jesucristo mismo, en referencia al fin de los Tiempos, a los últimos días de este mundo, afirmar lo siguiente:

«¡Ay de las mujeres que estén encintas y de las que críen en aquellos días! Rogad que no sea en invierno, porque serán aquellos días tal tribulación cual no ha habido semejante desde el principio de la creación, que Dios creó, hasta ahora, ni la habrá. *Y si no acertara el Señor esos días, no se salvará hombre viviente; mas en atención a los elegidos, que se eligió, acertó esos días*».²⁵⁷

Los días se acortan, el tiempo se acelera en favor de los elegidos. La razón es que en esta “era de los gentiles”, la cual Cristo profetiza se encuentra por venir, el acortamiento del

²⁵⁷ Mc 13, 17-20.

tiempo facilitará y propiciará la salvación de las almas que han sido electas, pues esta condición previene y ayuda a los santos a no caer más en las tentaciones del siglo. Justamente en el momento donde más proliferará el pecado en el mundo, será Dios mismo quien responda para hacer que esos últimos días transcurran rápida y velozmente por el bien del plan de la salvación. Sin embargo, al hablar y al referirse al problema teológico-escatológico del apocalipsis, los padres de la Iglesia, a través de uno de los más importantes conceptos paulinos (el cual aparece concretamente en la segunda *Carta a los Tesalonicenses*), pensaron siempre que debía existir una fuerza, una potencia en la historia capaz de **retardar** la llegada inminente del fin de los Tiempos. Dicho retardo funciona también en razón y en provecho de los seres humanos. Postergar el fin significa dar más tiempo a los pecadores de arrepentirse y hacer penitencia antes de la llegada del Juicio Final. Tal como lo explica Blumenberg, mientras la comunidad cristiana primitiva confiaba en la proximidad del retorno del Señor, la Iglesia medieval, por temor al Juicio y a la disgregación del mundo, no ruega sino *pro mora finis*, esto es: por el aplazamiento del fin.²⁵⁸ Así entonces nos encontramos en San Pablo, pues, con lo siguiente. Se trata de una aclaración que el Apóstol hace a los tesalonicenses, unos fieles expectantes de la *parusía* del Señor en el primer siglo de nuestra era, la cual consideraban pronta e inminente hasta el grado incluso de llegar a abandonar sus tareas cotidianas:

«Que nadie os engañe de ninguna manera; porque si primero no viniere la apostasía y se manifestare el *hombre del pecado*, el *hijo de la perdición*, el que hace frente y se levanta contra todo el que se llama Dios o tiene carácter religioso, hasta llegar a invadir el santuario de Dios y poner en él su trono, ostentándose a sí mismo como quien es Dios... ¿No recordáis que, estando yo con vosotros, os decía yo esto? Y ahora ya sabéis lo que le **detiene**, con el objeto de que no se manifieste sino a su tiempo. Porque el misterio de la iniquidad está ya en acción; sólo falta que **el que lo detiene** ahora, desaparezca de en medio. Y entonces se manifestará el impío a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con el esplendor de su advenimiento; este impío, cuyo advenimiento será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentos y prodigios de mentira, y en toda seducción de iniquidad en daño de los que perecen, en pago de no haber abierto su corazón al amor de la verdad para ser salvos. Y por esto envíaes Dios eficiencia de seducción, para que den fe a la mentira, a fin de que sean juzgados todos aquellos que no dieron fe a la verdad, antes se complacieron en la iniquidad».²⁵⁹

²⁵⁸ Cfr. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 286.

²⁵⁹ 2 Tes, 2, 3-12 (las cursivas y las negritas son mías).

El "hombre del pecado", el "misterio de la iniquidad", el "impío", son algunos de los títulos con los que el texto bíblico, según la interpretación tradicional de los padres de la Iglesia, refiere a la figura del Anticristo, cuya manifestación marcará el fin de la era histórica cristiana, el fin del *saeculum*, y el inicio del corto proceso transitorio que nos conducirá a la *parusía*, esto es: al retorno de Cristo glorioso. El *Apocalipsis* de San Juan, por ejemplo, llama al Anticristo, a este falso Mesías, la "Bestia que viene del mar" (el mar es un símbolo asociado al poder, se trata pues de una caracterización del poder político, a diferencia de la "Bestia que viene de la tierra", la cual se identifica con el poder religioso, con el llamado "falso Profeta"). Es entonces que dicha potencia que retarda el fin de los Tiempos (y junto con ello, por ende, la aparición del Anticristo) es descrita en la Biblia a través del término paulino «*Katékhon*». Atendamos ahora a la descripción que sobre estas visiones profético-apocalípticas cristianas nos ofrece Francisco Canals Vidal:

«Así pues, antes de la *parusía* del Señor tiene que venir la manifestación del hombre del pecado. Esto igualmente aparece en el Catecismo de la Iglesia Católica: la plenitud de la consumación no hay que esperarla por un ascenso humano de los esfuerzos de los hombres que progresen, maduren y alcancen una sociedad más justa, sino por el triunfo de Dios que en forma de juicio derrote, humille y derribe el máximo poder del hombre enfrentado a Dios, el del Anticristo, que es el nombre tradicional de este hombre de pecado que se enfrenta a Dios (...) Un signo previo a la manifestación del hombre del pecado es la apostasía. Este hombre de pecado es el hijo de la perdición, es decir, el hijo que es dejado de la mano de Dios, el que se aleja de Dios, el que le ha dado la espalda y le ha abandonado. Es así que primero se tiene que manifestar la apostasía que prepare el advenimiento de este hombre de pecado. San Pablo, agrega que ya está obrando el misterio de la *anomia*, en latín, *iniquidad* (...) Si primero ha de venir la apostasía, ello supone que otro de los signos del advenimiento del Señor, signo profetizado ya en tiempo de los apóstoles, es que se dará testimonio del Evangelio a todas las naciones. Después vendrá la apostasía. El padre Ramón Orlandis, se preguntaba ¿quién hubiese podido pensar nunca que el testimonio a todas las naciones del Evangelio fuese contemporáneo a la apostasía? (...) San Pablo afirma que está obrando en el mundo el misterio de la *anomia*, de la anormalidad, del desajuste, pero que es reprimido por algo que lo detiene. Cuando eso que detiene la acción del misterio de la iniquidad, del desajuste, del desorden, de la falta de *nomos* (ley), sea removido, entonces se podrá manifestar el Anticristo, al que San Pablo llama el "anomos", el inicuo, el hombre sin ley ni orden. Entonces se manifestará el hombre de iniquidad al que el Señor Jesús derribará con el soplo de su boca».²⁶⁰

