

## **ELEMENTOS PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN RENÉ GIRARD**

JUAN MANUEL DÍAZ LEGUIZAMÓN \*

### **RESUMEN**

Como parte de la estructuración de su teoría mimética, René Girard elabora una lectura particular de diferentes acontecimientos, procesos, personajes y problemáticas de la historia. En esta interpretación es posible rastrear elementos de una especie de filosofía de la historia, que incluye no solamente una postura especial ante el método de reconstrucción, comprensión y dilucidación histórica, lo propio de la disciplina historiográfica, sino una serie de consecuencias acerca de la teoría de la historia en cuanto a su sentido, fin y organización. Todo lo anterior puede aportar caminos nuevos para seguir explorando la profundidad del pensamiento del filósofo francés.

*Palabras clave:* Girard, teoría mimética, filosofía de la historia, víctimas, violencia.

---

\* Historiador Universidad Nacional de Colombia. Agradezco la ayuda para la elaboración de este ensayo del profesor Roberto Solarte y de los compañeros del seminario sobre René Girard impartido en el marco de la maestría de filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana en el primer semestre de 2010. RECIBIDO: 18.10.10 ACEPTADO: 29.11.10

## **ELEMENTS FOR A RECONSTRUCTION OF A PHILOSOPHY OF HISTORY IN RENÉ GIRARD**

JUAN MANUEL DÍAZ LEGUIZAMÓN

### **ABSTRACT**

As a part of the setting-up of his mimetic theory, René Girard produces a particular way of reading the different events, processes, characters and issues of history. In such interpretation it is possible to trace elements of a sort of philosophy of history including not only a special posture on the historical method of reconstruction, comprehension and elucidation, which belongs to the historiographic discipline, but a series of consequences referred to the theory of history with respect to its end and organization. The foregoing could provide new paths to continue the exploration within the depth of the French philosopher's thought.

*Key words:* Girard, mimetic theory, philosophy of history, victims, violence.

## Introducción

UN VIEJO DICHO, COMÚN ENTRE LOS HISTORIADORES, reza que “no hay historia sin filosofía de la historia”, en otras palabras, por más empírica, neutral o no comprometida que pueda parecer una narrativa histórica o historiográfica, en su construcción misma, en sus escogencias, en sus renunciaciones, en sus propósitos, en sus métodos, en sus conclusiones y supuestos, permite encontrar elementos que conforman una idea general, una teoría que toma posición sobre la presencia o la ausencia de un sentido de la historia, así como por ciertos sujetos, acontecimientos y procesos investidos de una importancia especial, sobresalientes frente a otros.

El caso de René Girard no podía, por demás, ser distinto. Sus indagaciones sobre la violencia, enmarcadas dentro de la noción del mecanismo mimético del deseo y del chivo expiatorio, revelan una comprensión especial de la historia que nos permite establecer un esbozo de un tipo de filosofía derivada de ella, que quizá contribuya a dotarnos de nuevos lentes para abordar su obra, extrayendo de ella implicaciones que aún pasan desapercibidas.

### 1. Una recapitulación breve de la propuesta girardiana

PARA GIRARD, LA CULTURA ESTÁ SUSTENTADA sobre la violencia, postura que él explica a través de su postulado del carácter mimético del deseo (1963). Este postulado busca superar una visión clásica y romántica según la cual el deseo encuentra asiento en lo más profundo de la interioridad de un sujeto, comprendido específicamente en su aspecto individual, único, espontáneo y separado. Así, un sujeto, poseedor de una voluntad individual, desearía febrilmente un objeto, también dotado de un poder propio, de lo cual resulta una relación de tipo lineal ya sea unidireccional o de ida y vuelta —cuando se da una correspondencia—. El mecanismo mimético del deseo complejiza y rebate esa explicación al introducir un tercer término: además de sujeto y objeto, también hay un modelo que se instaura entre los dos mediando su relación. El modelo se encarga de mostrar el objeto al sujeto, pero más importante, el modelo lo desea y por tanto no lo muestra de cualquier manera sino que lo presenta como deseable. El modelo se convierte entonces en una especie de divinidad para el sujeto, pues a él debe el descubrimiento reciente de un sentido para su vida, su posible felicidad, su horizonte de esperanza.

