

LA VIOLENCIA COMO EXPRESIÓN DEL MAL SOCIAL EN RENÉ GIRARD

VIOLENCE AS AN EXPRESSION OF SOCIAL EVIL IN RENÉ GIRARD

Ángel Barahona Plaza

Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid
Universidad Francisco de Vitoria
E-mail: a.barahona.prof@ufv.es
ORCID: 0000-0002-8378-4597

Recibido: 9 de enero, 2024 / Aceptado: 20 de agosto, 2024
DOI: 10.5281/zenodo.14283103

Resumen: La concepción del hombre como un ser mimético abocado, por esta categoría universal y constitutiva del ser humano que es la imitación, a la violencia, nos da razón de por qué podemos hablar de la mimesis como fuente permanente del mal social. El mal estaría iniciado un momento antes de toda simbolización, porque la mimesis también se encuentra en los animales como fuente de violencia y conflicto. En los seres humanos se añade un plus al instinto que es el deseo infinito según desea el otro. El mal está presente ab initio, en una relación bivalente, como causa y como consecuencia. Los mitos lo describen con detalle por sus connotaciones: mancha, servidumbre, esclavitud, envidia espontánea, “mala mezcla”, indiferenciación, acusación. De estos términos, el de acusación es el más bíblico, el más profusamente analizado por Girard y el que más fuerza tiene en el proceso de definición del mal. A veces le confiere fuerza ontológica, pues Satán -su forma personificada- significa el acusador por excelencia. Por debajo de las sacralizaciones, siempre hay una preparación sacrificial donde aparece la acusación de que es objeto la víctima, y que la convierten en la responsable de los desastres y catástrofes que afligen a la comunidad, es decir, en la responsable de la crisis. La víctima trajo el mal -el caos indiferenciado-, con su muerte nos devolvió el orden social anhelado. La teoría girardiana nos permite entender este proceso fundacional de los órdenes sociales.

Palabras clave: Girard. Mal. Mimesis. Caos. Orden. Crisis. Violencia.

Abstract: The conception of man as a mimetic being driven, by this universal and constitutive category of the human being that is imitation, to violence, gives us reason why we can speak of mimesis as a permanent source of social evil. Evil would have begun a moment before all symbolization, because mimesis is also found in animals as a source of violence and conflict. In human beings, a plus is added to the instinct, which is the infinite desire according to the other's desire. Evil is present ab initio, in a bivalent relationship, as a cause and as a consequence. The myths describe it in detail due to its connotations: stain, servitude, slavery, spontaneous envy, “bad mix”, indifference, accusation. Of these terms, accusation is the most biblical, the most profusely analyzed by Girard and the one that has the most force in the process of defining evil. Sometimes it gives him ontological force, since Satan - his personified form - means the accuser par excellence. Beneath the sacralization, there is always a sacrificial preparation where the

accusation appears against the victim, and which makes her responsible for the disasters and catastrophes that afflict the community, that is, responsible for the crisis. The victim brought evil - undifferentiated chaos - with his death he gave us the desired social order. Girardian theory allows us to understand this founding process of social orders.

Keywords: Girard. Evil. Mimesis. Chaos. Order. Crisis. Violence.

No ha habido filósofo o pensador que no se haya enfrentado al tema del mal. Las perspectivas desde las que se puede abordar son múltiples e inabarcables: es el gran tema de la metafísica, por qué el mal en lugar del bien; es el problema de la moral: quién define lo que es bueno o malo; es el núcleo de la teología: cómo puede existir un Dios bueno cuándo la presencia del mal es tan abrumadora; es el fondo en el que descansa toda obra literaria, existencial: cómo sobrevivir a los acontecimientos que causan tanto sufrimiento. Y, por supuesto, social: esta es la perspectiva desde la que lo afronta Girard. La novedad de este pensador interdisciplinar es muy sugerente: empieza en la literatura ahondando en los autores obsesionados con el mal; continúa en la etnología y fenomenología de la religiones al comprender que los mitos y los ritos cosmogónicos tratan de darle una solución; se enfrenta a las filosofías nihilistas, existencialistas, dialécticas para confrontarse con sus defensores; se atreve a abrir puertas a los planteamientos teológicos para barruntar una filosofía de la historia con tintes proféticos. En fin, no hay campo que no esté afectado por el mal, y en el que no se interne para aportar una visión original y provocativa. Es, en concreto, en las ciencias sociales y en las Escrituras judeocristianas dónde Girard encuentra su veta inspiradora.

En breve síntesis trataremos en este artículo de desarrollar la importancia de conocer cómo gestionan las sociedades y las culturas sus relaciones internas, así como las que sostienen con sus dioses a través de sus estructuras religiosas. La imputación a sus dioses de las arbitrariedades de la naturaleza y la historia (terremotos, catástrofes, diluvios, guerras...), cómo canalizan el mal (ritos y festividades catárticas) y lo desvían sobre inocentes (sacrificios humanos y animales) son mecanismos de expiación que neutralizan las rivalidades miméticas que amenazan con destruir a las comunidades. Esta genialidad avalada empíricamente por Girard, con el estudio de cientos de mitos y ritos por todo el planeta, acaba con el papel que juega el judeocristianismo en el desvelamiento de esos mecanismos. Un papel singular, único, que reclama cotejarse críticamente con las teorías de la historia que tratan de dar cuenta de la presencia del mal. Para Girard el mal que experimentan las sociedades

tiene un nombre inequívoco para todas: violencia. Esta es parte de un proceso de rivalidad mimética (expresada en los cientos de mitos de gemelos rivales que se asesinan unos a otros: desde Caín Abel a Rómulo y Remo y un largo etcétera), en el que los miembros de una comunidad en crisis convergen unánimes acusando a sus víctimas especiales del mal que les asola para evitar la autodestrucción (lapidando, expulsando e aquelarres y cadalsos varios) sacrificándolas como si fuera una demanda de sus dioses, para retornar a la paz espuria alterada por esas víctimas, después de su muerte violenta. Del *todos contra todos* hobbesiano se pasa al *todos contra uno* evangélico. Para Girard es el debate inmortal entre Dionisos y el crucificado. El final del artículo defenderá la postura girardiana de la singularidad del cristianismo para amortizar el mal social.

1. La cultura humana hace descansar su orden espurio en el sacrificio de las víctimas

El sacrificio de víctimas especiales, designadas arbitrariamente por la comunidad en momentos determinados del ciclo natural, está en el origen de muchos de los órdenes sociales que pueblan el planeta: las normas, los tabúes, los ritos, las prohibiciones, hasta las fiestas folclóricas parecen partir de un crimen que se perpetúa replicándose en el tiempo en forma de ritual. La voluntad caprichosa de los dioses parece ser lo que mueve a una comunidad a ofrecer sacrificios expiatorios agradables a estos, que controlen su violencia gratuita manifestada en los fenómenos naturales que los hombres no pueden someter a su control: inundaciones, terremotos, hambrunas, catástrofes, solsticios, ... Girard nos desvela la secreta voluntad de la comunidad que se escuda tras los dioses para justificar sus sádicos métodos catárticos. En el análisis del “pharmakoi” griego (víctima sacrificada, veneno y remedio, mal portador de bien, que tras su sacrificio cruento era reivindicada como portadora de un nuevo orden) en *La violencia y lo sagrado* (2023) nos desvela uno de los escollos de la fenomenología de las religiones que no hemos podido entender ni desde la dicotomía sagrado /profano de Eliade, ni desde la farmacología derridiana, ni desde los binomios de Lévi-Strauss, ni desde la ambivalencia de lo sagrado de Rudolf Otto, ni desde el dualismo nietzscheano Apolo-Dionisos. El mito y el rito confluyen en la representación disfrazada de

palabras y símbolos del binomio mal-bien, o mejor, maléfico y benéfico, para la vida comunitaria.

