

INTENTO DE EXPLICACIÓN DE LA VIOLENCIA VICTIMARIA EN EL  
PRESENTE: DIÁLOGO CON LA OBRA DE RENÉ GIRARD

ATTEMPT TO EXPLANATION OF VICTIMARY VIOLENCE IN THE  
PRESENT: DIALOGUE WITH THE WORK OF RENÉ GIRARD

Dr. Francisco Aznar Sala

Correo electrónico: fjavier.aznar@ucv.es

Universidad Católica de Valencia

España

Fecha de Recepción: 06 de junio de 2018

Fecha de aprobación: 09 de octubre de 2018

**Resumen**

René Girard, investigador francés afincado en los EEUU, supo explorar la literatura universal a fin de comprender el *deseo mimético* anclado de forma sustantiva en el ser humano, algo que tanto predicamento tuvo en América latina a finales de los ochenta y noventa. Es muy difícil comprender la espiral de violencia en la actualidad sin recurrir a las tesis girardianas. En este sentido, Girard hace visibles a los más débiles y denuncia a los verdugos con la única solución en el horizonte del perdón en la clave simbólica de la Pasión de Cristo. La propuesta de Girard no deja de ser una propuesta ética que se debate entre la asunción del bien o la deriva del mal. Hemos intentado imaginar un diálogo diacrónico de las tesis más conocidas de Girard con otros pensadores, con la intención de comprender con mayor hondura su pensamiento.

**Palabras clave:** Deseo mimético; Pasión de Cristo; secularización; religión; ética.

**Abstract**

René Girard, a French researcher living in the USA, knew how to explore all the universal literature in order to understand the mimetic desire anchored in man and that he had such a strong position in Latin America at the end of the eighties and nineties. It is very difficult to understand the current spiral of violence without resorting to the spinning theses. In this sense, Girard makes visible the weakest and denounces the executioners with the only solution on the horizon of forgiveness in the symbolic key of the Passion and the Cross of Christ. Girard's proposal does not stop being an ethical proposal that is torn between the assumption of good or the drift of evil. We have tried to imagine a diachronic dialogue of the most well-known theses of Girard with other thinkers, with the intention of understanding better their ideas.

**Keywords:** Mimetic desire; Passion of Christ; secularization; religion; ethics.



## 1. Las diferentes secularizaciones

La reciente muerte del antropólogo y filósofo de origen francés y afincado en los EEUU René Girard (1923-2015), nos anima a reflexionar sobre algunas de sus tesis más conocidas y así retomar parte de su amplio pensamiento que se vertebró en torno al *deseo mimético, la violencia, la religión y los clásicos literarios*.<sup>1</sup> La hipótesis de nuestro artículo se fundamenta, dentro del pensamiento de la antropología girardiana, en la idea central de que ante la secularización no se da de forma inexorable la irreligiosidad o el vacío de sentido, sino que se presentan presupuestos neopaganos por muchos olvidados que procuran llenar este vacío religioso. Para llegar a esta conclusión, hemos realizado una crítica de la literatura girardiana y de otros autores que lo han abordado. Su obra, de hecho, se mueve transversalmente entre la antropología, la filosofía y la literatura, desde donde dialoga con los filósofos clásicos más relevantes y sus obras más conocidas, con la intención de aportar luz a los problemas sociales más candentes. El estudio de nuestro autor y su interés por él se debe a los altos índices de secularización que se dan en la actualidad y culmina en un intento de entender, desde sus postulados, qué ocurre en el nivel del pensamiento cuando esto sucede. Toda su obra fue elaborada cuidadosamente a lo largo de más de 50 años y para algunos resultó *el Darwin de las ciencias sociales*, lo que provoca que aún hoy disfrute de enorme predicamento y resulte de sumo interés.

Este artículo responde *in extenso* a su teoría sobre la continuidad de ciertas estructuras religiosas que parecen permanecer en el trasfondo social de forma natural a pesar de la aparición del agnosticismo, el ateísmo y el indiferentismo religioso, y de cómo la violencia está en el origen de la sociedad hasta que se aplaca con el *sacrificio redentor de Cristo*. Esta primera afirmación girardiana, que podría parecernos controvertida y discutible a tenor de las pautas de desafección religiosa e indiferencia que presenta la postmodernidad, no deja de tener ciertos aspectos relevantes que nos parece importante resaltar. La tesis fundamental de Girard, y a la que nosotros pretendemos acercarnos, es que no hay sociedad sin trasfondo religioso en la línea de Emile Durkheim y Teilhard Chardin. La violencia que encontramos en las sociedades más modernas, a pesar de tanto progreso científico-tecnológico, deja muchos interrogantes que merecen acercarnos a un intento de respuesta. La primera pregunta que un investigador se haría leyendo las obras de Girard, sería: ¿Hacia dónde caminan los parámetros religiosos en las sociedades más modernas?

Un bosquejo de aproximación, en línea con el pensamiento de Girard, sería que, a pesar de la secularización que se está produciendo en Occidente, ciertas estructuras religiosas permanecen de una u otra forma en todas las sociedades y, según se den unas u otras, las sociedades presentan signos y síntomas distintos de liberación o de violencia recurrente. De hecho, Girard considera que aún es posible la religión hoy, de modo que no caminaríamos hacia un tipo de sociedades donde la irreligión se asiente como algo

---

<sup>1</sup> René Girard es el estudioso de las religiones y de la mitología más original de la segunda mitad del siglo XX. Se especializó en el análisis de las religiones desde la antropología argumentando cómo estas se fraguaban desde la mimesis y la violencia. En 1947 marchó con una beca a Estados Unidos, donde ha realizado toda su obra y donde fue enormemente considerado dentro del mundo académico. En el país norteamericano se convierte al cristianismo.

definitivo y global propio de las sociedades hiperdesarrolladas, sino que la trascendencia pervive en la estructura social y se manifiesta de formas distintas (1986a). Desde la perspectiva de la antropología de la religión se percibe un tipo de conocimiento del ser humano que se esclarece en la necesidad de hallar algún tipo de sentido, como señala una pensadora contemporánea: “Nuestra vida no solo tiene significado porque es terrenal, sino también porque en ella decidimos estar cerca o lejos de Dios” (Arendt, 2013, 17). El pensador de origen francés aseguraba que la tendencia religiosa de la sociedad no desaparece, sino que pervive de formas distintas hasta que culmina en Cristo. Cosa distinta es que la secularización reinante reconduzca la natural búsqueda religiosa hacia formas paganas anteriores a Cristo, pero en ningún caso se produce la desaparición de la natural tendencia trascendente ni queda eliminada (Girard, 2007).