Girard diferencia entre dos tipos de mediación, la externa y la interna; la primera es aquella en la cual el modelo, el mediador, se encuentra en un plano realmente muy alejado del sujeto, fuera de su alcance; mientras que la segunda, es aquella en la que el sujeto y el modelo tienen la oportunidad de compartir escenario, por lo que se produce una grave rivalidad que se va haciendo cada vez más violenta, puesto que efectivamente se da una carrera entre los dos por el objeto deseado. El mecanismo mimético del deseo tiende a generalizarse, a extenderse por imitación, especialmente entre grupos pequeños de individuos que comparten un tiempo y un espacio próximo; cuando esto sucede en gran intensidad, surge lo que Girard denomina crisis mimética: se borran las diferencias y se desencadena una violencia generalizada que amenaza con la autodestrucción.

La salida de la crisis mimética se efectúa mediante un sacrificio primordial, el asesinato ritual de una víctima. Por eso, en los orígenes se emplaza una violencia arbitraria contra alguien que es acusado como enemigo del colectivo, y es satanizado y estigmatizado, para después ser divinizado y venerado. Esta dualidad se explica porque su muerte es la que permite restablecer el orden social, al lograr transformar una situación de enemistad generalizada en una alianza de todos contra uno, mediante un acuerdo temporal entre los miembros del grupo, los cuales concentran la violencia y la encauzan hacia unas acciones criminales que se elevan a acto fundacional. En adelante, ese asesinato primordial que Girard llama el mecanismo del chivo expiatorio, será repetido indefinidamente de manera ritual, simbólica. Ese asesinato resulta muy importante para la vida colectiva de una sociedad, porque tiene como función la salida de una crisis mimética, la aparente superación de una amenaza que recaía sobre la sociedad en su conjunto. Debido a la importancia de esos hechos violentos, hay relatos que se encargan de transmitirlos y de mantenerlos en la memoria: son necesarios y prácticos para que la sociedad no se ponga otra vez en esa circunstancia de peligro. Así aparecen los mitos, narrativas que transmiten unos hechos del origen, pero de manera velada, disimulando la injusticia, la arbitrariedad, la crueldad y, sobre todo, la culpabilidad colectiva respecto al asesinato de una víctima que, en últimas, era inocente, pues es difícil pensar que un individuo sea el responsable de la crisis de todo un grupo.

El que emerge una víctima propiciatoria permite que comience la historia de la cultura. Es gracias a esa víctima que se logra una paz

momentánea y que las actividades humanas puedan dar origen a todos sus productos simbólicos, como el lenguaje o las instituciones, por nombrar sólo algunos. Ahora bien, la cuestión es que al deberse a la violencia éstos la guardan y la esconden en su seno.

## 2. Sobre el método, el tema del origen y las fuentes

PODRÍA DECIRSE QUE LA PROBLEMÁTICA SOBRE EL ORIGEN es un tema que atraviesa como una preocupación toda la obra de Girard. En esto es posible establecer una afinidad con algunos de los procedimientos de cierto tipo de historiografía que trata de encontrar en el pasado remoto la explicación a fenómenos posteriores. Si bien es cierto que se ha vuelto común la tendencia a renunciar, cada vez con mayor convicción, a la indagación sobre el origen, porque se considera que el origen es irracional u oscuro, una especie de punto ciego del saber debido a que su misma condición originaria estaría situada más allá de los alcances de las pruebas históricas, de los documentos y de los testimonios aceptados como válidos.

Por eso, Girard reconoce emplear un método indirecto para el estudio del origen, aclarando que esto no es una desventaja ni algo que invalide la investigación, sino todo lo contrario, por cuanto las pruebas directas son las que más fácilmente pueden inducir a error o a engaño al dar la impresión de mostrar un panorama completo, ocultando el hecho de que ellas son perspectivas, visiones reducidas. Girard parte de su intuición del mecanismo mimético del deseo, manifestando que quizá no sea posible resolver la cuestión del origen de la manera científica tradicional, aplicando métodos como el de la falsación o el de una verificación tradicional; no obstante, gracias a su investigación, halla que una gran cantidad de indicios dan cuenta de la potencia explicativa de su intuición que actúa entonces como hipótesis. De esta manera, Girard se declara cercano al paradigma indiciario, tan caro a la historiografía actual, tomado de la labor detectivesca, judicial y médica, acercándose de paso al proceder de autores como Carlo Ginzburg, Jacques Derrida, Sigmund Freud y Arthur Hocard (Girard, 1984: 2006<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> Concretamente, el capítulo VI: Método, evidencia y verdad.

En cuanto al tema de las fuentes, Girard aborda una gran variedad, no todas textuales, entre las cuales resaltan: (i) los ritos y las prohibiciones, (ii) los mitos, (iii) las grandes obras de la literatura, (iv) las observaciones de etnógrafos y antropólogos, (v) las tragedias, (vi) la Biblia, (vii) los textos de persecución y, (viii) obras teóricas, especialmente del psicoanálisis y la filosofía.