Lo que las tradiciones antropológico-culturales (desde Frazer, De Morgan, Evans-Prichard, Durkheim, Dumèzil, Mauss, Malinowski, Boas, Mead, Geerts, Harris, y tantos otros) dejan claro, desde que empiezan a investigar la fenomenología de la religión es que los dioses son la imagen proyectada de la propia comunidad que dice creer en ellos. Por eso el mal que experimentan, fruto de la lucha por la supervivencia y las dificultades de la convivencia se lo atribuyen a ellos, así como el bien recibido, por su arbitrariedad y su gratuidad y por el misterio que envuelve a los acontecimientos que se escapan al control. El Dios bíblico, a diferencia de los dioses páganos e, incluso, frente a la imagen que a veces el hagiógrafo hebreo de la comunidad israelita da de su Dios YHWH, no es un Dios sádico (Varone, 1988). Ese sadismo es el fruto de la proyección de la propia violencia de la comunidad que hace suyo el dicho de que “*vox populi, vox dei*”, donde se deja claro que lo que se pone en boca de Dios es la voz de la comunidad¹. Esta “comunidad calma su rabia contra esa víctima arbitraria con la convicción absoluta de que allí estaba la causa única de sus males” (la culpa del desorden) (Girard, 2010, p. 32)², y que ésta era un regalo de Dios, que su deseo de adoración en exclusiva quedaba saciado mediante esa acción expiatoria sangrienta. En la crisis mimética, “un gesto acusatorio es todo lo que se requiere para unir (y por lo tanto para reconciliar) las partes en conflicto alrededor de un enemigo común” (Fleming, 2014, p. 4). El sacrificio de aquella víctima a la que culpamos del desorden/mal nos trae la anhelada paz. Convertimos en dioses a aquellas víctimas que produjeron tal beneficio para la vida comunitaria. Les hacemos retornar, en el ciclo natural, cada primavera, cada solsticio, para garantizar ritualmente los efectos purificadores de la violencia intestina que nos amenaza, las divinizamos. Con el paso del tiempo, el mito, que trata de narrar el “evento maravilloso”, hace que se consolide y fije su divinidad.

Girard, a diferencia del estructuralismo, muestra cómo los mitos camuflan o semi velan a duras penas el linchamiento o asesinato fundador,

¹ Cf. Josué, capítulo 7. En este pasaje se observa con precisión cómo la *vox populi* de la comunidad israelita a través de Josué trata de suplantar la *vox dei*. El echar a suertes y la unanimidad de la comunidad que avala el sacrificio expiatorio contra la familia de Akan, que también encontramos en *Jonás*, es aquí un mecanismo explícito de chivo expiación que pone en boca de Dios la decisión de una comunidad en crisis para erradicar la idolatría de todos.

² Este libro, que ha tenido diversas traducciones al español más o menos afortunadas, acaba de conocer una nueva edición realizada por Tania Checchi en la Editorial Sígueme (2021) que mejora claramente las primeras.

el sacrificio que da paso al orden totémico que se refleja en cientos de mitos a lo largo del planeta.

La narración mítica es la sacralización de la víctima del linchamiento, es la perspectiva transfigurada de los sobrevivientes y sus herederos, que otorgándole características divinas a la víctima como resultado del efecto reconciliador –el hombre que se vuelve “dios” después de ser asesinado–, plasma dicha perspectiva en el plano textual y la reproducen en el ámbito ritual. (Girard, 2010)

La religión como sistema de creencias compartidas queda consolidada en torno al sacrificio ritual. Gestiona el mal y el bien para la comunidad o sociedad que se estructura en torno a ella.

Los fenómenos asociados en el ritual religioso, que abunda por doquier, tienen todos en común ser originados por la dinámica de las mimesis (las relaciones de rivalidad entre grupos interna a la vida social cotidiana), y ser causantes del conflicto contagioso que en su exasperación aboca a la división, al enfrentamiento, la exclusión, el asesinato. Conflicto que, por sus efectos, justifica la identificación de la mimesis con un tipo de mal social, fundamento del planteamiento filosófico-moral, hasta el que queremos llegar de la mano de Girard.

a) *El deseo mimético como aproximación a una comprensión filosófica del mal*

La tarea filosófica de entender el mal, ya sea como “problema” o como lo hace Ricoeur y Marcel, como misterio, es un intento destinado al fracaso. Las vías dialécticas de revertir el mal en un elemento positivo del devenir de la historia, desde Heráclito a Hegel y sus seguidores, tampoco resuelven satisfactoriamente la cuestión filosófica y antropológica de su comprensión, mucho menos de su explicación. Girard, no obstante, desoyendo las recomendaciones de Ricoeur, – respecto a que hay que “alejar la filosofía de tentaciones explicativas (científicas, psicológicas, etc.)” y reconocer que “al hombre lo comprendemos mejor siguiendo la inspiración simbólica, en cuyo seno se engarza la reflexión” (Maceiras, 1990, p. 118)³ –, se propone una síntesis explicativa que se pretende científica a caballo entre la literatura

³ A propósito de Ricoeur.

y la etnología. El primer acercamiento al tema lo encontramos en el congreso de Cerisy organizado por Dupuy y Deguy (1982). En uno de los capítulos del libro que surgió de estos encuentros, *Le problem du mal*, tanto Lucien Scubla (1982, pp. 65 y 140)⁴ como Jean-Marie Domenach (1981), no se resisten, sin embargo, a etiquetar las reflexiones de Girard como filosóficas. No por eso, deja de ser pertinente señalar que Girard trata de seguir la estela de Ricoeur tratando de ir a la historia ancestral de la humanidad a ratificar su especulativa teoría del sacrificio. La mimesis es su gran hallazgo.

Los mitos cosmogónicos presentan a gemelos enfrentados que rivalizan y cuya relación acaba con el sacrificio de uno a manos del otro. Su universalidad evoca simbólicamente el mal que preocupa a toda sociedad: por qué estamos amenazados con la desaparición como sociedad por nuestra propia violencia envidiosa y mimética.

b) *El mal ese complejo intrínquis simbólico según Ricoeur*

Ricoeur (1976)⁵ dice que el mal es uno de estos enjambres simbólicos en los que se hace necesario, para su comprensión, el prescindir de lastres metodológicos y recurrir a las “formas reales de su aparecer”: Dado que no se hace explícito con el lenguaje directo, es inevitable el recurso a una “mítica concreta” –definida en Ricoeur por el concepto de *labilidad*- cuya característica, la apertura o la falibilidad, son especificadas como “desproporción antropológica generalizada”, y que originan u ocasionan, que el mal pueda penetrar en el hombre, que pueda cometerlo y que quede capacitado para volver a hacerlo.