Defiende el postulado de que la sociedad actual camina, aún sin saberlo, hacia este punto culminante que se eleva hacia el punto Omega que es Cristo [aunque se den otro tipo de manifestaciones aparentemente arreligiosas o neopaganas]. Después de un periodo de enfriamiento religioso que había escondido la natural religiosidad en el hombre, la sociedad camina de vuelta [de forma pendular] hacia parámetros de un tipo de religiosidad que tiene sus distintas etapas y manifestaciones, incluida la indiferencia. Su teoría, no exenta de ciertas críticas incluso dentro de los mismos círculos girardianos (Boyer, 1985; Maurel, 2004), nos resulta interesante en tanto que habla de una sociedad que camina hacia la superación del materialismo y la novedosa búsqueda de elementos sobrenaturales, como se desprende de algún estudio que está apareciendo actualmente y que parece dar la razón a Girard en un momento donde la realidad sociológica parecía contradecir sus postulados (Aznar, 2018, 45-72). Por todo ello, es necesario revisar tales estudios y analizar la realidad que se está produciendo. El también filósofo alemán Robert Spaemann, en la misma línea, señala que es impredecible comprender hacia dónde se dirigen las sociedades en el nivel de las creencias actualmente; pero, sin duda, se trata por su importancia de una cuestión inaplazable a estudiar:

Se trata de una cultura que se ha desarrollado con el cristianismo y en cierto modo se ha emancipado de él. El secularismo del mundo moderno no es del todo original, pues para el cristianismo es reconocible como algo que surge de él mismo. Carecemos de referencia histórica para comprender este fenómeno, y de ahí que no se pueda predecir en términos generales lo que saldrá de todo esto y cómo se las arreglará la Iglesia (2010, 218).

A esta pregunta que se hace Spaemann intenta responder Girard con sus teorías y desde el diálogo con los clásicos, para establecer no una simple teoría, sino un axioma que permita comprender el devenir de la historia. La secularización escenificaría una de las partes de la lógica judeocristiana y el fin de las religiones sacrificiales. La idea del cristianismo como expresión máxima de todas las religiones no es nueva, ya estaba intuida en los Padres de la Iglesia y otros. El mismo Teilhard de Chardin (1881-1955), desde la dialéctica hegeliana, defendió la tesis del «Cristo-centrismo» donde “Cristo es el Alfa y la Omega principio y final de la creación” (Ap. 22, 13), todo nace en Cristo con el verbo

(Jn 1, 1) y toda la creación tiende a unirse con Cristo en el punto Omega, la historia y la evolución tendrían así un sentido crístico, aunque pasaran por etapas aparentemente alejadas del cristianismo. Las otras religiones serían una preparación o propedéutico que avanza hacia la culminación de todo en Cristo. La evolución avanzaría a base de tesis y antítesis hacia un *punto Omega* que culminaría la historia (Tresmontant, 1956).

El también filósofo francés de origen tunecino, Fabrice Hadjadj, analizando la pérdida de sentido religioso de Europa, afirma que Occidente está atravesando ahora el desencanto de las utopías humanistas que prometían el paraíso en la tierra y, de ahí, que las necesidades vitales continúen efervescentes: “[...] Las utopías humanistas, que habían sustituido a la fe religiosa, se han derrumbado” (2015), lo que en su momento se habría comportado como una parareligión en forma de ideologías parece ahora agotarse en la postmodernidad, y la espiritualidad parece aflorar cuando no se esperaba. Estudios recientes ofrecen una serie de datos que corren parejos a las ideas que hemos desglosado y que parecen hablar de necesidades vitales no cubiertas y que siguen siendo buscadas incluso entre la juventud: “una encuesta realizada por el *Search Institute*, un instituto de investigación con sede en Minneapolis (Estados Unidos), revela que la mayoría de los jóvenes en el mundo comparten la convicción de que la vida tiene una dimensión espiritual. La encuesta se realizó en 17 países durante dos años, y recoge las opiniones de casi 7.000 jóvenes de 12 a 25 años” (Search Institute, 2008). Como señala un sociólogo actual, al hilo de la anterior afirmación: “[estamos] ante un fenómeno contemporáneo cual es el religamiento,<sup>2</sup> la alternativa a la secularización postmoderna, que se apoya mucho en comunidades” (Pérez Adán, 2016, 30a).

La tesis de la secularización definitiva y extensible a todas las latitudes en el siglo XIX era la más sostenida por el mundo científico-social, incluso parecía absurdo tener que justificarla, pero “a día de hoy solo queda un número reducido de científicos sociales [Ronald Inglehart; Pipa Norris; Steven Bruce; Detlef Pollack] que apuestan por esta tesis que tuviera su máxima expresión en 1945” (Joas, 2012, 189). Las religiones han cumplido una función social a lo largo de la historia y, en la obra de Girard, la estructura religiosa resulta esencial en cada sociedad aunque permee y adopte distintas formas, pero sigue buscando cauces de expresión con manifestaciones distintas, hasta que culmina en Cristo. Incluso el fenómeno de las sectas responde [de forma soslayada] a esta búsqueda o necesidad insatisfecha a nivel vital, si se quiere de forma salvaje y privada, pues la presencia de este tipo de grupos se da gracias a la secularización y pérdida de influencia de las religiones tradicionales, pero no deja de ser un tipo de búsqueda trascendente y dadora de sentido a modo de necesidad vital desde la espiritualidad. La espiritualidad es universal y posee una gran atracción para el hombre de hoy, según sus distintas formas, pues todos compartimos el miedo a la muerte (Lenoir, 2018).