Ahora bien, para Girard, la narrativa mítica en tanto lenguaje de los victimarios, es estructurante: produce un desconocimiento y una inconsciencia que no permiten ver el trasfondo violento. Este desconocimiento se expande a todos los ámbitos de la actividad humana, por lo cual la producción cultural, ya sea religiosa, literaria o teórica, hace surgir una incoherencia o falla lógica muy difícil de vencer. En otras palabras, todo texto es de alguna manera testimonio de su tiempo y de su contexto histórico, pero dicho testimonio no es en absoluto transparente: está atravesado por una desorganización del orden temporal y de las relaciones de causa y efecto, confundiendo los hechos respecto al asesinato del chivo expiatorio, esto es, ocultando la arbitrariedad de la violencia y descargando la culpa por ese crimen.

Se desprende entonces que el método de Girard para abordar el estudio de las fuentes es de tipo hermenéutico y deconstructivo, superando la posición posmoderna de una realidad limitada al mundo interno de las infinitas textualidades, puesto que concibe al mecanismo mimético del deseo como una realidad extratextual. Dicha deconstrucción extratextual “se transforma en una arqueología del saber histórico y sus instituciones” (Parrilla, 2008: 651).

Señalemos ahora algunos de los logros del uso de dicha aproximación deconstructiva. En cuanto al mito, Girard es capaz de desentrañar la sucesión de hechos que están disimulados por la narrativa distorsionada de las sociedades tradicionales, llegando al siguiente orden: 1° una crisis de indiferenciación, la cual es manifiesta en el carácter orgiástico y festivo de los rituales; 2° el señalamiento de signos identificadores de la víctima a elegir, para singularizarla como mala y culpable; 3° la ejecución o expulsión de dicha víctima, para revestirla posteriormente de caracteres sagrados. Si no se abordan los mitos de forma deconstructiva, difícilmente se podrá ir

más allá de su mismo argumento: un sujeto transgrede alguna prohibición, pone en riesgo el orden social, y sufre un destino trágico merecido, como culpable de crímenes contra los dioses (Girard, 2006).

En cuanto a la literatura, es notable la diferenciación a la que llega Girard por la aplicación de un procedimiento de tipo hermenéutico: a unas obras las denomina representativas de la mentira romántica, por no ser capaces de ir más allá de una comprensión del deseo y del sujeto siguiendo una estructura lineal, reflejando al mediador sin revelarlo. A otras obras literarias, por el contrario, las considera representantes de la verdad novelesca, pues reconstruyen el funcionamiento y los efectos de un deseo mimético triangular, demostrando y permitiendo con ello mayor comprensión del acontecer humano, no sólo reflejando al mediador sino revelándolo en su actividad de mediación (Girard, 1963<sup>2</sup>).

### 3. De la génesis a la evolución

GIRARD NO SE CONTENTA CON REMITIRSE A LA PRESENCIA de la mimesis y de la violencia en el origen de la cultura: pretenderá seguir su desarrollo histórico, las formas varias que va asumiendo, las transformaciones que acomete. Resulta lícito hablar entonces de un sentido de la historia dentro de la teoría girardiana, si bien ésta no sería del todo lineal, sino que iría en dos direcciones antitéticas: (1) un camino que parte de una violencia originaria, de una imitación que produce rivalidad y va agravando la violencia hasta la amenaza de la escalada o la destrucción total, señalada por la noción de Apocalipsis en un contexto de globalización de la mediación interna. Este proceso está acompañado por una pérdida progresiva de la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio a causa de la desacralización, encontrándonos con que la víctima sacrificial es cada vez más demonizada, asociada de manera más exclusiva con el mal, perdiendo la dualidad o la ambigüedad propia de lo sagrado, que diviniza al mismo tiempo que demoniza. (2) La creciente comprensión acerca de la inclinación violenta del deseo, adelantada por grandes literatos de tragedias como las Esquilo y Sófocles o las Shakespeare; o de novelas de Cervantes, Stendhal, Dostoievsky o Proust. Así como la búsqueda discontinua de resoluciones a la violencia, tratando de diferirla al máximo y hasta consiguiendo

---

<sup>2</sup> Especialmente el capítulo I, El deseo triangular.

contrarrestar y romper su espiral de muerte, especialmente, en destacadas figuras de la espiritualidad como Cristo y Gandhi<sup>3</sup>.