Los mitos son el lugar de condensación de las tipificaciones del mal y con su simbología más rica y precisa, anterior a sus racionalizaciones posteriores. Hay que buscar el símbolo originario, anterior incluso a las vertebraciones del mito, pues cuando se encuentran en el mito ya están “reducidas” y desfiguradas.

El nivel más significativo se encuentra en el lenguaje de los símbolos propiamente dichos (mancilla, mancha, esclavitud, destierro, pecado original)

⁴ Girard utiliza el concepto de “matriz” – que suena a arquetipo jungiano – para hablar de la importancia del sacrificio y su anterioridad respecto a todas las instituciones, prohibiciones y significaciones sociales. Este concepto y la pretendida “irreligiosidad” de la explicación sitúan a Girard en los umbrales de la filosofía entendida por Scubla al modo de Kojève es “‘philosophique’ la science qui parle de tout, y compris d’elle-même et du fait que c’est elle qui en parle”.

⁵ Ver también Ricoeur (1986).

y al símbolo podemos definirlo como una estructura de significación en donde un sentido primario, literal, designa por añadidura otro segundo, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del sentido primero.

De símbolo en símbolo para llegar a la comprensión, sin racionalizaciones. Pasar del mito-explicación al mito-símbolo es el itinerario hermenéutico, para encontrarse al final con la paradoja del mal que nos aboca al problema filosófico de la libertad. Ricoeur desecha anteriores soluciones éticas y metafísicas porque no engloban a la vez la triple referencia del mal: la anterioridad del mal a la acción de la libertad, a su presencia en el mundo por la libertad y, por último, la posibilidad de retorno, de redención.

Según Ricoeur, el mal aparece como simultáneo al bien; es el instante kierkegaardiano⁶, el mal no es originario ni radical, es histórico, pero desde el inicio. No es intratemporal, ni es una cosa, ni un elemento del mundo, ni una sustancia o una naturaleza; el mal “se inscribe en el corazón del sujeto humano”, “surge de la moral, de la problemática de la libertad”; no está encerrado en el “ser”, ni en la “fatalidad cósmica”, está enraizado en el hecho de la existencia.

Ricoeur, en una obra posterior a *Finitud y culpabilidad*, para el Centro Protestant d’Etudes de Ginebra de 1987: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (27 años después), cita a Girard profusamente, después de un recorrido por la historia del problema del mal en la filosofía, retomando conceptos que forman parte del entramado teórico girardiano, lo cual es muy significativo: (aunque algunos no sean originales)... la ambivalencia de lo sagrado (R. Otto), benéfico-maléfico; la función social ordenadora del mal (Dumezil); la ambigüedad y la paradoja a la que aboca el problema (Kierkegaard); la cuestión de la “retribución” y la importancia de Job como víctima expiatoria – único objeto del libro *La ruta antigua de los hombres perversos* (Girard, 2006). En este libro considera que el problema es irresoluble para el afán de coherencia de toda teodicea. Cómo explicar el sufrimiento injusto de las víctimas inocentes –tema que trata exhaustivamente Girard en *El chivo expiatorio* (1987)–: la identificación de la violencia con el sufrimiento y la acusación arbitraria, y, ambos, con el mal moral; la transcendentalización de la Divinidad, exenta de toda implicación en el mal-violencia, aunque sólo fuera de carácter “permisivo” con el mal; y por último las alternativas prácticas para el problema ético y político del mal que son totalmente coincidentes (Ricoeur, 1987, pp. 18-44).

⁶ Cf. Bellinger (1996).

c) *La mimesis como origen del mal social según Girard*

Las tesis de Girard estarían implicadas, desde la perspectiva ricoeuriana, en la susodicha mítica concreta: la concepción del hombre como un ser mimético abocado sin remedio, por esta categoría casi “esencial”, a la violencia, fuente permanente de amenaza y de mal. Pero se atendería a su momento originario -hipotético- y a su desarrollo histórico -empírico-, sin recurrir a la simbolización de la mimesis. El mal estaría iniciado un momento antes de toda simbolización. El motor -la mimesis⁷- también se encuentra en los animales como fuente de violencia y conflicto, el deseo según desea el otro lo encontramos en el comportamiento imitativo de los primates antes que el hombre opere sobre él una complejización simbólica.

El mal está presente ab initio, en una relación bivalente, como causa y como consecuencia. Los mitos lo describen con detalle por sus connotaciones: mancha, servidumbre, esclavitud, envidia espontánea, “mala mezcla”, indiferenciación, acusación. De estos términos, el de acusación es el más bíblico, el más profusamente analizado por Girard y el que más fuerza tiene en el proceso de definición del mal. A veces le confiere fuerza ontológica, pues Satán -su forma personificada- significa el acusador por excelencia. Por debajo de las sacralizaciones, siempre hay una preparación sacrificial donde aparece la acusación de que es objeto la víctima, y que la convierten en la responsable de los desastres y catástrofes que afligen a la comunidad, es decir, en la responsable de la crisis. Los ritos así lo denuncian cuando prolijamente se extienden en los malos tratos a la víctima antes de inmolarla.

Esos malos tratos demuestran que la inmólación no es nunca, en su ser último, un gesto puramente simbólico. Es una reacción agresiva contra una víctima, a la que no se la mataría si no fuera considerada como la responsable de la crisis mimética [...] Tanto en los mitos como en los rituales, la víctima -el héroe- es matada en cuanto responsable de unos crímenes que forman una sola cosa con la desintegración de la comunidad. Lo mismo que la acción central de los rituales es la muerte, muchas veces colectiva, de la víctima, la escena central de los mitos es el asesinato, muchas veces colectivo, del héroe divinizado. (Girard, 2010, pp. 46-47)

Se recurre de forma no racionalizada a un “transfer” por el que las envidias, enfrentamientos y acusaciones mutuas, recíprocas, simétricas se polarizan,

⁷ “La mimesis está presente, según parece, en todas las formas de vida”, Girard (2010, p. 103).

focalizándose sobre uno solo de los miembros de la comunidad. Se da por supuesto que bajo las configuraciones de los mitos subyace una comunidad en crisis, y esa crisis es mimética. Se ha llegado a la confusión, a la catástrofe, a la indiferenciación colectiva de forma espontánea. Esa mala mezcla, lévi-straussiana, prefigurada en algunos mitos bajo la forma de monstruos, de dobles, de gemelos indiferenciados, situaciones de desorganización, de trastocamiento social, de catástrofe, preceden inmediatamente al desencadenamiento de la mimesis conflictiva que culmina, según la lectura girardiana, en un asesinato colectivo, o en una estructura parecida: todos contra uno; o todos mueren, uno se salva; y, en otras, más individuales, que parten de la indistinción de hermanos, o gemelos enemigos- Caín y Abel, Rómulo y Remo, Sicario y Cramnesindo citados por Auerbach (1982) - y acaban en el asesinato; uno tiene que morir, los dobles tienen que desaparecer para que “vuelva a aparecer la diferencia y sea fundada la ciudad” (Girard, 2010, p. 50).