Sirva indicar, por el momento, que encontramos aquí una lectura profética tradicional sobre el apocalipsis basada en lo que antes llamábamos una "Cristología del orden" (donde el

²⁶⁰ Francisco Canals Vidal, *Mundo histórico y Reino de Dios*, Barcelona: Scire, 2005, p. 113-117.

Anticristo, por una parte, es el agente último del desorden, de la *anomia* y de la iniquidad en el fin de los tiempos y donde Cristo, por la otra parte, en su *parusía*, vendrá a restaurar nuestra naturaleza, caída a causa de la disrupción y la disgregación que el pecado ha dejado en nosotros los seres humanos a lo largo de toda la historia del mundo). La traducción del concepto de *katékhon* por “retardador” es la más corriente y común de todas. Incluso Carl Schmitt lo concibe como lo opuesto del término “acelerador”. Sin embargo, Schmitt amplía la hermenéutica de su sentido al afirmar que este término no significa tanto el retardar como el “mantener abajo”, esto es: no dejar que algo estalle... En el mismo sentido que para Hobbes, el estallido es suprimido mientras el Estado exista y desempeñe sus funciones (siendo el caso que cuando dicho estallido se produce, el Estado deja en consecuencia de existir). La dinámica de la secularización, como hemos ya indicado, provoca justamente la aceleración del tiempo, el desbocamiento del mimetismo, en pocas palabras: el estallido del *pólemos* competitivo y de la escalada a los extremos. El *katékhon* viene a ser entonces la potencia que actúa en el sentido contrario y constituye, en la lectura schmittaina, la única imagen auténticamente cristiana que testimonia el modo de ser mismo de la relación del hombre con la Historia. Se trata de una imagen teológico-histórica que rompe categóricamente con el tipo de optimismo moderno proveniente de la Ilustración y de las esperanzas en el progreso técnico-epistémico-civilizatorio de Occidente. Schmitt, en este sentido, desde su posición profundamente conservadora, estima que el papel de todo cristiano es precisamente el de retardar o retener el acontecer del mal, frente a la tentativa seductora y liberal de alcanzar la felicidad, la paz y la tranquilidad en este mundo de confort material (lo cual, en sus términos, no es más que una suerte de realización satánica de la vida humana). Schmitt piensa, a partir de San Pablo, que cuando los hombres busquen y digan “paz y seguridad”, entonces será justo ahí donde recaerá sobre ellos la perdición, en la medida que esta “religión de la tecnicidad”, nos hace olvidar el sentido del más allá y, junto con ello, el sentido del sacrificio.²⁶¹ El Anticristo no sería aquí otra cosa que el falso profeta de la

²⁶¹ Debemos tener, sin embargo, cuidado y reserva a la vez con las convicciones de Carl Schmitt. Tal como afirma Monod: «Los temas del advenimiento de la era de la técnica y de la extinción del sacrificio, leídos como signos de la desaparición de todos los valores trascendentes y como acabamiento del nihilismo revisten en Schmitt acentos propiamente teológicos, en la medida que la época actual aparece determinada como época de la antirreligión y del Anticristo. En Schmitt y en todos estos autores, con excepción de Kantorowicz, hay, sin duda, una continuidad entre la denuncia de la aspiración a la “paz y seguridad”, vista como premisa del reinado del Anticristo, y la adhesión (por razones similares tanto de Schmitt como de Heidegger) a un partido y a un régimen que hizo de las virtudes guerreras, del riesgo de muerte y de la valorización del combate, en todas sus

felicidad por antonomasia. Ahora bien, ¿a qué debemos referir exactamente el concepto de *katékhon*? Tomemos en consideración el siguiente comentario de Canals Vidal:

«Este obstáculo que detiene el misterio de la iniquidad, según todos los antiguos escritores eclesiásticos y como indicaba San Jerónimo en el *Comentario a Daniel*, era el **Imperio Romano** (...) Es sumamente notable esta unanimidad interpretativa que se mantuvo a lo largo de los siglos. El mundo cristiano reconoció como sucesores de los emperadores romanos y coronó como emperadores y reyes de Roma a los Otones y también a los emperadores que se enfrentaron al Pontificado desde la época del Sacro Imperio romano germánico. Muchos de estos emperadores lucharon contra los papas, corrompieron a la Iglesia con la simonía y el derecho de investidura ilegítimo de las potestades eclesiásticas o encarcelaron a papas como Gregorio VII. Se vio muchas veces a los emperadores de Oriente favorecer herejías y a los de Occidente favorecer la servidumbre de la Iglesia respecto de los poderes temporales. Y, *no obstante*, la teología se mantuvo unánime en la afirmación de que el Imperio romano obstaculizaba la manifestación, la expansión, la acción del misterio de iniquidad en el mundo. Esto fue doctrina común de la Iglesia. Incluso los protestantes [quienes a menudo señalaban al Papa como el Anticristo], que acusaban a la Iglesia romana de haberse separado del Evangelio y de haber introducido tradiciones humanas, admitieron esta interpretación (...) Cuando Napoleón, en 1806, exigió que el emperador del Sacro Imperio romano germánico renunciase al título y se conformase con el nuevo título de emperador de Austria (Austria era un archiducado, ni siquiera era un reino y nunca había sido imperial), sabía por qué lo hacía. Napoleón quería ser heredero de Carlo Magno. Francia envidiaba a la nación germánica desde la época del Imperio romano, esto es desde tiempos muy anteriores al tratado de Verdún. La lucha y envidia entre Francia y Alemania es una lucha de 1,200 años. Por eso, Napoleón otorgó a su heredero el título de Rey de Roma. Los zares rusos, desde que Ivan se casó con Sofía Paleólogo, sobrina del último emperador de Bizancio, se consideraron (y les consideraron los monjes ortodoxos rusos) herederos de la Segunda Roma, de Bizancio, de Constantinopla. Por eso reclamaron que ellos debían ostentar el Patriarcado, porque este había quedado en Constantinopla en poder de los infieles y porque el patriarcado de Occidente no había mantenido la recta doctrina. Según ellos, Roma se había desviado. Este es el fundamento de la conciencia de la Santa Rusia como la “Tercera Roma”. Los mismos que arrebataron y hundieron el título imperial romano, desde 1806, cayeron todos durante la Primera Guerra Mundial. Recordemos que también Bismarck usurpó este título para el Rey de Prusia, en el segundo Reich alemán: káiseres occidentales, zares rusos... Todos los títulos imperiales desaparecieron. El padre Bover escribe: “Podemos admitir como muy verosímil la interpretación tradicional de que el Imperio romano era lo que detenía el misterio de iniquidad, matizando esta afirmación en el sentido de que *en él se encarnaba el principio del ejercicio de la autoridad*”. Es decir, en la destrucción del poder imperial en la historia de la humanidad se realiza la quiebra del principio de la autoridad. Es lo mismo que el padre Bover afirmaba sobre el advenimiento mundial de la democracia (...) [En el universo de la democracia] estamos asistiendo al proceso de desaparición de todo principio unitario en el mundo. Hay una anarquía en el orden político, en lo pedagógico, en lo teológico, en lo pastoral, en lo jurídico canónico, en lo familiar, en la vida escolar y en todas las dimensiones de la sociedad (...) San Pablo decía que cuando desaparece el obstáculo, que durante siglos

formas, propiamente los nervios motores de su retórica revolucionaria. Como lo había anunciado Weber, la crítica radical de la secularización conduce aquí a entregarse a las manos de un “profeta” guerrero que no podía ser más que un impostor. El Tercer Reich aparecerá, pues, ante Schmitt como una forma de *katékhon*» (Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 231-232).

se ha afirmado que es el Imperio romano, el principio de autoridad quebraría. Esta aniquilación del principio de Autoridad, esta anomia, prepararía el enfrentamiento del hombre a Dios». ²⁶²

Es claro, por lo que podemos observar en esta cita, que los escritores eclesiásticos han visto de manera casi unánime que el principio unitario de la autoridad y el orden políticos corresponde de suyo a la forma del Imperio. Esto es así a tal grado que en la era cristiana el título de “romano” ha ido transitando a lo largo de toda la historia de nuestra civilización para instituir y sellar con esa marca el poder político desde Carlomagno y Otón I, desde Bizancio pasando entre otros por los zares rusos, hasta llegar a Napoleón y los káisers alemanes en el siglo XIX. Para decirlo chuscamente, pareciera que el mundo cristiano ha hecho todo lo posible por prolongar y postergar políticamente la caída del imperio romano más allá del año 476 de nuestra era. Visto así, esto se encuentra curiosa y profundamente relacionado con el espíritu del *Kátekhon*: el declive final del mundo que debe ser retardado hasta sus últimas consecuencias. La pregunta que en torno a este problema teológico-histórico puede llamarnos la atención aquí es pues la siguiente: ¿cuándo es entonces que nos es posible afirmar y decir que cayó Roma? La mejor respuesta que podemos quizás dar por el momento es que la historia política moderna de Occidente en su integridad ha representado un proceso paulatino de cuestionamiento con respecto a la legitimidad de la figura del imperio. Si tomamos en serio la referencia que hace Canals Vidal al comentario del padre José María Bover, podríamos decir que la mundialización de la democracia ocurrida como consecuencia del fin de las Guerras Mundiales en el siglo XX constituye la fase final de este proceso de desgaste y descomposición del poder imperial en el mundo.

Resulta importante ahora describir a muy grandes rasgos el sentido de esta trayectoria histórica de erosión de la legitimidad política imperial (íntimamente ligada al proceso de secularización). El mundo medieval, la *Respublica Christiana*, estaba constituida en definitiva por la unidad entre la Iglesia y el imperio. La tensión siempre existente entre sus dos figuras más visibles, a saber, entre el Papa y el emperador, como afirma Carl Schmitt, no debe entenderse de la misma manera que observamos el conflicto contemporáneo (sobre todo a partir de finales del siglo XVIII) entre el Estado laico y la Iglesia. Pasamos, en pocas

²⁶² Francisco Canals Vidal, *Mundo histórico y Reino de Dios*, p. 118-122 (los corchetes son míos).

palabras, de una *distinción* de órdenes en la unidad teológico-política medieval (la cual colocaba de un lado a la *autoridad* eclesiástica y del otro a la *potestad* imperial) a una *separación* de esferas que con el tiempo devino en el sometimiento del poder religioso-espiritual al poder político temporal e inmanente. Los edictos de tolerancia (por ejemplo, el edicto de Nantes de 1598) no hubiesen sido posibles sin la aparición del *absolutismo*, el cual, como afirma Marcel Gauchet, se define propiamente como “la religiosa subordinación del poder religioso al poder político encarnado en el monarca divino y absoluto”. Recordemos, entre otras cosas, que a pesar de su filiación católica, Francia y el cardenal Richelieu estuvieron del lado de las potencias protestantes en la Guerra de los Treinta Años contra el imperio de los Habsburgo. Esta condición prelude sin lugar a dudas lo que más adelante se llamará la Iglesia galicana (cuyo espíritu era restringir la autoridad del Papa en favor de los obispos y los representantes del pueblo, encarnados en el Estado y en el rey). Dicha subordinación propiciará paulatinamente, con el paso de los siglos, la neutralización de lo religioso dentro del ámbito de la decisión pública, esto es: la proscripción del discurso teológico del dominio del discurso político. Experimentamos entonces, gracias sobre todo al triunfo de las ideas provenientes del liberalismo (en particular al principio de libertad de credo), un proceso histórico de privatización del culto religioso, el cual representó el único camino que encontró en realidad el mundo europeo para apaciguar las guerras religiosas y conciliar la escisión entre protestantes y católicos: la única forma que halló Europa, en dicha “neutralidad secular”,²⁶³ para que el protestantismo pudiese aparecer, pues, como una opción confesional legítima. El punto de inflexión decisivo de este proceso histórico es la Paz de Westfalia de 1648 que otorgó a los príncipes el derecho de elegir sobre la confesión religiosa dentro de sus reinos y dominios (cosa totalmente impensable en el contexto del mundo medieval). El fin de la Guerra de los Treinta Años trajo como consecuencia una nueva