A veces estos dos senderos parecen entrecruzarse perdiendo claridad, por cuanto la historia humana es la propagación de dicho mecanismo sacrificial bajo nuevas formas, no sólo originando nuevas víctimas, sino también forjando mecanismos de salida frente a las crisis que las sociedades van experimentando en su recorrido en el tiempo. El movimiento de la historia y de la cultura, luego de la violencia disparada por el crimen fundacional, podría sugerir por momentos una suerte de eterno retorno por la reiteración de la crisis y por los posteriores reordenamientos, especialmente los de tipo ritual (Girard, 1986)<sup>4</sup>. Puesto que la mimesis “no se manifiesta como esencia ni como concepto, sino como [...] el fundamento de todo sujeto” (Parrilla, 2008: 649), al no poder ninguno de ellos poseerla como propia ni dominarla, una mirada pesimista podría pronosticar la repetición fatídica del mecanismo mimético bajo inéditas e innumerables formas, siempre impeliendo a la generación de nuevas víctimas; más aún cuando se desprende que la cultura es el resultado de esa mimesis o violencia originaria a la cual no escapa nada: “los objetos, las relaciones, signos y asociaciones significativas de objetos, no son un origen sino un efecto [...] para Girard, el comienzo es la imitación; porque la imitación es el origen [...] la mimesis universal” (Parrilla, 2008: 649).

No obstante, podría hablarse a grandes rasgos de ciertas etapas, emanada cada una de la anterior en un orden temporal que va significando cierto avance en la búsqueda de la superación de la violencia como principal motor del deseo. Por ejemplo, de una violencia originaria que resultaría en la puesta en práctica del mecanismo del chivo expiatorio, se pasaría a una recreación simbólica del asesinato colectivo a través de los sacrificios rituales que se mostrarían como mecanismos preventivos de la reaparición de la violencia. El siguiente paso sería el surgir de las instituciones sociales, del sistema legal, del aparato judicial y de justicia, surgir que se caracterizaría por activar un mecanismo ya no preventivo

---

<sup>3</sup> No es raro que estudios sobre Gandhi estén fuertemente inspirados en la teoría de Girard, como por ejemplo el trabajo de Margo Liptsin (2010).

<sup>4</sup> El término “ciclo mimético” puede ayudar a ilustrar esta idea. Especialmente en el capítulo 9 de este libro, las palabras clave de la pasión evangélica.



sino curativo: si en el sacrificio ritual se buscaba adelantarse a la venganza y a la represalia, previniendo una violencia mayor por medio de la elección de una víctima que cerraba el ciclo, el sistema de derecho no busca el desquite ni la venganza, sino hacer justicia, reparar la brecha de violencia abierta de repente en la comunidad, haciendo que los afectados renuncien a la represalia.

Una lectura incisiva dirá que de todas maneras el sistema penal es violento, vengativo y excluyente, lo mismo que las leyes; esto es verdad hasta cierto punto. Pero es posible tener una línea más radical de lectura de lo no sacrificial, y Girard la encuentra en la tradición bíblica<sup>5</sup>. Paralelamente al proceso de inculpación de las víctimas y a la narrativa de los victimarios, también surgen voces disidentes, denuncias que tratan de mostrar la inocencia de la víctima, procurado despertar mayor conciencia sobre los efectos de la violencia y llevando a cabo intentos por frenar su espiral de muerte. Ya mencionamos cómo algunas de esas voces se encuentran en las grandes obras de la tragedia, de la literatura novelesca y de la tradición bíblica, pero ésta última se destaca, según Girard, por contener un mensaje que explícitamente se opone al sacrificio, por configurar un Dios que se pone de lado de las víctimas, por un pacifismo radical y por un abandono de la imitación del deseo.

Sea como sea, se asiste entonces a una progresiva revelación, dilucidación y denuncia de la violencia como uno de los motores de la historia y de la cultura, mediante la comparación entre obras y experiencias que permite el desentrañamiento y el entendimiento mutuo de su sentido intertextual e interexperiencial, apelando a los descubrimientos y a las enseñanzas de vida de ciertos personajes históricos ya mencionados. Esta dirección está acompañada ya sea por una desacralización y cierto secularismo, o por un cambio en la noción de Dios, que de ser vengativo, acusatorio y victimario, pasa a ser acusado y víctima. Tanto uno como otro camino arrojan al ser humano a una condición en la cual debe hacerse cargo de una responsabilidad creciente frente a las consecuencias de su propia violencia.

---

<sup>5</sup> Junto a las experiencias más marcadamente religiosas como la de la tradición bíblica y la de las comunidades primitivas protocristianas, se pueden añadir otro tipo de experimentos como las de las comunas utópicas y socialistas del siglo XIX, y las comunidades hippies del siglo XX, así como las propuestas ecologistas del siglo XXI que, en general, han buscado ahondar en los valores de la solidaridad y del pacifismo, y en el rechazo a la competencia violenta.