Ante la pérdida de influencia de la religión tradicional no se da la irreligión, sino formas pseudoreligiosas o neopaganas. En todo el planeta se ha dado en los últimos años una creciente cantidad de mensajes y redes de contacto debido a la facilidad que

---

2. Renovado interés por lo religioso y búsqueda de ello sobre todo a nivel vivencial y comunitario por parte de bases juveniles nuevas.

ofrecen las nuevas tecnologías e internet, y que han sido aprovechados por las sectas. En África funcionan grupos de inspiración sincretista, en América Latina grupos cercanos al fundamentalismo evangélico y en occidente grupos de tendencia gnóstica a los que podríamos denominar sectas iniciáticas. La segunda década del siglo XXI está marcando una etapa de fuerte reconfiguración religiosa. Sobre la idiosincrasia de estos grupos y su capacidad de búsqueda de nuevos adeptos se dice lo siguiente: “Su capacidad misionera o proselitista, según se prefiera, deja pocas dudas, si examinamos su crecimiento en Iberoamérica. Se calcula que cada hora 400 católicos pasan a las diversas sectas. Los convertidos, en cómputo global, son ya 35 millones. El número de los movimientos religiosos es superior a 600” (Moraleda, 1992, 13). La propia secularización nace dentro del marco del judeocristianismo con la separación de Dios de lo creado o creación *ex nihilo*, con lo que se abandona cualquier expresión religiosa panteísta o telúrica. No obstante, la actual indiferencia que se vive hacia lo religioso en Occidente no conduce en todos los casos hacia la irreligión, como cabría pensar dentro de la lógica de la secularización, sino a posiciones religiosas neopaganas o, en otros casos, hacia una especie de rituales consumistas que intentan dotar de sentido el paso del tiempo y la contingencia. A mayor consumo menor religiosidad tradicional:

La sociedad de consumo sería, en este sentido el estadio más perfecto de la sociedad de masas, la masa invertebrada, la muchedumbre incontrolada, la chusma espiritual que aterrorizaba a la crítica aristocrática y que ya comenzara a salir de sus escondrijos en los que siglos de elitismo aristocrático la había mantenido oculta, sale ahora a la luz, invade los supermercados, toma las calles y las tiendas, dirige hacia sí el interés de los estudiosos (Gonzalez-Anleo, 2014, 142).

Como señala Mardones, estableciendo una dialéctica entre cristianismo y paganismo: “El monoteísmo sería la causa de la desaparición del paganismo, de una concepción de lo sagrado presente en toda la naturaleza. Igualmente, este monoteísmo habría introducido la negativa separación entre Dios y el mundo. De ahí que habría que volver a recuperar el paganismo antiguo que subyace bajo cada árbol y bajo cada fuente” (2006, 19). Es decir, o cristianismo o concepciones neopaganas de lo sagrado o consumismo en forma de parareligión o ideologías cerradas en forma de nacionalismos acentuación de lo tribal, no necesariamente increencia, sino formas alternativas de vivir la dimensión trascendente que, a su vez, conviven con las religiones tradicionales y que ahora se mezclan con las manifestaciones religiosas orientales:

En cuanto a las modalidades de reacción religiosa, se dio un interés novedoso por la recepción de tradiciones religiosas asiáticas, a menudo acentuando lo erótico («el Tantra») o, en palabras de Timothy Leary, como un regreso a un «antiguo y plácido paganismo rudimentario» tras veinte siglos de imperio de «un poder monolítico judeo-cristiano que había impuesto sobre la sociedad occidental una represión culpable, sombría, inhibidora, pecaminosa y de renuncia a

la vida» (Joas, 2012, 197).

El filósofo nacido en Italia y que se ha manifestado siempre desde posturas tradomaxistas o ateas, Gianni Vattimo, señala al respecto que la secularización no es el fin de lo religioso, sino un paso más del hecho religioso en la historia de la humanidad. De alguna manera, la religión cristiana pasaría otra vez por un periodo de *Kenosis* o abajamiento (Filp. 2, 1-11), al igual que la encarnación del Hijo de Dios, donde su divinidad pasa por la obediencia y la humillación en el anonadamiento de Sí mismo:

La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, -el paso de una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos- no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de sus verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos naturales de la divinidad (2004, 50).

De algún modo la sociedad poseería en su misma estructura un núcleo religioso que tiende a expresarse. Ya en su momento, Emile Durkheim (1858-1917), quiso subrayar en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) que la sociedad existe independientemente de los individuos que la componen, cosa que en su tiempo necesitaba ser subrayado, pues nadie lo había advertido todavía de una forma tan diáfana como él. A partir de la estructura primitiva de los aborígenes australianos, creyó encontrar la pureza de la manifestación religiosa a nivel social, lo que le llevó a reconocer la existencia en toda sociedad de una religiosidad natural, independientemente de los ropajes externos y nomenclaturas que pudiera adquirir en cada cultura o sociedad. Durkheim no da cabida en su análisis a una religión organizada e institucional, pero sí natural. De ahí, que el hecho de que la sociedad vuelva a ciertos parámetros religiosos, incluso después de un periodo pendular de indiferencia, le daría la razón en tanto que la trascendencia es algo propio y connatural a todas las sociedades (Durkheim, 1982). Las distintas manifestaciones religiosas de uno u otro signo que se siguen dando en la actualidad, vendrían a confirmar las intuiciones de Girard por ser expresión de algo natural y que está en la base de la misma sociedad, como es la dimensión religiosa (Adán *et al*, 2017).