El mal es originario, real, también identificado por la comunidad, como indiferenciación, pues se asocia con el desorden social, y éste como el primer eslabón de la cadena de la mimesis antagónica, es decir, de la irrupción de la violencia indiscriminada.

2. Los binomios caos-cosmos, desorden-orden son a lo físico y a lo social lo que bien y mal a lo ético y metafísico

Múltiples son las formas de caos, desde las más limitadas y regionalmente localizables, hasta las que más se extienden y complejizan como en un racimo de metástasis interactivas. El asunto del caos es el problema del mal, cuando se considera desde una perspectiva ética, y esto conlleva, junto con su carga de dolor la enorme perplejidad que produce el misterio del sufrimiento del inocente. Cualquier explicación sobre este dolor, por lógica y razonable que se quiera, no dejará de causar escándalo a todo aquel que se empeñe en la victoria frente al mal y en la solidaridad con la víctima. (Díaz, 1990, p. 37)

En esta cita se enuncia el punto central que articula la tesis del mal como indiferenciación violenta, como daño causado a una víctima que no sabe siquiera que lo es. El mal sería así la ejecución absolutamente arbitraria de la violencia colectiva contra una víctima elegida aleatoriamente por sus rasgos más que por su posible culpabilidad o no.

La polarización de las tensiones, casi sin advertirlo, en una gran cantidad de ritos sacrificiales aboca a la focalización de todas las rencillas en una sola

víctima propiciatoria⁸. La muerte de uno suscita una especie de sabiduría latente, que está en el aire, de carácter espontáneo: “todos contra uno” es la solución más fácil, y, ese uno tiene que ser, casi inadvertidamente, algún sujeto incapaz de venganza y de re-suscitar la crisis indiferenciada de todos contra todos. En casi todas las culturas ese “uno”, convertido en víctima, es el ser más débil de la comunidad o el que destaca por las cualidades extremas (la excesiva belleza de la mujer, la fealdad, el éxito, el fracaso, el vicio, la virtud, el tullido, el extranjero, el indefenso, etc.) (Girard, 1987, p. 82).

De lo que no hay duda es de que su identificación con el mal es absolutamente arbitraria, como ya hemos apuntado, no hay rastro de culpabilidad (Girard, 2006)⁹. Por tanto, tampoco de responsabilidad, ni de carga moral. Uno desaparece para que todos olviden, de momento, las rencillas, para que los dobles desaparezcan y con ellos la indistinción o indiferenciación, a la vez que aparecen las diferenciaciones o la cultura, en sentido lévi-straussiano.

Esta hipótesis, en efecto, resuelve el enigma fundamental de cualquier mitología: el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece o se establece por obra de aquel que fue el primero en turbarlo. (Girard, 1987, p. 82)

El supremo hacedor de mal, el “desordenador” se transforma en la base institucional del orden social, y esto constituye la paradoja más importante de la hermenéutica etnológica y por ende de la antropología.

Se trata del mismo enigma que ya desconcertaba a Platón cuando deploraba la inmoralidad de los dioses homéricos. Los intérpretes que no eluden este enigma llevan siglos sin conseguir resolverlo. Coincide por completo con el enigma de lo sagrado primitivo, es decir, con la inversión benéfica de la omnipotencia maléfica atribuida al chivo propiciatorio. (Girard 1987, p. 61)

Esta doble transferencia de la víctima que trae el mal y aporta alternativamente el bien es immortalizada por la eficacia de su causalidad. El mito, para no renunciar a los favores de la víctima en bien de la sociedad, si es

⁸ Que la mimesis es antagonismo en la unidad es una idea ya encontrada en Adam Smith y en Edgar Morin (cf. Dupuy, 1982, p. 237).

⁹ Job expresa -como chivo expiatorio estereotípico- esta injustificabilidad de la culpa. No hay razones, no hay transgresiones. Sólo hay rasgos victimarios por exceso de poder, de relevancia social, de celos, acusaciones de los supuestos amigos en nombre de una comunidad en crisis. Dios no es el dios retributivo de la ética (bien por bien, mal por mal), no es el dios violento, es el Dios de las víctimas.

preciso, la resucita, “inventa todo aquello que nosotros llamamos trascendente y sobrenatural” (Girard, 1987, p. 63), manteniendo su ambivalencia. Generatriz del mal por su indistinción primordial estereotipada, restaurador del bien por su propia eliminación. Se hace necesario erradicar la indiferenciación porque esta es siempre sinónimo de peligro, catástrofe, de amenazas latentes. En *El chivo Expiatorio*, se dice que la indiferenciación mítica tiene “carácter catastrófico”, fuertemente conflictivo pues los indiferenciados no cesan de luchar para diferenciarse entre sí; en algunos mitos ejemplares todo comienza “siempre por una batalla interminable, imprevisible de los demonios, que se parecen tanto que ya no es posible distinguirlos”. La víctima es este ejecutor del bien, y el artífice involuntario de lo sagrado, pues, a posteriori las víctimas son encumbradas como “fundadoras o divinas”.

El regreso al orden y a la paz es referido a la misma causa de los trastornos anteriores, a la propia víctima. Esto es lo que lleva a decir que la víctima es sagrada. Y lo que convierte el episodio persecutorio en un auténtico punto de partida religioso y cultural. En efecto, el conjunto del proceso servirá:

- A) de modelo para la mitología, que lo recuerda en calidad de epifanía religiosa.
- B) de modelo para el ritual que se esfuerza en reproducirlo en virtud del principio de que siempre hay que rehacer lo que ha hecho o sufrido la víctima, puesto que es benéfica.
- C) de contra-modelo para las prohibiciones, en virtud del principio de que jamás hay que rehacer lo que ha hecho esa víctima, en tanto que es maléfica. (Girard 1987, p. 76)

A partir de la violencia fundadora se elabora una génesis de prohibiciones, de rituales y de mitos, de fuerza sagrada (Girard, 2010, p. 51). Es decir, se genera la religión y por tanto la cultura, el orden institucional.

No es difícil, entonces, gracias a Girard, entender la paradoja de la ambivalencia (Otto) de lo sagrado que trae a mal traer a los antropólogos, y la ambigüedad del concepto de mal a raíz de la ambigüedad de la mimesis. Esta eficacia probada del poder de la víctima suscita una paradoja que deja siempre inconcluso el tratamiento que hace la filosofía y la antropología, lo desvía, elude o deforma, so capa de dualismos o interpretaciones reduccionistas. Existe, consciente o inconscientemente, una censura histórica que desde Platón hasta el estructuralismo surca de incomprensión el problema. Es por la incapacidad de entender el mito, nos dice Girard, por lo que surge la filosofía, el logos como forma de “expulsión”.