#### 4. Cronología y etapas

EN LA CONSTRUCCIÓN FILOSÓFICA DE GIRARD SE PUEDEN ENCONTRAR ciertos hitos que permiten elaborar una periodización más precisa, señalando el lugar de acontecimientos cargados de una intensidad especial respecto a las transformaciones de lo sagrado-violento, así como de la irrupción de lo santo, o al menos de su revelación, en la historia humana de Occidente.

El año de la muerte de Cristo —hacia el 26 d.C.— se reviste de importancia capital, pues registra el hecho concreto de un asesinato sacrificial a través del cual se buscó dirimir un conflicto, una efervescencia social. Este asesinato se perpetró precisamente contra quien personificaba un mensaje de amor y de oposición a la violencia sagrada, y sirvió para erigir toda la denuncia del Nuevo Testamento sobre la presencia viva de la violencia en el corazón de los individuos y de las sociedades humanas. El asesinato de Cristo, como persecución violenta sobre una persona, se convierte en el fundamento del cristianismo, y propicia su carácter hipercrítico, manifiesto en un despertar de la conciencia sobre la rivalidad violenta en su faceta de drama repetitivo en la historia de la humanidad, acontecida entre prójimos y hermanos. Esta conciencia se enmarca dentro de la noción de revelación, aunque su relación con la verdad no sea privativa de la tradición religiosa, sino que se remite a los primeros textos de la filosofía<sup>6</sup>.

La antigüedad tardía, en el siglo V, había visto a Agustín tematizar, mediante el uso de un argumento cristiano, la guerra justa como mecanismo de defensa de las víctimas, y esto condujo a los conocidos excesos de la Edad Media: las Cruzadas contra los impíos, la institución religiosa de la Inquisición... Se cumple pues con un propósito violento, porque el mensaje profundo del cristianismo se lo sustituyó, o al menos se lo relegó, por una teología consolidada en el dogma y en la oficialidad, provocando aquí y allá persecuciones individuales y/o colectivas. Ésta se extendió a la Edad Moderna con la conquista de América y posterior imperialismo y colonialismo europeos, con el esclavismo como institución socio-económica, y con el exterminio de pueblos indígenas, bajo pretextos alimentados por una religión violenta que no quería rivales en su propósito de colonizar las almas. Por otro lado, llegar a América le significó a Europa

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, a *El poema del ser* de Parménides.

una apertura de su visión, al descubrir a otros que sacrificaban, según ritos usados en contra de la misma conquista para contrarrestar la violencia de manera simbólica. En este periodo se puede encontrar un proceso paralelo, el desarrollo de una gran agudeza y conciencia de lo mimético en autores del Siglo de Oro español —Cervantes, Calderón, entre otros—; en Inglaterra —Shakespeare— y, en Francia —Montaigne—. La disputa de Valladolid, con la figura de Fray Bartolomé de la Casas, también haría parte de ese despertar.

El siglo XVIII tardío, con las revoluciones de los Estados Unidos en 1775 y de Francia en 1789, así como el principio del XIX, con las guerras napoleónicas y las de independencia en América Latina, hacia 1808, aparecen como grandes rupturas por cuanto se asiste a una transformación del mecanismo mimético del deseo. Luego del impulso de las monarquías absolutistas, comienza a transitarse hacia los incipientes Estados nacionales modernos y, con ellos, a una comprensión más amplia del Estado como Estado de derecho bajo el régimen democrático, emanado de las revoluciones burguesas. La consigna de “Libertad, Igualdad y Fraternidad” ilustraba en un plano filosófico lo que vendría a ser en el político la Declaración de los Derechos del Hombre; la aceptación de que “todos los individuos” son ciudadanos iguales ante la ley, sujetos de los mismos derechos y deberes, como premisa del nuevo orden. La Ilustración, en cuanto a la proclamación de una igualdad fundamental, no era completamente original; su mensaje ya se hallaba en el cristiano recogido tantas veces por los pensadores humanistas.