## 2. La violencia recurrente y la solución religiosa

Nunca se han presentado las religiones como solución a la violencia, más bien como parte de ella y, en ocasiones, como instigadoras de conflictos. En cambio, la teoría del *Chivo Expiatorio*, apartándose de esta lógica comúnmente aceptada, explica la superación de toda violencia victimaria, que se ha ido dando en todas las culturas, en Jesucristo; pues el Inocente cargó con la violencia de todos “de una vez para siempre” (1 Pe 2, 24). La segunda cuestión que es lícito plantearse a tenor de lo expuesto sería: ¿Cómo es posible que ante tantos adelantos científico-técnicos y los logros de la sociedad de bienestar,

todavía hablemos de Auschwitz, Hiroshima, Los Balcanes, Siria, Iraq, 11-S New York, 11-M Madrid, 14-N Paris, 14-J Niza, Londres, etc.? Todos estos acontecimientos nos sitúan ante la eterna cuestión por el hombre y sus posibilidades reales de hallar la paz definitiva o, por el contrario, si la sociedad está condenada a una eterna dialéctica de paz y de guerra [avance y regresión]. Así lo atestiguan algunos filósofos al constatar tal grado de violencia cuando los medios técnicos auspiciaban propuestas más altruistas y humanas: “Theodor W. Adorno se preguntaba qué podía ser la filosofía después de Auschwitz, Bosnia, Ruanda, Kosovo... En la misma línea cabe que nos preguntemos si se puede decir ‘Dios’ sin caer en el cinismo; o si podemos seguir hablando de Dios viendo el sufrimiento tan desproporcionado que contemplamos en nuestro mundo” (Vidal Talens, 2003, 177) ¿En qué sentido dice René Girard que en Cristo queda superada toda violencia victimaria si esta persiste después de Él? Parece más bien que T.W. Adorno invita al silencio y, en cambio, Girard se adentra en esta cuestión que tiene tantos matices. Para Girard, con el cristianismo quedaron superadas las violencias fundantes y la necesidad de chivos expiatorios recurrentes, pues Uno [Cristo] pagó en rescate por todos (Rom 5, 14). Hasta la entrega sacrificial de Sí mismo en el Gólgota, la mimesis del Chivo expiatorio funcionaba de forma recurrente en todas las culturas de forma circular, como se advierte desde la literatura griega:

En la antigua Grecia el *pharmakos* era una especie de chivo expiatorio al que se sacrificaba con la finalidad de purgar las tensiones y violencias acumuladas durante un espacio de tiempo en la comunidad de turno. La muerte o la expulsión (en épocas más recientes se sustituía el sacrificio por la expulsión) del *pharmakos* permitía purificar a la polis, devolviéndole la pureza interior perdida supuestamente a manos del contagio exterior. El mal, en prácticamente todas las culturas, posee siempre una connotación de exterioridad (Donado Vara, 1998).

Eran un hombre y una mujer los que servían de *farmakoi* y ambos portaban una cuerda con higos, negros el hombre y blancos la mujer. Eran expulsados de la ciudad y quizá se los lapidaba. [...] El mes y el año finalizaban con un sacrificio a Zeus y Palas Atenea (García López, 1975, 82-83).

La teoría que propone Girard ha sido puesta en relación con procesos de secularización y, sobre todo, con el proyecto ilustrado de modernidad. El mecanismo victimario, aquel por el que el hombre se protege de su propia violencia sacrificando a una única víctima, es desvelado por Cristo en su Pasión. La entrega de un inocente consistiría en el sacrificio de un chivo expiatorio para poder resolver una crisis recurrente de tipo mimético y con la intención de evitar la guerra, las matanzas y las hambrunas. No se trata ahora de una víctima que reclame venganza, sino que rompe el ciclo de violencia societaria que nos haría a todos culpables de la muerte del otro en un mar de sucesivas reparaciones. El tipo de religiones basadas en ritos sacrificiales ya no tienen cabida después de Cristo y el débil ya no puede ser tocado en la ley judía como tipo o manifestación de Cristo. La mujer,

la viuda, los niños, los lisiados y los extranjeros quedan a salvo, pues se ha convertido en anatema tocarles desde la ley mosaica: “Él hace justicia al huérfano y a la viuda, y muestra su amor al extranjero dándole pan y vestido” (Dt 10, 18). No obstante, hay que señalar que sería justo referirse también al líder espiritual *Shiva*, que abogó por la eliminación de cualquier práctica sacrificial humana en la India y en toda la zona Indo-europea milenios antes de Cristo (Daniélou, 1987), como tipo del comportamiento de Cristo.

Lo que ocurre ahora, con la secularización, es que la sociedad queda a merced de su propia violencia, pues las religiones paganas cumplían una función catártica de forma cíclica. Para entender esto hay que recurrir a la historia y a la filosofía como el caso de la aparición de las teorías contractualistas en política o la aparición de un capitalismo que no esté al servicio del hombre. Como señala uno de los filósofos que más han analizado la cosmovisión religiosa y la sociedad contemporánea en el presente: “La evidencia de que aún sentimos la tentación de recurrir a mecanismos [victimarios] parecidos en nuestra época «ilustrada» resulta inquietante. Pero no sería la primera vez en la historia en que una doctrina de pacífico universalista se convierte, paradójicamente, en argumento para justificar el uso de la violencia contra víctimas inocentes” (Taylor, 2006, 211).

Girard hace una lectura de la mitología griega a la luz de la revelación cristiana, como ya hiciera San Agustín. Estudió la novela rusa y francesa, así como el *Quijote* y toda la obra de Shakespeare, desde donde creyó fundamentar y confrontar sus teorías. Girard establece de este modo un nexo directo entre secularización moderna, cristianismo y violencia victimaria. La secularización no sería, como se piensa, producto de la pérdida de influencia del cristianismo en la sociedad occidental, sino que sería consecuencia de este. El concepto de secularización se presenta como clave en toda su obra, pues vendría a ser un despliegue de la religión judeocristiana en una de sus etapas.

No se podría hablar tanto de secularización como de vuelta a presupuestos religiosos neopaganos en las sociedades contemporáneas. Para el antropólogo francés, desde Platón en *La República*, pasando por Dionisio de Halicarnaso y Eurípides, se cierne sobre el mito de lo sagrado un deseo social de sacrificio, de modo que lo sagrado sería “despreciado y escarnecido por todos los hombres” (Girard, 1986b, 104), pero estas víctimas sagradas propias de la religión mitológica serían vistas como culpables, frente a la inocencia de las víctimas de la profecía judía y de Jesucristo que sería la víctima inocente por antonomasia que carga en sí todo el odio como ya hicieron los profetas del Antiguo Testamento u otros líderes espirituales que ya hemos citado.