La condena de la mitología aparece en gran número de autores antiguos, generalmente bajo unas formas banales, tomadas del propio Platón, pero que iluminan admirablemente la auténtica naturaleza del escándalo: Varrón, por ejemplo, ...a partir de Platón, denomina la “teología de los poetas”, (como)...lo sagrado primitivo, es decir, lo doblemente sagrado que une lo maldito y lo bendito. Todos los pasajes de Homero criticados por Platón hablan tanto de los aspectos maléficos de la divinidad como de los benéficos. La voluntad diferenciadora de Platón no tolera esta ambigüedad moral de lo divino. Hoy ocurre exactamente lo mismo con Lévi-Strauss y con el estructuralismo. (Girard, 1987, p. 104)

Sólo se acepta el aspecto benéfico de los dioses. Esta limpieza idealista de la mitología llevada a cabo por la filosofía es el origen de todos los dualismos morales. Se exige de los dioses la perfección moral, limpios de culpa, con lo cual desaparece la realidad original de los dioses como causantes de desorden y autores del mal. Pero se pierde algo más, y es el carácter victimario de éstos; se borran los estereotipos, las crisis, los signos de la víctima, la violencia y por supuesto el mismo crimen fundacional. La filosofía separa, diferencia claramente entre demonios y dioses, aunque sólo es un paso más que ya había anticipado la religión respecto del mito. Sucesivas expulsiones escandalizadas del crimen original de la víctima que es universal y pertinente incluso en los mitos que lo contienen.

Platón al menos hace algo digno de mención y es que no minimiza el horror del crimen diciendo que son simples faltas o diabluras sin importancia, como hacen los poetas y glosadores. El mismo Aristóteles con su noción de “hamartia” conceptualiza la minimización poética de la falta. Sugiere la simple negligencia, la falta por omisión más que la plenitud maléfica de los antiguos mitos. La traducción por “fallo trágico” (tragic flaw), evoca un minúsculo defecto, una resquebrajadura única en una masa homogénea de irreprochable virtud. (Girard, 1987, p. 108)

que sirve de justificación para convertir al héroe trágico en una víctima expiatoria.

3. Ante la incapacidad de la filosofía para explicar el mal social Girard recurre a la tradición judeocristiana

Es la tradición judeocristiana la que pone el énfasis con claridad, sin subterfugios, en el asesinato de la víctima bajo una “luz racional” (Girard, 1987, p. 260). La que pone el énfasis en la inocencia de las víctimas descubriendo así

la mentira que oculta la *acusación unánime* de la colectividad. La que habla sin ambages de las persecuciones y violencias reales que tienen lugar en el seno de las comunidades. Es cierto que cada vez menos estos procesos pueden ser identificados crudamente como lo que son, pero, no porque disminuyan en cantidad e intensidad sino por la desacralización. “Persecución” es un término puramente cristiano en su connotación de “injusticia”. Perseguido, mártir, o testigo, son influidos por el cristianismo para convertirse en objetos de una violencia injusta. La denominación del espíritu como *parakleitos* (*advocatus*) es debida a que es el encargado de defender ante los tribunales a las víctimas inocentes frente al acusador (*satanás*), destruyendo así cualquier representación persecutoria, disipando la eficacia de cualquier mitología, declarando la invalidez de todos los dioses de la violencia. El problema de que esta revelación se nos siga resistiendo es porque pensamos que los mártires son los testigos de una creencia determinada, pero no, sólo lo son de la “terrible propensión de la comunidad humana a derramar la sangre inocente, para rehacer su unidad” (Girard, 1987, p. 260).

La resistencia persecutoria [...] hace manifiesto exactamente aquello que debería ocultar para resistir eficazmente los mecanismos victimarios. Realiza la palabra reveladora por antonomasia, la que desacredita la acusación persecutoria: que sin causa me aborrecieron... (Girard, 1987, p. 274)

Es más... “ya se acerca la hora, cuando cualquiera que os matare pensará que hace un servicio a Dios” (Jn 16, 2-4). “A partir de ahora, cualquier violencia revela lo que revela la Pasión de Cristo, la imbecil génesis de los ídolos ensangrentados, de todos los falsos dioses de las religiones, de las políticas, de las ideologías” (Girard, 1987, p. 275).

Todos estos sistemas de representación, ideológicos, políticos y filosóficos están fundados sobre la culpabilidad externa al propio sistema. No superan la expulsión como fundamento de su génesis. Su mecánica sacrificial genera víctimas sin fin. Cualquier denuncia o intento de esclarecer este proceso provoca el escándalo de la comunidad.

Este concepto - *skandalon*- originario de los evangelios, es clave en la antropología de Girard. La comunidad se escandaliza de su misma violencia, pero no la puede reconocer, por eso la imputa a un tercero o trata de eludirla mediante subterfugios. El propio proceso también tiene en Girard un nombre técnico: *méconnaissance* (sé, pero no quiero reconocer mi implicación en el ciclo de violencia que atribuyo a otros para eximirse a mí mismo de mi parte

de responsabilidad. Mientras lo ignoro de esta forma semi inconsciente me eximo a mí mismo de culpa).

Su dinámica mimética repite una y otra vez las crisis y sus soluciones violentas como recurso contra el desorden indiferenciado de las relaciones antagónicas. El mal es un círculo vicioso cerrado por la mimesis. Mientras no se rompa ese círculo la violencia seguirá siendo la solución cada vez más peligrosa para restablecer el frágil orden social. La historia no toca a su fin a no ser que los hombres desoigan la revelación inmanente que supone la declaración de inocencia de las víctimas y la arbitrariedad e injusticia de toda justicia humana y reconozcan la propia implicación de todos en la violencia que atribuimos a los otros en exclusiva.¹⁰

a) El mal o desorden social es cosa humana, demasiado humana

El disfraz de lo divino como etiología del mal es desenmascarado por Girard como un invento de la comunidad. El mal es positivo en un único aspecto, - lo cual no quiere decir que, de esta manera, justifique el inmenso gasto humano que genera la matanza de inocentes- pues su manifestación viabilizada por la violencia ejercida sobre la víctima expiatoria, genera la paz, la reconciliación, la disipación de las reciprocidades miméticas. El deseo mimético que es la fuente de todos los conflictos humanos, y que está en la base del sistema, es la chispa que pone en marcha el mecanismo victimario que concluye con el homicidio colectivo, pero este sacrificio y su ambivalencia originan el orden de la comunidad, generan las reglas de la convivencia perturbadas por la víctima y, a la vez, lo sagrado -sacralizan a la víctima por su increíble capacidad de devolver las cosas a su estado anterior-.

Es la comunidad la que desacredita, persigue, a la vez que encumbra y sacraliza, a sus víctimas. Ella se transciende a sí misma, alucinada por la eficacia de su hallazgo sacrificial, y diviniza esta experiencia dando lugar a lo sagrado sobrenatural. Su polarización mimética sobre una víctima única les ha desvelado el secreto del poder unificador de la violencia; ese logro no puede ser desperdiciado pues ha supuesto un alto coste en sangre. El rito surge como

¹⁰ Hay aquí una proclama del tipo “memoria passionis” (Metz), o del “recuerdo de Auschwitz” (Horkheimer) o de la solidaridad anamnética-compasiva (Benjamin), sólo que Girard nos prevé contra el espíritu sacrificial que se esconde tras estas reivindicaciones larvadas y sutiles de venganza o restitución como un eterno volver a empezar.

solución y conserva, en su reiterada y cuidadosa representación, la fidelidad a la crisis original para hacer eficaz su función preventiva. Esta transferencia colectiva sobre la víctima, cuya virtualidad consiste en el desconocimiento del proceso, es atribuida a la voluntad de la divinidad. *Vox populi, vox dei*. Dios es la comunidad, el mundo, el que sufre el mal y lo ejecuta, es el mal también, solo que cuando señala a la víctima se está señalando a sí mismo dividido, polarizado, mimetizado.