Lo fundamental en este periodo es que la mediación se vuelve interna y directa, de tal modo que los modelos del deseo se hacen cada vez más próximos e inmanentes. Antes, el deseo era incitado por ideas de un más allá, por modelos de espiritualidad que oponían una dimensión de lo sagrado a una dimensión de lo profano. Su correlato en el orden social era la separación abismal y casi insalvable entre los estamentos, haciendo que cada quien aceptara ocupar con mayor facilidad el lugar que le correspondía en una jerarquía vertical. En las sociedades burguesas democráticas, y con los intentos de consolidar la separación Iglesia-Estado, el llamamiento a la igualdad inspiró a la institucionalización de un orden más horizontal, facilitando una rivalidad entre deseos que empezaron a anhelar las mismas cosas. La uniformización creciente de los deseos acrecentó la posibilidad de competir de manera violenta, viniéndose abajo la mediación externa.

Un último hito en la filosofía de la historia girardiana son los siglos XX y XXI, el primero marcado por las dos Guerras Mundiales, señaladas como procesos de destrucción total; y el comienzo del siglo XXI definido por el año 2001 por los ataques contra el World Trade Center, en la capital del mundo financiero neoliberal: Nueva York. Bajo el contexto de la globalización contemporánea, consolidada por el desarrollo tecnológico en transportes y comunicaciones, se puede decir que ha crecido una conciencia de la inmediatez de la violencia sin precedentes, hecho agravado por la proliferación de medios de comunicación que mediante la publicidad incitan en todos el deseo por las mismas cosas (Girard, 2006: 57)<sup>7</sup>, de modo tal que la presentación de modelos es más efectiva que nunca. A esto se refiere la noción de Apocalipsis, posibilidad de la propia destrucción total, pues ahora se hace mucho más fácil ejercer violencia unos sobre otros. La violencia se ha vuelto algo cotidiano y sabemos, por más que lo neguemos, que no es más exterior o trascendente, sino que nos afecta directamente, al interior de nuestras sociedades, ciudades, casas, trabajos, relaciones. Parece paradójico, puesto que el liberalismo y la democracia son sistemas menos violentos; pero, como sus instituciones son más frágiles, la violencia tiene mayor posibilidad de incubar y crecer en su interior. La aparición de las instituciones modernas no correspondería necesariamente a un progreso, porque ya no son capaces de defendernos de la violencia.

La situación del siglo XX y lo que va del XXI ha sido tan delicada que llevó a globalizar la violencia. Diversos historiadores<sup>8</sup> señalan cómo la I y la II Guerra Mundial fueron conflictos que obligaron a todas las naciones a tomar posición y a sufrir sus efectos. Sus métodos contemplaban la aniquilación total del enemigo incluyendo a la población civil. Si bien, este método era conocido y empleado en otros tiempos, durante las décadas del 10 y del 40, éste fue asistido por los avances en la tecnología bélica, permitiendo destrucciones en masa y amenazando con consecuencias de una gravedad desconocida. Si bien, el siglo XIX tuvo su buena cuota de violencia evidente en las víctimas provocadas durante la expansión colonizadora, en las guerras napoleónicas por la supremacía europea, y en las de los movimientos de independencia, la violencia no era tan descarnada. La guerra aún procuraba respetar

---

<sup>7</sup> Especialmente este capítulo 2, Una teoría con la que se puede trabajar.

<sup>8</sup> Entre ellos Eric Hobsbawm (1999).

ciertos códigos de honor, y esto en el siglo XX desapareció, según lo que se llamó en historiografía, “el fin de la guerra entre caballeros”. La noción de “civilización” tuvo el efecto de justificar la idea de que hubiera pueblos superiores, arrogándose el derecho a imponerse sobre la “barbarie” de otros. Pero, a la vez, significó una confianza en la razón y en las salidas negociadas, como comprueba el papel que cumplió hasta el siglo XIX la diplomacia, institución cada vez más desprestigiada y prácticamente inocua ya para comienzos del siglo XXI, cuando parece reducirse a meras formalidades sin ningún efecto, sometidas a las decisiones unilaterales de los poderes más fuertes. El siglo XX fue tan prolijo en la profundización de la violencia que hubo necesidad de establecer explícitamente el Derecho Internacional Humanitario como un medio para frenar la atrocidad criminal, de moderar la violencia y de enmarcar los conflictos dentro de parámetros mínimamente humanos y compasivos.

Debido a la secularización de nuestro tiempo, se puede constatar la pérdida de la tradicional salida de los conflictos por vía del sacrificio, propio de lo sagrado. No se trata de justificar el mecanismo del chivo expiatorio, pero sí de señalar su eficacia histórica en la tarea de frenar la autodestrucción total en las sociedades en conflicto. Al no contar con esa posibilidad, el panorama actual enfrenta un futuro incierto: o la posibilidad de abandonar cualquier respuesta violenta ante las hostilidades, obligando a negociaciones concertadas, o el advenimiento de la violencia en su máxima expresión. Aunque este panorama parece pesimista, la inmediatez de la violencia también puede contribuir a un despertar de la conciencia: efectivamente, en la actualidad, se ha ganado un espíritu crítico frente a las instituciones, instituciones que en épocas pasadas estaban revestidas de un respeto casi sagrado.