²⁶³ Monod escribe a propósito de Schmitt y de la supuesta “neutralidad secular” moderna lo siguiente: «Lo cierto es que la “voluntad de neutralización” de las querellas teológicas es objeto a su vez de una lectura *política* por Schmitt: neutralizar los diferendos entre confesiones ha de haber sido el acto típico mediante el cual el Estado moderno posconfesional impuso su legitimidad en Europa. Al neutralizar teóricamente las apuestas teológicas y considerarlas entonces con la objetividad del científico, la sociología intervenía en ese movimiento moderno, paralelo al acantonamiento liberal de la religión en la esfera privada. La *neutralidad* axiológica y científica es neutralización, participa en una desactivación de las apuestas teológicas; **y en eso no es neutral**. Sigue siendo mérito de Schmitt recordar que las posiciones de neutralidad nunca lo son desde un cierto punto de vista. Nuestra propia opción en favor de una neutralidad de las apuestas teológicas va a la par de nuestra preocupación por defender el Estado pluralista contra toda nueva forma de religión política» (Monod, *La querrela de la secularización*, p. 245).

configuración del mapa europeo y el nacimiento de los llamados Estados-nación modernos. Es así que, posteriormente, la aparición del Estado laico, no confesional, a causa de la Revolución Francesa, la emergencia del régimen de ciudadanía y el fin de una sociedad constituida por la feigresía, representan sólo pasos, cada vez más radicales y veloces, que condujeron a Occidente por la senda de la secularización y, junto con ello, a la destrucción de la encomienda teológico-política originaria del imperio cristiano, en pocas palabras: nos las vemos aquí con el tema del declive histórico del proyecto de la Cristiandad. Tomemos ahora las palabras de Carl Schmitt:

«La unidad medieval de imperio y sacerdocio en la Europa occidental y central no fue nunca una concentración de poder en manos de una persona. Estaba basada desde el principio en la diferenciación entre *potestas* y *auctoritas* como dos líneas distintas de orden dentro de la misma amplia unidad. Las diferencias entre emperador y papa no son, por tanto diferencias absolutas, sino únicamente *diversi ordines* en los que perdura el orden de la *Respublica Christiana*. El problema, implicado en ello, de la relación entre Iglesia e imperio es fundamentalmente distinto del problema de la relación entre Iglesia y Estado que surgiría más tarde. *Estado* significa esencialmente la superación de la guerra civil religiosa, que sólo fue posible a partir del siglo XVI, es decir, una superación lograda mediante la neutralización (...) La disputa medieval entre emperador y papa no es una disputa entre dos *societates*, tanto si se trata de sociedad como de comunidad; tampoco es un conflicto entre Iglesia y Estado a modo de un conflicto cultural bismarckiano o una laicización francesa del Estado; ni tampoco es, en último término, una guerra civil entre blancos y rojos en el sentido de una lucha socialista de clases. Todas estas interpretaciones desde el ángulo de vista del Estado moderno son históricamente erróneas en este caso (...) Ni para un emperador que hacía instituir o destituir a un papa en Roma, ni para un papa que en Roma dejaba absuelto el juramento de lealtad a los vasallos de un emperador o un rey, era puesta en duda por ello en ningún momento la unidad de la *Respublica Christiana*. El hecho de que no sólo el rey alemán, sino también otros reyes cristianos pudieron adoptar el título de *imperator* y llamar *imperio* a su territorio, de que obtuvieron del papa encargos, de misiones y cruzadas, es decir, títulos jurídicos para la adquisición de tierras, no eliminó, sino por el contrario confirmó la unidad de la *Respublica Christiana* basada en asentamientos y ordenaciones seguras. Para la concepción cristiana del imperio es de importancia que el cargo de emperador no signifique, en la creencia de la Edad Media cristiana, una posición absoluta de poder que absorbe o anula todos los demás cargos. Es una función del *Katékhon* con tareas y misiones concretas, que suma a un reino o una corona concreta, o sea al dominio sobre un determinado país cristiano y su pueblo. Es la elevación de un corona, pero (...) no es un reinado sobre reyes, ni una extensión del poder real, sino un encargo que procede de una esfera completamente distinta de la dignidad del reino».²⁶⁴

La relevancia y el mérito principal de la interpretación schmittiana en torno a la relación existente entre el Imperio cristiano y el *Katékhon* se encuentra en que ella nunca pierde de

²⁶⁴ Carl Schmitt, “El nomos de la tierra”, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2001, p. 479-480.

vista el hecho de que no se trata de un “imperio eterno”, sino de uno que teológico-políticamente tiene siempre en cuenta su propio final, su propio colapso, pues “imperio” sólo significa en este contexto la fuerza que es capaz de detener por un tiempo la inminente llegada del Anticristo, la cual marcará el término del eón presente: *no creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana* (nos dice Schmitt), *ninguna otra visión histórica que la del Katékhon*.²⁶⁵ La inminencia escatológica paulina encuentra aquí una traducción política, tal como afirma Monod en este respecto: *para Schmitt, la era cristiana tenía que ser tan sólo un periodo finito, destinado a ser superado por una temporalidad distinta. La conciencia de este límite distingue precisamente la era cristiana de la conciencia que la modernidad secularizada tiene sobre sí misma, la cual no concibe nada que esté más allá de su propia historicidad y así, al absolutizarla, la cierra sobre ella misma*.²⁶⁶