Irrumpe en el discurso una posible teodicea girardiana: Satanás -el acusador- se acusa a sí mismo. Es un reino dividido contra sí mismo. Se imita a sí mismo, es el mono de Dios. Es el doble de Dios. Es el mundo, la comunidad humana, fundada sobre la violencia mimética. Sus “poseídos”, desarrollan un comportamiento ritual, mimético, se encarnan en psicopatologías donde el yo se desdobra, en situaciones sociales de crisis, presentan una resolución final por expulsión, lapidación sacrificial.

No hay un maniqueísmo, sino una lógica binomial que no excluye, sino que incluye el tercero en discordia, que no rehúye la paradoja auto-referencial como explicación. Satanás es la parte en la que se manifiesta la inevitabilidad del mal en el mundo, Dios el bien. Pero Dios es el artífice magnífico que le ha incluido en su obra, el otro es un ángel caído, no ha creado nada, sólo le ha imitado mal. Su antagonismo se ha puesto en evidencia porque ya la violencia no puede fundar más el orden social. Los evangelios han revelado que el Dios feuerbachiano y el de los teólogos no tiene nada que ver con el de Jesucristo, sabiduría reveladora de la marcha del mundo desde el principio. El Dios del que sospechaban los filósofos es la comunidad humana disfrazada. El Dios de Jesucristo es el Dios de las víctimas, pero no de las sacralizadas (que son también otro proyecto de la comunidad), sino de las perseguidas, porque él mismo se ha dejado convertir en víctima a sí mismo, siendo inocente, para ridiculizar la mistificación de la violencia fundadora de las sociedades humanas. No hay culpables, no hay males imputables. Las disteleologías de una posible teodicea girardiana están en función de un plan revelado por Cristo.¹¹ Sólo hay un peligro en la discordia, en la división, y es que en su exasperación mimética, en el contagio violento, los hombres sigan sin ver la estupidez de “los ídolos ensangrentados”, y crean que tienen razones para solventar el mal con el mal. Como los demonios de Gadara se precipitarán hacia el abismo generado por su propia violencia.

¹¹ Jn 9,1-3. “Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios”.

De esta manera la Antropología deviene Sociodicea y Teodicea, Lógica y hasta Teología (Díaz 1991, p. 99)¹². Sociodicea, porque acaba planteando, en un nivel humano, lo demasiado humano que resulta ser el problema de Dios, entendido como una transcendentalización por parte de la comunidad del poder de una víctima única que ha resuelto sus acontecimientos violentos de forma milagrosa -por su desconocimiento-.¹³ Y, Lógica, porque su hipótesis exige la crítica del tercio excluso. Dios y el diablo son dos dobles. Uno de los cuales es incluido por el otro de forma positiva y paradójica, pues su función es positiva siendo su acción negativa, respecto del orden de la comunidad. Teología porque, Girard, no se conforma con esta interpretación del surgimiento de lo sobrenatural a través de lo antropológico-social, sino que aventura la exención de este mecanismo al Dios de Jesucristo. Planificador implicado finalmente en su propio plan escatológico, que no practica ninguna exclusión, expulsión, sino que él mismo, vencedor del mal, se deja someter a él para, un momento después, reconstruir sobre las ruinas de todo sacrificio, al que está abocado ese mal, el edificio de la creación de las creaciones: la humanidad, el nuevo Adán (Girard, 1978). Es desde la resurrección desde donde se alumbra el sentido del mal, el sentido del pecado.

b) Una praxis cristiano-girardiana superadora del mal

Estas tesis expuestas nos llevan hasta los límites de una posible praxis girardiana fundamentada en una lógica paradójica: la lógica de la violencia y la lógica del amor (ulterior enunciación de la oposición heideggeriana entre el Logos joánico y el Logos heracliteano) (Girard, 2010, p. 299). Girard las distingue claramente. Aunque Logos sirva para definir a las dos, –y según Heidegger no haya diferencia–, según Girard lo que hace es asimilar la interpretación hegeliana del AT, tomando las relaciones entre Dios y hombre bajo el prisma de la dialéctica amo-esclavo, al Nuevo-Testamento. Girard destaca la ceguera de éste para el Logos joánico. En el heraclitiano acierta

¹² Si tenemos en cuenta lo que José Gaos decía: “Una antropología no puede ser completa si no termina en teología” (1991, p. 99).

¹³ Es un derivado durkheimniano en Girard, donde lo divino se reduce a una transfiguración simbólica de lo social: “Esta realidad, que las mitologías se han representado de tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de estas sensaciones sui generis de que se compone la experiencia religiosa, es la sociedad” (Durkheim, 1968, p. 597).

plenamente (Girard, 2010, p. 302)¹⁴. El logos griego está estrechamente relacionado con la violencia y con lo sagrado como aquello que mantiene unidos a los dobles antagonicos. Ve una diferencia entre los dos logos, pero una diferencia ciega. Considera que los dos se remiten a la violencia, una que la sufren los hombres libres y otra los esclavos, sin darse cuenta, según Girard, de que la diferencia en el seno de la violencia

es la ilusión por excelencia del pensamiento sacrificial. Heidegger no ve que todo dominio violento acaba en esclavitud ya que es el modelo obstáculo el que domina tanto en el pensamiento como en las relaciones concretas entre los hombres. (Girard, 2010, p. 302)

Es más, Girard atestigua la universalidad del Logos heraclitiano en tanto en cuanto todas las culturas tienen instalado en su corazón la lucha de los dobles, y están basadas en la unanimidad violenta. Esto permite a Girard aseverar que si se reexaminara a Heidegger a la luz de la víctima expiatoria se vería que

detrás de la interpretación de las palabras clave del alemán y del griego y sobre todo tras la meditación sobre el ser, se trata siempre en el fondo de lo sagrado... por eso mismo el lugar por excelencia de la filosofía heideggeriana es la filosofía presocrática, en particular la de Heráclito, el filósofo que más cerca permanece de lo sagrado. (Girard, 2010, p. 303)

Y lo sagrado para Girard es violento. El logos Joánico, encarnación del bien, para diferenciarse nada tendrá que ver con la violencia. Ciertamente parece ser así. Desde el primer capítulo es siempre “un logos expulsado”, expulsado por el “Logos de la expulsión”. “El Logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar... por los hombres”. Como se dice en Juan 1, 4-11... “*las tinieblas no la comprendieron (la luz); ... el mundo no lo conoció (al logos) ... y los suyos no lo recibieron*”. Heidegger en este sentido hace un enorme camino en el itinerario desmitificador del logos cristiano, porque realmente sólo hay uno: el griego. La filosofía cristiana quiso traducirlo y apropiárselo para caer en el mismo error que la filosofía, sin darse cuenta: hacer del pensamiento un mecanismo sacrificial, expulsante, violento. Heidegger hace pues el último gesto ante los restos pseudocristianos que nunca comprendieron la singularidad del NT. Deja así

¹⁴ “Las entidades reunidas por el Logos son opuestas y el Logos las reúne no sin violencia” (M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 1960, pp. 125-140, citado por Girard, 2010, p. 302).

libre al Logos del Amor de toda interpretación sacrificial, de toda implicación en la violencia. Por debajo de toda la parafernalia escrituraria del Yahvé Guerrero, de la venganza ritual, de los holocaustos y sacrificios, aparece un hilo conductor progresivo: es toda una elaboración sobre la víctima expiatoria que hace pasar a primer plano la expulsión, “la eliminación radical”, como diría Lévi-Strauss. Así pues, el Amor tiene una verdadera capacidad epistemológica sacando a la luz todos los encubrimientos del mal bajo formas taimadas de violencia, de crítica o de expulsión.

