

**Pontificia Università della Santa Croce**  
**Facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale**  
**Seminario Interdisciplinare Permanente “Poetica & Cristianesimo”**  
**1 Marzo, 2004**

---

## **LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN SEGÚN RENÉ GIRARD**

ALEJANDRO LLANO  
(UNIVERSIDAD DE NAVARRA)

Con ochenta años cumplidos el pasado día de Navidad, la figura intelectual de René Girard ha pasado a ser una de las más profundas y originales del actual panorama cultural. No hay análisis serio y riguroso de la situación espiritual de nuestro tiempo que se permita prescindir de la antropología de la religión propuesta por este polifacético pensador, que cultiva –en un discurso unitario- la crítica literaria, la etnología, la historia, el psicoanálisis, la filosofía y la exégesis bíblica.

Girard, católico declarado, está convencido de que la inteligencia cristiana no puede prescindir de la antropología cultural, escasamente tenida en cuenta hasta ahora, incluso tras el giro antropocéntrico de la teología desde el segundo tercio del siglo XX. Además de poseer un impresionante conocimiento de las culturas primitivas y de la mitología primitiva o clásica, le impresionan sobre todo las figuras de Sigmund Freud y de Claude Lévi-Strauss, que tan decisivamente han influido en el actual panorama francés de las ideas, al que Girard pertenece y del que se nutre, aunque haya transcurrido la mayor parte de su carrera académica en Estados Unidos, especialmente en las Universidades John Hopkins y Standford, donde ahora sigue investigando a pleno rendimiento.

Una circunstancia biográfica contribuirá de manera poderosa a conferir a Girard un perfil peculiar e inconfundible. No es un científico

social, ni se ha formado en las ciencias humanas, sino que su temple corresponde a un “hombre de letras”: historiador y teórico de la literatura. Está convencido de que las humanidades contribuyen a la comprensión del hombre en una medida mucho mayor que las ciencias sociales. Nada menos que Hannah Arendt había atribuido la decadencia intelectual de las universidades norteamericanas al predominio de estos estudios de lo humano que pretenden imitar el tipo de certeza característico de las ciencias físico-matemáticas y biológicas. Girard, en cambio, nos advierte de que –además de una actitud de arrogancia- tal sesgo epistemológico suele llevar consigo una constitutiva ceguera para la iluminación de las dimensiones trascendentes de la persona y de su apertura a Dios. Con su característica ausencia de “corrección política”, llega a decir en su obra *Je vois Satan tomber comme l’éclair* (1999), que “las modernas ciencias sociales son esencialmente antirreligiosas”. Afirmación que –por lo demás- no tiene nada de radical ni de simplista, como se puede advertir en la finura y complejidad de los análisis metodológicos incluidos en su colección de ensayos publicada en Estados Unidos y titulada *The Double Business Bound* (1978).

Isaiah Berlin atribuye al poeta griego Arquíloco el aforismo según el cual hay dos clases de personas: la del tipo zorro y la del tipo puercoespín; el zorro sabe muchas cosas, mientras que el puercoespín sabe una sola. Girard es de esta segunda especie. Por eso fascina e irrita. En una época como la nuestra, empapada de escepticismo, ha podido decir que su tarea intelectual se ha dirigido a contrarrestar el relativismo antropológico imperante, con una teoría que sea a la vez seriamente científica y pueda abarcar todos los fenómenos clave de la conducta religiosa y cultural del hombre y de las comunidades humanas. A esta única cosa que sabe la denomina *teoría mimética*. Está centrada en un tema capital para nuestro tiempo: el *deseo* desbordado, que nos lleva a querer precisamente aquello

que otros quieren, como demuestran los fenómenos de la publicidad y el consumismo. Lo cual conduce a la *violencia* generalizada, tanto en las sociedades tradicionales como en las que hoy habitamos. Y la solución a la violencia se busca en el *sacrificio*, en la inmolación de algún individuo o grupo que desempeña el papel de “chivo expiatorio”. Girard resulta, así, un excelente interlocutor cultural, porque aborda a pecho descubierto cuestiones centrales de nuestra época de las que casi nadie se atreve a hablar. De una honradez intelectual a toda prueba, ha motivado que las antropologías al uso aparezcan como ingenuas, lo cual no se le perdona, de manera que –según ha señalado Amalia Quevedo- a él mismo se le trata como un “chivo expiatorio”.