### **5. Conclusiones: fin de la historia, despertar de la conciencia e inquietud por las víctimas**

SEGÚN LO VISTO, ES POSIBLE INCLUIR A GIRARD en la tradicional distinción del sentido de ‘fin’ en historia. Según Anderson, autores como Kant o Hegel al referirse a la historia, utilizaron en sus propuestas la palabra ‘fin’ en un sentido más claro que el que tiene en español; los filósofos empleaban la palabra en el sentido de meta, de finalidad, de resultado y de propósito (*Ziel, Zweck, Resultat*) más que en el de conclusión, final o término (*Ende,*

*Schluß*). Esta distinción teórica, posible en alemán, es también la que se maneja en el uso del lenguaje común (Girard, 1995: 19) pero en otras lenguas queda vaga.

Ha habido entonces cierto equívoco en las interpretaciones sobre la concepción de un sentido de la historia en Kant y Hegel, entre otros filósofos de la historia, por no distinguir entre las dos acepciones de la palabra ‘fin’. Pero, ¿cómo se aplica esto a Girard?

Resulta bien interesante constatar que es posible atribuirle a Girard, una noción de los dos tipos de ‘fin’ dentro de su comprensión de la historia. Primero, los conceptos de escalada y de Apocalipsis nos advierten sobre la posibilidad de un ‘fin’ entendido como exterminio, como agotamiento, como liquidación, o como término de la humanidad. Sería la exacerbación de la dinámica mimética, el fin de las diferencias y el asesinato fraterno, si no hacemos conciencia de la mimesis y de la rivalidad violenta en su avance a la generalización<sup>9</sup>. Segundo, puede entenderse un ‘fin’ como un propósito o como una meta: buscar la postergación de la violencia, a través de una comprensión transformadora de una cultura de rivalidad.

Girard ha constatado el tránsito de la arrogancia y el optimismo de los siglos XVIII y XIX —con su secularismo y ateísmo crecientes— al pesimismo negro y excesivo del siglo XX, y a su nihilismo que ha tratado de relativizar todos los valores. Al liberalismo se lo abandona, dando paso a “una praxis guiada por la mimesis”, por una “dinámica auto-destructiva”. La sociedad secular tardía se caracterizaría por vivir en una violencia constante ejercida contra la propia realidad, pues la pone en duda hasta las últimas consecuencias produciendo “los mismos monstruos que más la aterrorizan” (Parrilla, 2008: 653).

¿Ante esto qué queda? En primer lugar, Girard constata una doble situación respecto al cristianismo. Por un lado, éste ha sustituido al judaísmo en convertirse en el chivo expiatorio de Occidente, sufriendo la persecución

---

<sup>9</sup> Con respecto a este tema, Girard menciona cómo Occidente se ha caracterizado por una gran longevidad, por la renovación y la ampliación de sus élites, y por su capacidad de sostenerse en medio de crisis prolongadas. Si bien, esto le ha puesto al borde de la destrucción, también le ha permitido alcanzar una gran autoconsciencia y le ha facultado para disponer de importantes fuentes de autotransformación. (1999: 269).

que después del proceso nazi ya nadie se atreve a emprender contra los primeros (Girard, 1999). Sin embargo, paradójicamente, el verdadero cristianismo ha visto triunfar su propuesta, haciendo que la preocupación por las víctimas sea el tema central e ineludible de la reflexión actual.

Los conflictos tratan de superarse apelando a las verdaderas víctimas en su lenguaje. Vivimos en un mundo que se reprocha a sí mismo la propia violencia constante, sistemática y ritual (Girard, 1999: 271-272). Al contrario de lo que pensaba Nietzsche, esto no sería “un prejuicio a favor de los débiles contra los fuertes”, sino que “la toma de posición evangélica es la resistencia heroica al contagio violento [...], la clarividencia de una pequeña minoría que osa oponerse al gregarismo monstruoso del linchamiento dionisíaco” (Girard, 1999: 267). Girard llega a decir que “hay un avance histórico inexorable de la verdad cristiana en nuestro mundo” (1999: 268), colaborando así con una victoria de las víctimas en el mundo moderno, a poder ponerse —al menos— en un plano de importancia ineludible. Esto nos lleva a que la preocupación por las víctimas no sea una cuestión relativizable, sino el absoluto de nuestro tiempo. Por eso, la inquietud por las víctimas se pone como la “deconstrucción quintaesencial” (Girard, 1999: 272) que combate la vacuidad de valores y la nostalgia por un absoluto de nuestra época nihilista<sup>10</sup>.