El *Amor y la Violencia* (el bien y el mal) tienen una misma forma paradójica en la que la afirmación de sí reposa sobre la negación de sí. El amor introduce en la relación una diferencia verdadera negándola, la violencia una identidad verdadera negándola también. Ambos abolen las diferencias (Girard, 2010, p. 306) Así somos llevados a concebir una proximidad, una identidad entre el amor y la violencia que provendría de que, tanto el uno como la otra, son incapaces de reflexividad. Ni el amor ni la violencia pueden conocerse ellos mismos sin destruirse. El amor no puede conocerse a sí mismo sin transformarse en soberbia, lo mismo que la violencia aquello que la refuta es precisamente lo que rechaza, su identidad con el otro del cual intenta diferenciarse. La irreflexividad del amor y la violencia aboca a la paradoja, y para solventarla hay que recurrir a la introducción de la categoría tiempo. Sólo así los dobles reconocerían su identidad, introduciendo un reconocimiento de la diferencia que establecen en la relación que afirman, que son diferentes, y así obtendríamos la afirmación de una identidad verdadera, la identidad de los dobles, y, por su negación, la afirmación de su diferencia. Con todo esto el doble que es consciente (Hegel definía la reflexibilidad como “conciencia”) de su identidad con el otro afirma el tiempo, la paradoja y la reflexividad, sin buscar la identidad inmediata consigo mismo y sin afirmar la diferencia. Y es así como paradójicamente encuentra ambas. Es decir, en el toma y daca de la violencia infinita de los dobles que se expulsan uno a otro, solo el tiempo puede hacerles concebir que no ha habido un primero que haya asestado el primer golpe culpable para desatar la reciprocidad mimética y descubrir la necesidad de romper con ese círculo hermético que sólo conduce a la destrucción, a la violencia indiferenciada, a la identidad de los dobles. El primero que se detiene es el Amor; se sabe igual e inmediatamente diferente, pero su toma de conciencia le hace saber que nada hay que le haga diferente si no el haberse detenido primero.

El final al que nos conduce la hipótesis girardiana es el anunciado: la

paradoja. Pero es una paradoja resolutive en la praxis. El mal no existe más que cuando la historia es leída por los hombres.

El evangelio de Juan afirma que Dios es amor y los evangelios sinópticos nos indican que Dios trata a los hermanos enemigos con la misma benevolencia. Para el Dios del evangelio las categorías que salen de la violencia y vuelven a ella no existen. Que nadie le pida que se pliegue dócilmente a nuestros odios fratricidas. (Girard 2010, 305)

El final al que conduce la teoría girardiana es un “trato sórdido”, según J-M. Domenach: “o la reconciliación o la nada”. La dificultad que entraña el pensamiento girardiano es que se desenvuelve en un terreno en el que los límites entre la lógica, la sociología, la antropología y la teodicea y sus métodos respectivos se confunden. No en vano Carrara tacha su método de “riassuntivo” (Carrara, 1985), y el mismo Girard defiende el carácter necesariamente sintético e interdisciplinar de todo intento de acercamiento científico a la comprensión de la realidad humana, y define su instrumental como discriminativo para poder así separarse de la interacción humana. Intenta distanciarse del estructuralismo y el psicoanálisis, no admite la crítica de “narrativa histórica” que algunos le han hecho, y se defiende de la acusación de estar sustentándose sobre una “decisión filosófica”, la mimesis y su absolutismo-universalismo, o estar basado en un postulado metafísico, el del mecanismo sacrificial de las víctimas (Girard, 1978)¹⁵.

c) *El mal social se dirime en la tensión entre la didáctica dionisiaca y el logos evangélico*

Dionisos, nos dice que la violencia dialéctica -a la que podemos etiquetar de mal por excelencia, de negatividad positivizada- es el motor del universo. Nietzsche parece haber triunfado póstumamente: la violencia social es higiénica, depuradora, positiva, dionisiaca. Cristo, cree que el Amor puede hacer todas las cosas nuevas con más belleza, aunque su forma de amor también es violenta. Aunque *logos* sirva para definir a las dos, -y según Heidegger no haya diferencia-, lo que este hace es asimilar la interpretación hegeliana del Antiguo Testamento, tomando las relaciones entre Dios y el hombre bajo el prisma de la dialéctica amo-esclavo, y aplicarlas al Nuevo Testamento.

¹⁵ Trad. española en Girard (1984, pp. 202-230).

Heidegger está ciego ante el logos evangélico. En el heraclitiano acierta plenamente. “Las entidades reunidas por el Logos son opuestas y el Logos las reúne no sin violencia” (Barahona, 2014, p. 226). El logos heraclitiano está estrechamente relacionado con la violencia y con lo sagrado, como aquello que mantiene unidos a los dobles antagónicos, a los hermanos rivales que somos todos los hombres, que hace de hilo conductor de los polos opuestos. Ve una diferencia entre los dos logos, pero una diferencia ciega que no aprecia la singularidad del logos joánico¹⁶. Considera que los dos se remiten a la violencia. Una la que sufren los hombres libres y otra los esclavos, al estilo nietzscheano, sin darse cuenta, de que la diferencia en el seno de la violencia (es decir, que alguien tiene razones para sacrificar al otro) es una ficción que justifica a los verdugos, pero nada más. Al final, se trata de la ilusión por excelencia del pensamiento sacrificial. Heidegger no ve que todo dominio violento acaba en esclavitud, ya que es el modelo-obstáculo, bucle mimético por excelencia, el que domina tanto en el pensamiento como en las relaciones concretas entre los hombres.

Es más, podemos atestiguar, sin temor a exagerar, la universalidad del logos dialéctico, en tanto en cuanto todas las sociedades tienen instalado en su corazón la lucha de los dobles y están basadas en la unanimidad violenta. Si se reexaminara a Heidegger a la luz de la víctima expiatoria se vería que detrás de la interpretación de los términos griegos que utiliza, y sobre todo tras la meditación sobre el ser, se trata siempre en el fondo de lo sagrado. Por eso mismo, el lugar por excelencia de la filosofía heideggeriana es la filosofía presocrática, en particular la de Heráclito, el filósofo que más cerca permanece de lo sagrado primitivo, es decir, del sacrificio purificador. Y lo sagrado está en continua actualización, con sus retornos continuos a las viejas formas reelaboradas con distintas figuras: la filosofía, la ideología, el derecho, la guerra, la política y cualquier otro modelo humano para intentar domesticar la *insociable sociabilidad* humana Kantiana con la loca arbitrariedad de la violencia. Así, por ejemplo, nos ratifica Oughourlian (2012):

¹⁶ “El Logos de la doctrina [...] saca su logos y su lógica de este sacrificio [el de la cruz], así ella coloca a todos sus adeptos, a los que alcanza en toda su existencia, bajo el signo del ‘logos de la cruz’ (1 Cor 1, 18). Esta palabra de la cruz sería la superación de todo logos y toda lógica [puesto que ...] se derramó a sí mismo hasta lo más bajo en la ‘impotencia’ y en la ‘locura’ y precisamente así, porque ellas son función del amor absoluto, ‘más poderosas que los hombres y *más sabias que los hombres*’ (1 Cor 1, 25)” (Von Balthasar, 2006, pp. 80-81). El logos joánico es inconfundible con el heideggeriano, no está contaminado por la violencia, su razón de ser es *locura* de amor. No hace víctimas, él es la víctima.