La secularización contemporánea sería el recorrido de la lógica judeocristiana, donde Dios se distingue de lo creado y se aleja de cualquier visión panteísta, mítica o mística, más que un abandono de lo sagrado por parte del hombre resulta una elección propia, pues creer en él ya no es necesario, sino que ahora resulta una respuesta libérrima del hombre. Ya no es el Dios de la tribu ni del volcán, sino un Dios que se presenta como Padre y al que se puede abandonar. En la figura de Jesús de Nazaret se separan de lo sagrado los ordenamientos sociales y políticos que en el judaísmo se fundamentaban en el libro legislativo del Deuteronomio. Progresivamente se abandona el mito y se pasa al

logos (Jn 1, 1), donde el mundo queda configurado en su dimensión terrena y secular. En este sentido, el también filósofo francés Marcel Gauchet, dirá del cristianismo que es “la religión salida de la religión” (2005, 10). Desde nuestra perspectiva pretendemos comprender que la secularización y el religamiento van a convivir juntos en un mismo escenario, consideramos que Girard aporta la novedosa idea de que el mundo de la religión ha salvado al hombre de su propia violencia pues estaríamos condenados a reproducir esta lucha de forma recurrente. Luego la religión cristiana resulta beneficiosa en el sentido de que cumple esa función social y lo sigue haciendo, al detener el odio y la violencia recurrente. El cristianismo, y los cristianos en sí, están llamados a detener el odio en su propia carne, como se desprende de las mismas palabras de Jesucristo: “Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen” (Mt 5, 44).

René Girard se centra en los fenómenos miméticos por los que los hombres siguen un modelo o referente moral. Así, “la historia moral de la humanidad consiste en el paso del primero al segundo sentido de la palabra «sacrificio»” (Girard, 2006b, 100). El deseo humano es mimético y se configura en torno al deseo de los demás y en imitación a estos. Su trabajo intelectual se centró desde 1950 en los dilemas morales que planteaban los escritores existencialistas. Pero desde 1970 su perspectiva cambió hacia la fenomenología de la religión, donde, gracias a su teoría del *deseo mimético*, el mecanismo del *chivo expiatorio*, la violencia y su relación con lo sagrado, adquirió entre numerosos intelectuales un gran reconocimiento, al tiempo que otros colegas le manifestaban su rechazo. Así pues, en Girard no parece darse un término medio, o se le acepta o se le rechaza. Este deseo mimético es ampliamente subrayado por Girard, pues es en él donde nuestro intelectual encuentra la base de la cultura y de la religión. Tal deseo, que parte del deseo de imitación por lo que se observa y que posee el otro, puede traducirse en una situación de rivalidad. De hecho, la mimesis parece estar presente en todos los procesos socioculturales y especialmente en aquellos relacionados con la víctima propiciatoria. Este mecanismo está en la base de toda cultura y en el origen violento de cada sociedad, por lo que en los fundamentos de cada cultura podríamos encontrar una génesis violenta coincidente con el momento en que se perpetra el asesinato:

Esto explica que reaccionemos con gran inseguridad cuando nos damos cuenta de que [nuestra seguridad y paz] puede ser vulnerada desde fuera, como en el caso del World Trade Center; pero también explica la inquietud aún mayor que sentimos cuando la amenaza procede aparentemente de dentro o de la posibilidad de que nosotros mismos lo estemos traicionando. No es solo nuestra seguridad la que se encuentra amenazada en estos casos, es también la idea que tenemos de nuestra propia bondad e integridad. Todo cuanto pueda cuestionarla resulta profundamente inquietante, hasta el punto de amenazar incluso nuestra capacidad de actuar (Taylor, 2006, 211).

El comportamiento mimético ya posee en sí mismo una violencia enclaustrada, por lo que para poder reprimir la violencia y el conflicto entre iguales es necesario establecer una serie de pautas que permitan la subsistencia del grupo. En la medida en que deseamos,

dirá Girard, queremos la misma cosa que el otro y se genera una rivalidad mimética que se traduce en violencia física o mental. De hecho, afirma que “la gente no suele percibir el mecanismo mimético, pese a participar intensamente en rivalidades de todo tipo. El mecanismo mimético origina una forma compleja de transcendencia, que juega un papel esencial en la estabilidad dinámica de las sociedades arcaicas” (Girard, 2006b, 85).

Este *deseo mimético* a través de la figura del *otro* se extrae de su lectura del *Quijote* en Miguel Cervantes, de la novela de Dostoievski en *Crimen y castigo* y de las novelas de Marcel Proust. El *deseo* para Girard tiene una característica muy curiosa, pues se formula a través de la amenaza que se percibe del otro (Llano, 2004, 25). Al ser seres miméticos deseamos lo que otros desean y viceversa, lo que parece conducir inevitablemente al enfrentamiento y al origen del conflicto humano. Caín y Abel serían el ejemplo de cómo el deseo acaba desencadenando el asesinato y la destrucción fundante. Esta competición violenta termina por desgastar al hombre, pues siempre habrá alguien más fuerte que tú, de modo que únicamente pueda solucionarse con la figura del chivo expiatorio (Girard, 1982). El problema es que un deseo mimético *no cristificado* acaba con el otro y, paradójicamente, con uno mismo. A partir de la presencia del otro y del sentimiento de deseo (que no de necesidad), hace acto de presencia una dimensión ética consistente en el reconocimiento de los impulsos propios y ajenos del deseo mimético (Castro Rocha, 2014, 48). En este sentido, Cristo representa y escenifica el nuevo Adán capaz de romper las cadenas del odio incansante y del deseo destructivo entre los hombres y las distintas sociedades (1 Cor 15, 21).