Podemos hablar de una invariabilidad en la concepción de la historia que ofrece Girard, que corresponde a la contemporaneidad del mecanismo mimético del deseo en plena acción, pero también como un efecto de su presencia en los orígenes de la cultura<sup>11</sup>. Por el funcionamiento mimético del deseo, difícilmente el ser humano podrá escapar a una violencia siempre latente: será su condición antropológica por excelencia. Pero habría que hablar también del cambio, de las variaciones y de la contingencia, propios del acontecer histórico. Gracias a ellas se han podido emprender planteamientos reconstructivos y comprensivos como los del judeo-cristianismo, los de la literatura y de la tragedia. La historia

---

<sup>10</sup> Girard declara que la mundialización de nuestro tiempo, que su carácter de primera cultura verdaderamente planetaria, coincide no por azar con esa primacía del tema de las víctimas, sino como su efecto, como producto de ella.

<sup>11</sup> Quizá valga la pena el estudio comparado entre la comprensión de la historia de Girard y de Benjamin, deteniéndose en la importancia, para éste último, de las nociones de violencia, catástrofe y origen.

debería sumárseles superando su tradicional papel político en un sentido limitado, desvelando en cambio asuntos más profundos: una problemática antropológica que además cuenta con unos mecanismos muy fuertes de auto-ocultamiento. La historia no debería tener oídos sordos a la inquietud por las víctimas enunciada por Girard, y tendría que preocuparse por darle un lugar importante dentro de sus temas de investigación. Hegel, para quien la historia era conflicto perpetuo, ya habría reconocido en *La Fenomenología del Espíritu* este papel para la historia: “la agitación y los disturbios se perpetúan. De esta colisión, de este nódulo, de este problema se ocupa ahora la historia y ha de hallar su solución en el futuro” (citado por Anderson, 1995: 30).

¿Qué enseñanza deja Girard para la historia? La necesidad de tener en cuenta la problemática del deseo, relacionada directamente con el tema de lo religioso y con la centralidad del tema de las víctimas<sup>12</sup>. Sólo así se podrá emprender la tarea de deconstruir los diferentes encubrimientos míticos, tanto de sacrificios como de otros tipos de violencia. Un mayor conocimiento histórico permitiría así poder elaborar la violencia, dirigiéndola por canales que resulten productivos y benéficos, pero eso sólo se lograría transitando por una autocomprensión del mecanismo mimético de nuestros propios deseos<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Un buen ejemplo de una historia elaborada con este tema como directriz es la obra de Howard Zinn (2008).

<sup>13</sup> La sociedad contemporánea tendría en este sentido una ventaja, pues ha reconocido como nunca antes el peligro de la violencia y ha llegado a comprender gran parte de su funcionamiento intrínseco en la cultura y en el deseo. La humanidad actual se ha problematizado a sí misma, y en esto Girard está cerca de posturas como las de Mircea Eliade que habla del cambio cultural que significa para una sociedad considerarse regida por el mito o por la historia (1999); o las de Jan Patočka que establece la diferenciación entre “prehistoria” e “historia” según la que la primera sería un mundo no problemático y por lo tanto condenado a la repetición, al estancamiento y al eterno retorno; mientras que la historia estaría dada por la capacidad de apertura, de autotransformación y despliegue (1988). Para el profesor James Krapfl, de la universidad canadiense McGill, el tema trabajado en el presente ensayo es una veta inexplorada, pero que vale la pena emprender a partir de la relación de Girard con este importante autor checo (2010).



## Referencias

- ANDERSON, P. (1995). *Los fines de la historia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- ELIADE, M. (1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairos.
- GIRARD, R. (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- GIRARD, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- GIRARD, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.
- GIRARD, R. (1963). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: U. Central de Venezuela.
- HOBBSAWM, E. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- KRAPFL, J. (2010). Comunicación personal, el 5 de mayo.
- LIPTSIN, M. (2010). The Machine in Gandhi's Thought and Non-violence Movement (Sin publicar).
- PARRILLA, D. (2008). Las tres versiones rivales de la filosofía en René Girard: tradición, genealogía, enciclopedia. *Anuario Filosófico*, XLI/3, 637-660.
- PATOČKA, J. (1988). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Barcelona: Península.
- ZINN, H. (2008). *A People's History of the United States: 1492-present*. Harper: Perennial Modern Classics.