Pasaremos ahora, con René Girard, a visualizar el problema de la relación entre el *Katékhon* y el Imperio desde la perspectiva antropológico-religiosa que nos ofrece, en cambio, lo que hemos denominado aquí una “Cristología del Desorden”. A diferencia de Schmitt, Girard pone el énfasis, no tanto en la unidad, sino en el conflicto divisorio que tiene lugar permanentemente entre el imperio y el papado en la escena del mundo medieval (donde la disputa entre Enrique IV y Gregorio VII, en plena “Querrela de las Investiduras”, es tan sólo uno de tantos pasajes emblemáticos en este respecto). Tomando en consideración la premisa clausewitziana de la primacía de la defensa sobre el ataque, Girard sostiene que el espíritu del imperio pugna siempre por el dominio y, en ese mismo sentido, la voluntad de dominar es siempre sinónima de la voluntad de pacificar: *la pax romana, la pax soviética, la pax americana. Es preciso que los hombres estén en la mentira* (nos dice Girard) *para tener una meta de paz*. Se trata pues de la mentira pacificadora del chivo expiatorio divinizado en la que se fundamenta la potencia ordenadora de las «Facultades y los Principados». A diferencia pues de la exclamación “¡paz y seguridad!”, la Verdad, en cambio, al romper radicalmente con la mentira, lo único que quiere y desea aquí, por lo tanto, es la guerra. Vienen de nuevo aquí a colación las palabras de Cristo: “no os imaginéis que vine a poner paz sobre la tierra; no vine a poner paz sino espada”.²⁶⁷ Si el atacante, como hemos dicho,

²⁶⁵ Cfr. Idem.

²⁶⁶ Cfr. Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, p. 231.

²⁶⁷ Mt 10, 34.

busca por principio la paz, la verdad y la revelación terminan por colocarse entonces del lado de la defensa, del lado de aquél que sólo quiere denunciar y violentar la mentira de esta “paz relativa” fundada en la violencia sacrificial misma. De idéntica manera, según la afirmación girardiana: *el combate del papado contra el Imperio se transformó en un combate de la violencia contra su propia verdad, la cual ya no podrá negarse a reconocer, aún bajo el peligro y la amenaza inminente del apocalipsis.*²⁶⁸ Recordemos que a diferencia de los patriarcas ortodoxos, nos explica Girard, los papas de Occidente siempre opusieron resistencia contra el Imperio, siempre lucharon contra el cesarismo y contra todo intento de subordinar la autoridad de la Iglesia al poder del emperador. Esta es en términos generales, la diferencia entre la lectura de Schmitt y la de Girard: el primero defiende, a pesar de dichas y constantes querellas entre la autoridad eclesiástica y la potestad de emperador, un cristianismo que se encuentra completamente en unidad con el Imperio (en tanto que el poder imperial es *Katékhon*, en tanto que es lo único que retarda la aparición del misterio de la iniquidad en el mundo); el segundo, por su parte, contrapone en todo momento la verdad y la Revelación cristianas al poder imperial pacificador, dado que este último se justifica y se legitima necesariamente en la mentira del chivo expiatorio (separación que puede remitirnos a la frase evangélica: “¡Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios!”). ¿Qué entiende entonces Girard por *Katékhon*; qué vendría a ser aquello a lo que finalmente lo refiere? La idea que tiene nuestro autor sobre este concepto, aunque no peleada del todo con la visión tradicional, posee una fuerte ambivalencia que no encontramos necesariamente en la caracterización schmittiana:

«Nadie tiene ganas de renunciar al *katékhon*. Eso sería también deshacerse de todo el resto. Pero hay que reconocer que es una definición totalmente negativa. Debe intentar defender el orden, ralentizar la indiferenciación con medios tan pacíficos como sea posible, sabiendo con todo que no puede aspirar a la no-violencia absoluta so pena de poner en marcha la mayor de las violencias (...) Mientras “Satán que expulsa a Satán” represente verdaderamente el orden, el *katékhon* se sitúa en un mundo cristiano, en un mundo liberado del reino de Satán, que ya no lo quiere. Al mismo tiempo el *katékhon* retiene todavía un poco del orden antiguo, sin el cual se abriría la puerta a la violencia absoluta. El *katékhon* retiene la violencia, es decir, lo que queda de una vez que Satán ha sido timado, engañado. Hay que admitir que, para evitar la violencia, no podemos prescindir de una determinada violencia. Estamos pues obligados a pensar en términos de la menor violencia posible. Pero en el fondo es difícil delimitar con precisión su diferencia (...) El *katékhon* está forzosamente ligado a un saber, al saber que destruye a Satán. Por su parte, el viejo Satán tiene un rol social, por consecuencia invisible.

²⁶⁸ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 284.