### 3. La religión en la base de la cultura

El hombre en su origen estaría conformado por la imitación y el sacrificio desde la perspectiva girardiana. El *deseo* se presentaría a través del *otro*. Sería el deseo de imitación el que configuraría la realidad.<sup>3</sup> Para Girard, este largo camino ha llevado al hombre hacia la cultura y la hominización, pues la propia identidad no vendría de uno mismo sino que quedaría establecida en comparación con los demás. La violencia humana nacería como correlato de este deseo eternamente insatisfecho. Tan fuerte es el deseo que Lipovetsky lo sitúa en el plano existencial: “la moda ha estetizado e individualizado la vanidad humana, ha conseguido hacer de lo superficial un instrumento de salvación, una final de la existencia” (1999, 42). Este descontento conduce hacia la aversión del modelo y por ello hace aparición el odio. Se hace necesario el sacrificio victimario del modelo, para solucionar el brote de una violencia irresoluble y circular. El esquema sería: mirada de deseo, visión del modelo, odio hacia el modelo por no poder poseer aquello deseado y violencia siempre insatisfecha. Lo que ocurre es que se presenta lo que él denomina *crisis de indiferenciación*, pues todos pueden ser a la vez modelos y discípulos, lo que hace que la violencia esté servida y no resuelta (Llano, 2010).

Se va generando un dinamismo autodestructivo en el seno de la misma sociedad que

<sup>3</sup> En Girard lo real posee un origen religioso y no racional. Tal idea la sustenta frente a Hegel y los idealistas.

se dispone a crear un orden nuevo que escape de la violencia y dé origen a la cultura. De este modo, el origen de la cultura en Girard es consecuencia de esta violencia originaria, lo que resulta difícil de demostrar y es criticado por muchos, pues Girard construye toda una visión holística de la sociedad y de la religión a partir de este «deseo mimético». Considera que para que la violencia pueda detenerse se hace necesario un «chivo expiatorio» que cargue con todo el odio y sustituya a cada víctima individual. La violencia de «todos contra todos» se concentra ahora en «uno». Esta víctima puede ser cualquiera, pero todos la consideran causante de los males, de modo que su sacrificio acalla la violencia del grupo en medio de una catarsis colectiva. Esta violencia es subrayada por otros autores, ya que “el ser humano está siempre en desequilibrio, desinstalado en lo real y eternamente insatisfecho” (Domínguez Moratalla, 2011, 218). Lo sagrado es fruto de la violencia socializada que da paso a la religión primitiva, por lo que el sentido de trascendencia llega gracias al mecanismo de la víctima. Esta víctima será revestida de rasgos divinos con el condicionante de que es capaz de proteger a la comunidad de sí misma y de su propia violencia, por lo que de ella derivan una serie de normas que el grupo debe observar en orden a su propia supervivencia (Llano, 2004).

Este mecanismo proyectaría un dios «salvador del grupo» que se hace necesario para salvaguardar la salud de la colectividad por medio del orden. En la religión judeocristiana, Girard deja traslucir una serie de matices importantes, pues en Jesucristo no existe justificación alguna para la violencia; es más, cualquier religión que justifique la violencia deja de serlo y se convierte en ideología. El Nuevo Testamento, especialmente el evangelio de San Juan, rompe con la lógica de las religiones primitivas y en él se presenta la inocencia de la víctima. Desde esta lógica dirá Llano que en Girard va madurando la idea de sacrificio y considera que, “en el año 2001 reconoce que el término sacrificio está bien fundado en el cristianismo” (2004, 176). El término sacrificio expresa la entrega total de Cristo hasta la muerte como Dios, de modo que es muy distinto a lo que sucede en las religiones arcaicas donde se producen los sacrificios humanos, pues el sacrificio de Cristo es definitivo y es Él mismo el que se entrega libre y voluntariamente. Se produce de esta manera una especie de *purificación* colectiva, pues la víctima ha cargado libremente con la violencia y la culpa que no le correspondían.

Aparece así el rito que perpetúa y actualiza el sacrificio fundador en orden a liberar a los hombres de la violencia entre iguales que llevaría a un sinfín de venganzas eternamente insatisfechas. El mito se presenta en todas las culturas con un asesinato inicial y un fundador de las mimas.<sup>4</sup> Así pues, “el politeísmo es el resultado del hecho de existir muchas fundaciones victimarias” (Girard, 2006, 86). La diferencia notable que se da entre la religión judeocristiana y las demás religiones es que el amor supera al deseo y rompe el círculo vicioso de una violencia que ha sido neutralizada por Cristo como víctima inocente,<sup>5</sup> de modo que “Dios participa de la experiencia de la víctima, pero esta vez deliberadamente, para liberar al hombre de su propia violencia” (Girard, 2006b, 27). La figura de Cristo revela la verdad de la víctima y, a la vez, la mentira de la propia

<sup>4</sup> Véase el caso de Edipo Rey o de Dionisos como mitos fundantes donde la violencia está en el origen de la sociedad.

<sup>5</sup> Esta idea parece tomarla de Levinas, ya que el amor es la única fuerza capaz de hacer violencia a la totalidad. Por totalidad se entiende el mito. La secularización del cristianismo significaría una vuelta a la totalidad o al caos original de la violencia indiferenciada.

violencia sacrificial. El sacrificio del inocente viene a ser una mentira demoniaca que ha recorrido todas las culturas (en lo que Girard denomina *sistemas de totalidad*). En el mundo moderno ilustrado el mismo Hegel diseñó la denominada teoría de los contrarios que, de nuevo, consagra la violencia como ley de la historia (Girard, 1986b). En cambio, con Cristo, la sangre ya no agrada a los dioses, sino “un corazón contrito y humillado” (Salm, 50). Girard presenta a los distintos personajes que recorren la Sagrada Escritura: Job, José, Isaac, Jesucristo, como víctimas inocentes al estilo de la mitología antigua, pero ahora con la diferencia de que el amor supera al deseo. Ya no es la violencia la que pone en marcha la religión, sino el «amor». En este sentido afirma que “los mitos antiguos están contra la víctima, mientras que en la Biblia están a favor de ella” (2006b, 83).