La esencia de la política consiste en designar al enemigo para unir a la nación contra este enemigo, de la misma manera que la esencia de la religión arcaica consistía en la designación de la víctima para ser sacrificada en orden a calmar a la comunidad y asegurarse la cohesión movilizandando la violencia de todos ellos contra esta víctima. (p. 27)

Así pues, lo sagrado es violento. Como la filosofía, la política y la guerra forman parte de esta fuerza (hibris) alocada que pretende controlar, mediante sus propios ritos, el desorden. El logos joánico, encarnación del Siervo de YHWH, expresión del bien, para diferenciarse, nada tendrá que ver con esa fuerza. Ciertamente parece ser así. Desde el primer libro de las Sagradas Escrituras judeocristianas es siempre un *logos expulsado*, echado fuera por el *logos de la expulsión*, por el mal encarnado en lo satánico (la fiscalía del ser, el acusador por excelencia, el que busca culpables para solucionar cada crisis social). El logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar por los hombres (Jn 1, 4-11: “las tinieblas no la comprendieron (la luz); [...] el mundo no lo conoció (al Logos) [...] y los suyos no lo recibieron”). Ese logos es el que recibe sobre su carne la expiación, y sin él, y su pasión, no hay forma de entender la violencia y el mal en el mundo. El propio Ratzinger así lo recoge.

La verdadera novedad del cristianismo: el Logos, la verdad en persona, es también la expiación, el poder transformador que supera nuestras capacidades e incapacidades. En eso reside lo verdaderamente nuevo sobre lo que descansa la gran memoria cristiana, la cual es también la respuesta más profunda a lo que espera la anamnesis del Creador en nosotros. Cuando no se dice esto como centro del mensaje cristiano ni se ve su verdad con suficiente claridad, se convierte efectivamente en un yugo muy pesado para nuestros hombros del que tendríamos que intentar liberarnos. (Ratzinger 2005, p. 76)

Heidegger, siguiendo a Nietzsche, hace un enorme camino en el itinerario desmitificador del logos cristiano, abogando por reivindicar la legitimidad de la violencia (desatar el mal que había sido atado por el logo joánico) porque, realmente, en el mundo solo hay uno: el griego. La filosofía cristiana quiso traducirlo y apropiárselo para, sin darse cuenta, caer en el mismo error que la filosofía griega: hacer del pensamiento sobre la historia un mecanismo sacrificial, expulsor, violento, de todos aquellos que no comulgaban con la revelación (volviendo a desatar el mal). Heidegger hace el último gesto ante los restos culturales pseudo cristianos que nunca comprendieron la singularidad de las Escrituras y de la revelación. Deja libre al Logos del amor de toda interpretación sacrificial, de toda implicación en la violencia,

porque realmente no habla de él, sino de su versión paganizada. Por debajo de toda la parafernalia escrituraria del YHWH guerrero, de la venganza ritual, de los holocaustos y sacrificios y de los sucesos sacrificiales que envuelven al judeocristianismo histórico, aparece un hilo conductor progresivo; es toda una elaboración cultural sobre la víctima expiatoria que hace pasar a primer plano la expulsión, “la eliminación radical”, como diría Lévi-Strauss, como la esencia de la revelación. Pero esa es una mala interpretación (por ser condescendientes y no decir *ideologizada*) del cristianismo. Pero esto es solo un *efecto perverso*. El otro hilo conductor de la historia es el llamado *mecanismo expiatorio* que descarga la violencia sobre víctimas inocentes que saben que lo son, que se saben producto de una perversión interpretativa de las rivalidades miméticas humanas y de la supuesta necesidad sacrificial que exigen para volver a instaurar el orden en el caos de las rivalidades perennes. Desde Abel, pasando por Isaac, José, Job, Moisés, todos los profetas, Juan Bautista, Cristo y todos los mártires que en la historia se inauguró una posibilidad de revertir el mal en bien, de reconciliar las partes enfrentadas, los enemigos encastillados en su verdad. Esta posibilidad es la que se encuentra explícita en el judeocristianismo, según Girard, aparte de todas las contaminaciones que las sociedades auto proclamadas cristianas hayan cometido utilizando el nombre de Dios.

Referencias bibliográficas

- Auerbach, E. (1982). *Mimesis*. Fondo de Cultura Económica.
- Barahona, Á. (2014). *René Girard: De la ciencia a la fe*. Encuentro.
- Bellinger, C. K. (1996). “The Crowd Is Untruth”: A Comparison of Kierkegaard and Girard. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 3(1), 103-119.
- Carrara, A. (s. f.). *Violenza, sacro, rivelazione biblica*. Vita e pensiero.
- Díaz, C. (1990). *Yo quiero*. Ed. San Esteban.
- Díaz, C. (1991). *De la razón dialógica a la razón profética (pobreza de la razón y razón de la pobreza)*. Madre Tierra.
- Domenach, J.-M. (1983). *Las ideas contemporáneas*. Kairós.
- Dupuy, J.-P. (1982). *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Seuil.
- Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF.
- Fleming, C. (2014). Mimesis, violence, and the sacred: An overview of the thought of René Girard. En S. Cowdell, C. Fleming, & J. Hodge (Eds.), *Violence*,

- Desire, and the Sacred. Volume 2, René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature* (pp. 1-13). Bloomsbury.
- Gaos, J. (1945). *Dos exclusivas del hombre: La mano y el tiempo*. Universidad Nuevo León.
- Girard, R. (1978). Interview: René Girard. *Diacritics*, 8(1), 31-54. <https://doi.org/10.2307/464818>
- Girard, R. (1984). *Literatura, Mimesis y Antropología*, Gedisa, Barcelona. Gedisa.
- Girard, R. (1987). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama.
- Girard, R. (2010). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo. El secreto del hombre*. H. Garetto Editor.
- Girard, R. (2023). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Maceiras Fafián, M., & Trebolle Barrera, J. (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Cincel.
- Oughourlian, J.-M. (2012). *Psychopolitics: Conversations with Trevor Cribben Merrill*. Michigan State University Press.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Megápolis.
- Ricoeur, P. (1986). *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides/ Centre Protestant d'Etudes.
- Scubla, L. (1982). Contribution à la théorie du sacrifice. En M. Deguy & J.-P. Dupuy (Eds.), *René Girard et le problème du mal* (pp. 103-167). Grasset.
- Varone, F. (1988). *El Dios "sádico": ¿Ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae.
- Von Balthasar, H. U. (2006). *Solo el amor es digno de fe*. Sígueme.