La cuestión del *katékhon* concierne a todos los que tienen autoridad para actuar. ¿Cómo deben actuar si saben? ¿Cuál es la función que les corresponde a los sacrificios en una perspectiva en que la verdad está revelada? Esta es la situación moderna». ²⁶⁹

Como podemos observar aquí, por un lado, el *katékhon* es la fuerza de contención de la violencia que se sitúa ya en un mundo cristiano, en un escenario histórico donde la mentira del chivo expiatorio ha sido denunciada y develada ya por la Pasión. Sin embargo, por el otro lado, el *katékhon*, retiene todavía algo del orden antiguo, pues no podemos contener la violencia prescindiendo a la vez de algún cierto uso de la misma (pues el riesgo de optar por la no-violencia absoluta es el de desatar y desencadenar una violencia mucho mayor). Girard dice aquí que se trata entonces de pensar en términos de la *menor violencia posible*... ¿Pero no es justamente esa la lógica económica del sacrificio, no es justamente esa la racionalidad a la que responde la célebre frase de Caifás: “que muera un solo hombre a que perezca toda una nación”? He aquí el referente mismo de lo que hemos llamado hasta aquí: *la paradoja de la secularización*. Girard afirma que la Revelación de la Cruz hace que Satán quede privado de su capacidad para producir y conservar el orden simbólico desde la violencia, por lo que sólo representa esta figura ahora la potencia que produce el desorden mimético en nuestro mundo. ¡Satán está desencadenado! Lo que habría que decir aquí, a partir de Girard, es que la Cruz inyecta en este mundo el desorden simbólico (dirigido a destruir pues dicha capacidad fundadora y creadora de significado de la violencia) para mostrarnos la imperiosa necesidad de adquirir, a través del ejemplo y del testimonio de Jesucristo, frente a esta amenaza de expansión incontenible del desorden mimético que se nos aproxima, una nueva conciencia y una nueva lucidez sobre los efectos del mimetismo en la manera como los seres humanos nos victimizamos los unos a los otros: un indispensable y evangélico despertar al otro, en la medida que ya nuestros recursos sacrificiales para paliar nuestras rivalidades han quedado agotados de una vez y para siempre. ¿Será esto suficiente? Frente a la erosión del principio de autoridad, frente a la caída de las Facultades y los Principados, el *katékhon* viene a ser la fuerza última que retiene y preserva por un tiempo la inminente destrucción del orden simbólico-institucional humano (escenario que se acerca hoy más rápido que nunca hacia nosotros): se trata pues de la potencia que detiene el advenimiento del apocalipsis. Dicho

²⁶⁹ René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid. Caparrós, 2006, p. 102 (el subrayado es mío).

advenimiento es invocado por la inscripción de la verdad de la Cruz en la historia de la humanidad... Recordemos, pues, aquellas palabras de Girard (que no distan en realidad mucho de la lectura de Carl Schmitt):

«El cristianismo desmitifica lo religioso, y esa desmitificación, buena en lo absoluto, se demostró mala en lo relativo, pues no estábamos preparados para asumirla. No somos lo suficientemente cristianos. Puede formularse esa paradoja de otra manera, y decir que el cristianismo es la única religión que habrá previsto su propio fracaso. Esta presencia se llama apocalipsis».²⁷⁰

La aportación giradiana a esta temática es finalmente la de pensar, frente a la caída del imperio como forma de *katékhon* en esta era de globalización y de democracia, que lo único que cumple en estos momentos la función de contención y retención del fin de los Tiempos es simple y llanamente el **mercado**, a saber: es pues el único instrumento sacrificial restante del cual disponemos hoy para postergar y darnos a los seres humanos un plazo extra antes del desencadenamiento apocalíptico de la violencia y de las rivalidades miméticas que habrán de emerger vehemente e inexorablemente en la escena de nuestras ilusas existencias. Y todo por no tomar en serio lo único que realmente debía de tomarse en serio, a saber: a Cristo. Cuando todos nuestros valores y referentes morales han sido relativizados y destruidos, cuando la liviandad y la indiferenciación sexual lo domina todo, cuando luchamos sólo por nuestros derechos antes de reconocer penitentes nuestras deudas, cuando ya no tiene sentido alguno el sacrificarse por algo en este mundo que ha hiper-tecnificado los modos de multiplicar y de satisfacer los deseos y los placeres, es natural que pensemos que el mercado y el consumo puede resolverlo todo. Así imaginamos que las relaciones e intercambios económicos de libre comercio entre países evitarán guerras, que la única clave de la salvación humana es el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico de las naciones, que la legalización de las drogas puede terminar con la violencia del crimen organizado. Lanzamos de este modo ilusorio todas nuestras esperanzas en el mercado justo antes de que el sistema global colapse. Y es que colapsará, no sólo porque teológico-históricamente podemos afirmar que ese es el destino último del *Katékhon*, sino por el hecho de que en la existencia y en el entorno humano aparecen límites por todos lados, y es por ello que justamente aquello que

²⁷⁰ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 10.

no tiene límites vendrá al final a desbordarnos y a acabar con todos nosotros, a saber: el deseo mimético. En una afortunada frase: *el mercado, la economía, es la continuación de lo sagrado con otros medios* (como bien afirma Jean-Pierre Dupuy). Girard lo explica de la siguiente manera:

«I don't think we can fully equate the victims of a system as complex as the global market with the deliberate slaughtering of a human being by other human beings involved in sacrificial rituals. The market is not a technical apparatus devised to kill people in the same way as the gas chambers were in the Nazi camps. As I say, the *katechon* of these systems still relies on false transcendence, and they are inevitably bound to produce injustice and violence, but we live in a world where the Satanic power of the mimetic mechanism is unleashed, so we have to take into account that this system is also protecting us, albeit temporarily, from the explosion of a greater violence (...) We certainly must have a compassionate adjustment of free market society, and we have also to criticize its injustice on the basis of Christian ethics (...) What I want to make clear is that I am not an advocate of globalization or the so called new international order. I am just trying to see the complexity of the contemporary situation without reducing it either to an irresponsible celebration or to a complete condemnation. As an intellectual, I feel the obligation to meet the contemporary circumstances with an equally complex reflection. That is what I'm trying to accomplish».²⁷¹