La pérdida de influencia del cristianismo conlleva volver a planteamientos religiosos arcaicos donde la violencia remite de nuevo a la lógica del chivo expiatorio y no a la reconciliación expresada en la Cruz. La pérdida de significatividad de la religión cristiana operada en Francia con el advenimiento de la Ilustración y la diosa Razón, fue anulando la concepción de la caridad y nació una generación marcada por la anomia (Durkheim, 1982). Estos son algunos de los frutos que, a decir de Girard, se dan en las sociedades marcadas por la descristianización. El ideal de servicio, propio de la sociedad católica francesa todavía en el XIX, fue cediendo a la aparición de las instituciones laicas estatales. De esta manera, critica la postura de Comte que interpretó lo religioso desde la ciencia empírica positivista, por lo que su visión resultó extremadamente reduccionista, pues la sed de espiritualidad perdura todavía hoy. La lucidez de este planteamiento se ha manifestado también en la interpretación de fenómenos actuales, como el caso del 11-S, que podría ampliarse a los atentados del 11-M de Madrid o el 7-J en Londres, siguiendo con París 2016, Niza 2016, etc... El motor de estas modalidades de terrorismo es el resentimiento (Llano, 2010, 102). No en vano, “después de los acontecimientos del 11-S de 2001 algunos filósofos han hablado del retorno de lo religioso [pero en este caso desde la lógica de la violencia fundante]” (Domingo Moratalla, 2011, 207). En la teoría de Girard cabría más bien hablar de «retorno de una violencia» que obedece al deseo mimético propio de religiones arcaicas que se apartan de la redención operada por Jesucristo. Girard defiende una antropología paulina que está sometida a la debilidad de la naturaleza humana, pues como dice el apóstol: “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero” (Rm 7, 19). La pérdida de referentes religiosos nítidos corre pareja a la falta de respuestas a importantes cuestiones que siguen inquietando al hombre:

Como afirma Robert Bellah, el caudal espiritual de las religiones del Eje Axial sigue vivo en los estratos profundos de la sociedad contemporánea abriendo horizontes a formas inéditas y renovadas de la experiencia religiosa y secular. Así las cosas, el hilo intangible y trascendente de la experiencia religiosa pervive sin, con ello, entrar en contradicción con expresiones seculares de nuestra forma actual de vivir (Joas, 2012, 180).

Con la desafección religiosa que se está operando en todo Occidente, los radicales de la existencia humana se dejan de lado y aparece una pobreza distinta a la material y que es propia del hombre moderno.<sup>6</sup> La religión cristiana hizo posible superar cualquier relativismo y con la aparición del judeocristianismo el amor superó la «violencia fundante». Con la Sagrada Escritura se hace presente la misericordia y se sustituye la víctima culpable por *la entrega de Uno que paga por todos*. El rechazo al Dios encarnado en Jesucristo reproduce, en cierta medida, la violencia del “chivo expiatorio”. De este modo, la secularización significa el olvido a nivel social del sacrificio definitivo de la Cruz que acabó con la necesidad expiatoria de una víctima; pero se traduce en la aparición de formas arcaicas de religión o, en este caso, formas neopaganas de vivencia espiritual. El deseo mimético se traduce hoy en el consumo, como señala Lipovestky, y muestra que el consumismo no es una característica más de la sociedad actual y de los jóvenes, sino una clave central para comprender lo que ocurre. La neofilia, como él mismo denomina la necesidad de encontrar cosas nuevas, resulta de una mezcla de hedonismo, estética, pasión tecnológica, amor al dinero y sugestión electiva, que se convierte en una especie de religión personal (González-Anleo, 2014). Como indica el filósofo Domingo Moratalla en línea con Girard: “El estudio de los mitos, las religiones y la literatura proporciona una verdad de la que los científicos no pueden prescindir” (2011, 217).

“*Gracias padre mío por revelar a los pequeños lo que habéis ocultado a los sabios y a los inteligentes*” (Lc 10, 21). Las palabras de Cristo en el Evangelio de San Juan muestran que la gran sabiduría pertenece a los más débiles y pequeños, pero es posible que los evangelios hayan dejado de entenderse para muchos y queden velados, como encriptados, aunque Girard afirme que únicamente en ellos se halla la palabra definitiva también para los hombres de hoy y para la solución de la violencia. Girard, como la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), entiende que los evangelios no son una teoría sobre la divinidad, sino una verdadera palabra y la forma de vida adecuada para los hombres de hoy. Descubrir esa teoría del hombre es arrojar algo de luz a las grandes cuestiones humanas como es la presencia del mal en el mundo.

#### 4. Conclusiones

1. Nos interesa dialogar con la figura del filósofo René Girard, desde una perspectiva diacrónica e interdisciplinar, porque nos permite actualizar su pensamiento. Su obra, desde su primer texto célebre *Mensonge romantique et vérité romanesque*, París, 1961, es sin duda sumamente seductora y constituye una de las más influyentes de las últimas décadas en el panorama intelectual de Francia y Estados Unidos. Es capaz de entablar diálogo entre literaturas tan dispares como la Biblia y Shakespeare, los clásicos griegos y Nietzsche.

---

<sup>6</sup> Son preguntas tan perennes y en esa medida tan ineludibles, que han sido calificadas como las más humanas de todas las preguntas: ¿qué sentido tiene la vida?, ¿qué tipos de cosas hay en el mundo?, ¿naturales o también sobrenaturales?, ¿hay o no hay un Dios?, ¿podemos conocer algo con seguridad?, ¿qué es el bien?, ¿y el mal?, ¿por qué existe el sufrimiento? y sobre todo, ¿qué somos en realidad los seres humanos?

2. Las tesis de Girard poseen un a priori sencillo, pues el deseo no proviene del propio sujeto ni del objeto en cuestión, sino que lo sitúa en la *imitación*. Si *alguien* desea algo es por imitación y de aquí surge el mecanismo del consumo. El deseo surge de la rivalidad y por medio del deseo puede entrar la dinámica de la violencia. Desde esta perspectiva, tras lo sucedido en torno a la violencia y los ataques terroristas, guerras y hambrunas, no surgen de las diferencias culturales o étnicas, sino del deseo de imponerse al otro y por puro afán de poder. Si los ataques terroristas del Estado Islámico estuvieran motivados por razones exclusivamente religiosas, ¿cómo se explican los ataques también a los propios islamistas en suelo musulmán? La respuesta sería por poder.