No es mucho lo que podemos hacer al parecer al vernos en esta circunstancia. Pero si algo hemos aprendido en este ensayo es que nuestro voluntarismo moderno no sirve de mucho frente al inevitable advenimiento del Apocalipsis (cuyo irremediable dilema nos hace comprender que la única salida, si es que la hay, pertenece a un orden teológico-escolástico). Podemos pues en conclusion responsabilizar a un solo factor sobre esta destrucción paulatina e inminente del orden simbólico que experimenta la realidad cultural de nuestro mundo contemporáneo, a saber: es la conciencia judeocristiana de las víctimas, es la verdad del chivo expiatorio que devela la Cruz en toda su integridad. Sin embargo, a pesar de ello, es importante **no identificar el proceso de la secularización con dicha conciencia judeocristiana de las víctimas**. La razón la encontraremos justamente en aquello que Girard entiende por el *Anticristo*. Más allá de tratarse de una persona concreta (como afirma la tradición de la Iglesia) o de un movimiento ideológico-político-social (como tienden a pensar los teólogos modernos), se trata de una figura que, cualquiera que sea su forma, viene a suplantar el lugar de Cristo en este mundo, esto es: viene a imitar la revelación de las víctimas

²⁷¹ Ibid. René Girard, *Evolution and conversion*.

de manera paródica. En pocas palabras, el Anticristo, ya sea una persona o una ideología, viene a reivindicar a estas víctimas dañadas por la persecución del mundo con los medios más paganos y anticristianos que puedan imaginarse, en breve: es Satán adoptando ahora el lenguaje de las víctimas. Tomemos aquí las decisivas palabras de René Girard en este respecto:

«El *Anticristo* pretende aportar a los hombres esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual, juegos de manos innumerables, aunque sin víctimas reales gracias a simulaciones electrónicas. El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia. Y su completa eliminación constituye el primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente serían religiosas. Como las Iglesias cristianas sólo han tomado muy tarde la conciencia de sus fallos respecto a la caridad, de su connivencia con el orden establecido, tanto con el mundo de ayer como en el de hoy, que sigue siendo “sacrificial”, resultan especialmente vulnerables a ese permanente chantaje a que el neopaganismo contemporáneo las somete. Un neopaganismo para el que la felicidad consiste en la ilimitada satisfacción de los deseos y, por tanto, en la supresión de todas las prohibiciones. Idea que adquiere cierto tinte de verosimilitud en el limitado ámbito de los bienes de consumo, cuya prodigiosa multiplicación, efecto del progreso técnico, atenúa ciertas rivalidades miméticas y confiere una apariencia de plausibilidad a la tesis según la cual toda ley moral no es más que un puro instrumento de represión y persecución».²⁷²

En este sentido, el Anticristo nos muestra cómo esta conciencia evangélica del chivo expiatorio, *a la hora de perder sus referentes trascendentes*, puede terminar asimismo paganizándose y justificando cosas como el mimetismo sexual y el sacrificio de infantes en el nombre mismo de las víctimas. Es por eso que si bien la secularización está conectada históricamente con la Revelación cristiana, no pueden ser ambas de ninguna manera identificadas como la misma cosa, como copartícipes de una misma esencia, en la medida que podemos percatarnos cómo la conciencia del chivo expiatorio ha terminado asimismo por secularizarse, dando lugar a este nuevo escenario cultural-moral contemporáneo que Girard tiene a bien llamar «neopaganismo»: un paganismo que se ha apropiado ahora de modo anticristiano del discurso de las víctimas para justificarse; un paganismo que adquiere inhóspitos, novedosos, paródicos y contradictorios tintes de compasión judeocristiana. Es así

²⁷² René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 234.

que lo correcto en este caso es decir, como apuntamos anteriormente en este ensayo, que el espíritu de la secularización no es idéntico al espíritu del cristianismo, sino más bien que **la secularización responde al efecto paradójico de la inscripción de la conciencia cristiana del chivo expiatorio en la historia.** Simplemente no sería posible decirlo de otra manera. Todos los relativismos, estructuralismos y construccionismos posmodernos parten de la misma premisa, a saber: al tomar como únicamente victimario el horizonte simbólico-institucional de nuestra experiencia cultural, afirman la arbitrariedad del lenguaje negando toda sustancia, para rechazar así con vehemencia que sea posible hablar siquiera de una naturaleza humana: “¡no hay nada dado; todo es una construcción histórico-cultural-social relativa!” No existe en el fondo nada más anticristiano que esta presuposición, la cual siempre René Girard combatió a muerte al afirmar contundentemente la realidad natural del *homo-miméticus* al modo de una constante antropológica dentro del devenir histórico. La modernidad es entonces, como pensaba Karl Löwith, cristiana y anticristiana a la vez (y es en la escena de esta conflictiva tensión que define el espíritu escindido de la Modernidad, que si al final de cuentas todo se encuentra ya en las manos exclusivas de los hombres, la balanza sin duda se inclinará del lado del Anticristo). Si hubiese que decir algo, en última instancia, sobre la secularización es sencillamente lo siguiente: **la secularización es el proceso histórico que nos conduce hacia total destrucción de lo dado.**

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES, *Física*, México: UNAM, 2001.
- ASSMANN, HUGO (Ed.), *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, San José: DEI, 1991.
- BASCHET, JÉRÔME, *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, México: FCE, 2009.
- BATAILLE, GEORGES, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2002.
- BENJAMIN, WALTER, “Experiencia y pobreza”, *Obras II*, vol. 1, Madrid: Abada, 2007.
- _____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Ítaca, 2008.
- _____, *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, Madrid: Taurus, 1998
- _____, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Ítaca, 2003.
- BERGSON, HENRI, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- BLUMENBERG, HANS, *La legitimación de la edad moderna*, Madrid: Pretextos, 2008.
- BURKERT, WALTER, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acontilado, 2013.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO, *Mundo histórico y Reino de Dios*, Barcelona: Scire, 2005.
- CASANOVA, JOSÉ, *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012.
- CASTORIADIS, CORNELIUS, *Lo que hace a Grecia*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- CERVANTES, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha*, 1, Madrid: Alianza, 2001.
- CLAUSEWITZ, KARL VON, *De la guerra*, México: Colofón, 2006.
- COWDELL, SCOTT, *René Girard and secular modernity*, Indiana: Notre Dame, 2014.
- DALY, ROBERT J., *Images of God and the imitation of God: Problems with atonement, Theological Studies*, 68, 2007.
- DANTO, ARTHUR C., *Narración y conocimiento*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- DEPOORTERE FREDERIEK, *Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, New York: T&T Clark, 2008.
- DERRIDA, JACQUES, “La Farmacia de Platón”, *La diseminación*, Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007.
- DETIENNE, MARCEL, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto piso, 2004.
- DUPUY, JEAN-PIERRE, “La crisis y lo sagrado”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016.
- _____, *The mark of the sacred*, California: Stanford, 2013.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón, 2002.
- _____, *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1987.
- El Corán*, Ed. Julio Cortés, México: Herder, 2005.
- ECO, UMBERTO (coord.), *La edad media I: bárbaros, cristianos y musulmanes*, México: FCE, 2015.
- _____, *La edad media II: catedrales, caballeros y ciudades*, México: FCE, 2018.
- ELIADE, MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012.
- EURÍPIDES, “Las bacantes”, *Tragedias*, Madrid: Edaf, 1998.