3. Para Girard las sociedades se erigen con el objeto de controlar la violencia de “todos contra todos”. Para hallar solución a esto, la violencia se dirige “contra uno” en vez de contra todos (en su tesis del *chivo expiatorio*); que uno muera en lugar de los otros. A partir de aquí su pensamiento enlaza con la tradición bíblica donde el sacrificio redentor de Cristo resulta el único sacrificio válido que pone fin a todo ritual sacrificial cíclico y queda como un elemento simbólico para toda sociedad que encuentra en Cristo la *víctima inocente*. Es el mismo Dios el que paga con el precio de su sangre el rescate por muchos.

4. Girard no logra explicar por qué en países de ascendencia cristiana también se da la violencia, las guerras y el deseo de poder. Una de las respuestas que se nos ocurren y en las que Girard no ha incidido del todo, es que también los países de raíz cristiana viven su propia secularización interna y se apartan de una lógica que queda como velada. En cambio, hay un aspecto que sí parece darle la razón a Girard, y es el testimonio de los mártires que mueren perdonando a sus verdugos y rezando por ellos sin oponer violencia. Esta es la cuestión que más se acerca a la tesis de Girard respecto a que en Cristo la violencia recurrente y victimaria se detiene en aquellos que le imitan.

5. La religiosidad no desaparece según Girard. La misma sociedad está conformada por un núcleo de estructura religiosa que tiende a manifestarse de una u otra forma. No obstante, con el sacrificio redentor de Cristo se alcanza el culmen del deseo humano y en él se apacigua. Las distintas religiones en Girard, sean primitivas o laicas, son una muestra de un deseo insatisfecho que únicamente culmina en Cristo.

6. La violencia, según su perspectiva, se halla en la base fundante de toda sociedad al tener que organizarse la comunidad humana en orden a repeler la violencia de todos contra todos. La violencia es recurrente en aquellas sociedades donde el deseo queda insatisfecho y se elige un *chivo expiatorio* que pague por todos en una especie de catarsis colectiva. De esta forma se evita la lógica del homicidio. En Cristo esta cadena de violencia se rompe, pues el justo paga por todos, y su entrega resulta simbólica para el colectivo, de modo que no es necesaria la violencia recurrente y cíclica.

7. La secularización de las sociedades modernas trae consigo el olvido del símbolo crístico del sacrificio consumado y con este olvido la vuelta de la violencia recurrente. De ahí se derivan tantos *chivos expiatorios*: Auschwitz, Bosnia, Ruanda, Siria... que denuncian “la idea que tenemos de nuestra propia bondad e integridad” como sociedad (Taylor, 2006, 211). Únicamente los mártires cristianos han reproducido en sus vidas el sacrificio de Cristo en orden al perdón, por lo que la teoría girardiana queda inconclusa al hacerla universal también en aquellas sociedades de raíz judeocristiana.

## 5. Bibliografía

- Adán, J. *et al.* (2017). *Sociología de la experiencia religiosa*. Pamplona: Eunsa.
- Arendt, H. (2013). *Existencialismo y compromiso*. Barcelona: RBA.
- Aznar, F. J. (2018). El renacer religioso en el siglo XXI. *Fides et Ratio: revista anual de Teología, Doctrina Social de la Iglesia, Ética y Deontología Profesional*, (3), 45-72.
- Boyer, A. (1985) Sacrifice et réfutation, en P. Dumouchel (dir.), *Violence et vérité autour de René Girard*. París: Grasset: 569-589.
- Castro Rocha, J.C. (2014). *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ.
- Daniélou, A. (1987). *Shiva y Dionisos*. Barcelona: Kairós.
- Domingo Moratalla, A. (2011). *Ciudadanía activa y religión*. Madrid: Encuentro.
- Donado Vara, J. (1998). *Prólogo a Sófocles. Tragedias completas*. Madrid: Cátedra
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Fabrice Hadjadj. (2015). Demasiada buena conciencia y ceguera están preparando el suicidio de Europa. 29/07/2017, de Alfa y Omega. Sitio web: <http://www.alfayomega.es/11729/fabrice-hadjadj-demasiada-buena-conciencia-y-ceguera-estan-preparando-el-suicidio-de-europa>
- García López, J. (1975). *La religión griega*. Madrid: Istmo.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Girard, R (1986a). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_.(1982). *Los misterios de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_.(1983). *La violencia y lo sagrado* Barcelona: Anagrama.

- \_\_\_\_\_. (1986b). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2006a) *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós
- \_\_\_\_\_. (2006b). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets Nord.
- Gonzalez-Anleo, J.M. (2014). *Consumidores consumidos*. Madrid: Khaf.
- Joas, H. (2012). "Oleadas de secularización". Sánchez de la Yncera, I.; Rodríguez Fouz, M. (Eds.). *Dialécticas de la postsecularidad*. Barcelona: Anthropos.
- Lenoir, F. (2018). *Breve tratado de la historia de las religiones*. Barcelona: Herder.
- Lipovestky, G. (1999). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Llano, A. (2004). *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según Girard*. Pamplona: Eunsa.
- Llano, A. (2010). *Segunda navegación*. Madrid: Encuentro.
- Mardones, J.M. (2006). *Ser cristiano en la plaza pública*. Madrid: SM.
- Maurel, O. (2004). Essais sur le mimétisme. *Sept oeuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*. París: L'Harmattan.
- Moraleda, J. (1992). *Las sectas hoy. Movimientos Religiosos*. Santander: Sal Terrae.
- Pérez Adán, J. (2016a). *7 conceptos clave de la sociología actual*. Valencia: Fundación Interamericana Ciencia y Vida.
- \_\_\_\_\_ (2016b). *La razón social de la fe*. Valencia: Fundación Interamericana Ciencia y Vida.
- Search Institute. (2008). La mayoría de los jóvenes están interesados en la espiritualidad. 23/07/2017, de ACEPRENSA. Sitio web: <https://www.aceprensa.com/articulos/la-mayoria-de-los-jovenes-estan-interesados-en-la-espiritualidad/>
- Spaemann, R. (2010). *El rumor inmortal*. Madrid: Rialp.
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Tresmontant, C. (1956). *Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*. Paris: Edition Seuil.
- Vattimo, G. (2004). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- Vidal Talens, J. (2003). *Encarnación y cruz*. Valencia: Edicep.