- FOUCAULT, MICHEL, “Sobre la justicia popular”, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____, *Vigilar y castigar*, Madrid: S.XXI, 2009.
- _____, “¿Qué es la crítica?”, *Sobre la ilustración*, Madrid: Tecnos, 2003.
- _____, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 2002.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005.
- FREUD, SIGMUND, *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza, 2002.
- _____, *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 2002.
- GAUCHET, MARCEL, *La religión en democracia*, Madrid: El cobre, 2003.
- _____, *La condición histórica*, Madrid: Trotta, 2007.
- _____, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Granada: Trotta, 2005.
- GIRARD, RENÉ, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid: Encuentro, 1996.
- _____, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010.
- _____, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012.
- _____, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- _____, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona: Anagrama, 1985.
- _____, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006.
- _____, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006.
- _____, *Geometrías del deseo*, Barcelona: Sexto piso, 2012.
- _____, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____, “Generative scapegoating”, *Violent origins: ritual killing and cultural formation*, California: Standford, 2008.
- _____, *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*, New York: Continuum, 2007.
- GIRARD, RENÉ; VATTIMO, GIANNI, *¿Verdad o fe débil?*, Barcelona: Paidós, 2011.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, *Cristianismo y secularización*, Santander: Sal Terrae, 2003.
- GRAEBER, DAVID, *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona: Planeta, 2012.
- HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Rescate, 1991.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 2002.
- _____, *La pregunta por la técnica*, trad. Fernando Soler, 1998.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, Barcelona: Orbis, 1983.
- HESÍODO, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015.
- HOBBS, THOMAS, *Leviatán*, México: FCE, 2003.
- HOBBSAWM, ERIC, *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2003.
- HÖLDERLIN, J.C.F., “Patmos”, *Poesía completa*, Barcelona: Ediciones 29, 1998.
- HOLLAND, TOM, *Dominion: How the Christian revolution remade the world*, New York: Basic books, 2019.
- HOMERO, *La Iliada*, Madrid: Cátedra, 2001.

JAMESON, FREDERIC, *Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, México: FCE, 1997.

KOSELLECK, REINHART, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003.

_____, *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós, 1993.

La Sagrada Biblia, Ed. Bover, J.M y Cantera Burgos, F., Madrid: B.A.C., 1961.

LATRÉ, S.; VAN HERCK, W.; VANHEESWIJCK, G. (Ed.), *Radical Secularization?: An inquiry into the religious roots of secular culture*, New York: Bloomsbury, 2016.

LEVINAS, EMMANUEL, *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos, 1993.

LORENZ, KONRAD, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México: S.XXI, 2010.

LÖWITH, KARL, *Meaning in history*, Chicago: Chicago Press, 1949.

LUTERO, MARTÍN, *Escritos políticos*, “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, Tecnos: Madrid, 2008.

_____, *The Freedom of a Christian (1520): The Annotated Luther Study Edition* (translated by Timothy J. Wengert), Fortress Press, 2016.

MAFFESOLI, MICHEL, “La violencia fundadora”, *Religión y violencia*, Madrid: CBA, 2008.

MAQUIAVELO, NICOLÁS, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2005.

MARRAMAO, GIACOMO, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós, 1998.

_____, *Poder y secularización*, Barcelona: Península, 1989.

MARX, KARL, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue, 2004.

MARX, K.; ENGELS F., *El manifiesto comunista*, Madrid: Alianza, 2005.

MALINOWSKI, BRONISLAW, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Península, 1975.

MAUSS, MARCEL, *Ensayo sobre el don*, Madrid: Katz, 2012.

MONOD, JEAN-CLAUDE, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires, Amorrortu: 2015.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2001.

_____, *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 2001.

_____, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2002.

OCAMPO PONCE, MANUEL, “Consideraciones metafísicas de la naturaleza en Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires: UCA, *Sapientia*, Vol. LXXIII, Núm. 242, 2017.

QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena*, 1992, vol. 13, no. 29.

RATZINGER, JOSEPH, *Creación y pecado*, Pamplona: Eunsa, 2005.

ROBERT, JEAN, “Economía y violencia: ¿un debate con o sin economistas?”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016.

SAFRANSKI RÜDIGER, *El mal o el drama de la libertad*, México: Tusquets, 2010.

SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Madrid: B.A.C., 2005.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, México: Porrúa, 2018.

_____, *Sobre el gobierno de los príncipes*, México: Porrúa, 2016.

SCHMITT, CARL, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2005.

_____, “El nomos de la tierra”, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2001.

- SÓFOCLES, “Edipo rey”, *Tragedias*, Madrid: Edaf, 1998.
- SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de occidente*, Madrid: Calpe, 1925.
- STRAVINSKY, IGOR, *Poetics of music*, Harvard University Press, 1947.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, *Los orígenes del pensamiento griego*, Madrid: Paidós, 2011.
- VOEGELIN, ERIC, *Science, politics and Gnosticism*, Washington: Regnery Publishing, 1997.
- WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2016.
- _____, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, Barcelona: Península, 2001.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2001.
- _____, *Culture and value*, Chicago: UCP, 1992.