Como crítico literario y “maestro de lectura”, Girard descubre en primer lugar –y así lo expone en su temprano libro *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)- que la gran narrativa universal está cruzada por un rasgo que constituye el reflejo narrativo de una pasión radical de la condición humana: el *deseo mimético*. Nuestra manera de desear no es biunívoca sino triangular. No va derecha del sujeto al objeto, sino que se encuentra muchas veces mediada por el *otro*: un *alter* que es para el *ego* modelo y rival a la vez. Al oír esta propuesta, pensamos de inmediato en los celos, la envidia, el resentimiento, la imitación, la competitividad y tantos otros sentimientos que nos afligen a diario y que casi nunca nos atrevemos a confesar, ni siquiera a confesarnos. Pero se trata de algo más que de una tipología de emociones, de una superación del simplismo romántico o de un optimismo bobalicón que se llena la boca con la palabra “amor”. La teoría de Girard se inspira en el psicoanálisis freudiano, con su sospecha contra toda sublimación, y se vuelve contra él por su reduccionismo sexual, el cual ya queda cuestionado en el propio Freud cuando entran en juego el principio de realidad y el instinto tanático. Y simultáneamente atiende a su segundo foco de referencia, constituido por el

estructuralismo y el postestructuralismo francés, en el que Girard se ha educado, y que está influido por el propio Freud de un modo notorio. Frente a los Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Deleuze y Derrida (a quien admira y respeta), mantiene que el *deseo* no es una pulsión dominante y unívoca, carente de teleología y por ello más destructiva que perfeccionadora de lo humano, en el hombre y en la mujer; en realidad, el deseo representa sólo –entre otras- una modalidad de nuestras tendencias. Pero ni siquiera en el propio Girard se encuentra una completa fenomenología de las emociones, aunque se pueda detectar la discriminación (casi siempre implícita) entre el *eros* y el *agape*, entre el *desiderium* y la *effusio*, entre el disfrute y el don.

El *trascender* típicamente humano, que no va sólo dirigido al mundo exterior, sino a las demás personas, que a su vez se relacionan intencionalmente conmigo. Pues bien, sobre este punto de partida, que puede aceptarse pacíficamente, Girard da un paso intelectual decisivo al mantener que esta relación tan elemental adquiere enseguida el signo negativo del tropiezo con el *escándalo* y del desencadenarse el enfrentamiento. Se trata, en rigor, de la vieja verdad de la *caída*. El ser humano tiende al bien, pero lo suele elegir de tal manera que, de hecho, demasiadas veces sus opciones le conducen a realizar el mal. Un cristiano no debería extrañarse de un comienzo tan aparentemente negativo, porque su concepción del mundo cuenta con el pecado como dato liminar. Tampoco un ilustrado moderno se llamará a engaño, porque el propio moralista por excelencia, Immanuel Kant, mantiene que el hombre se ve aquejado por un “mal radical” que le lleva a hacer “el mal que no quiere”, en lugar de “el bien que (supuestamente) quiere”. El propio Heidegger, en la hermenéutica existencial de *Sein un Zeit*, tiene que poner “la caída” como un hito insalvable. Y antes que él, Freud y los demás pensadores de la sospecha exageraron incluso la triste realidad de que los deseos humanos

básicos son egoístas y llegan consigo la semilla de la violencia. Si una antropología pasa por alto toda esta serie de fenómenos, con razón puede calificarse de ingenua, sin que su supuesto optimismo pase de ser un *wishful thinking*.

Pero Girard no se instala en este arranque torcido, del que la violencia recíproca brota de manera inmediata. Inspirado en la sabiduría humana que traslucen algunas de las grandes obras literarias, lo considera el posible punto de partida para una rectificación que transforma el conflicto en entrega y puede conducir a la persona desde la dispersión egoísta al reencuentro con su más genuina autenticidad. Estamos ante el despegue de la religiosidad verdadera, que siempre arranca de la *conversión*. Se trata de un giro radical que abarca toda la vida, mirando hacia atrás por el arrepentimiento y la expiación, mientras se avizora el final del caminar terreno en el inevitable tránsito de la muerte. Cuestión que, como ha puesto de relieve Inciarte, tiene una extraordinaria relevancia metafísica, porque la metafísica se ocupa de todo lo que el hombre no hace, entre lo que destaca primordialmente la misma muerte. Desde Cervantes hasta Proust, pasando por Dostoievski (de quien Girard se ocupa en su libro de 1976, *Critique dans un souterrain*), no hay conversión que no esté estrechamente relacionada con la aceptación de la propia muerte y, de un modo u otro, con la espera de una salvación que no puede surgir de uno mismo ni de esa problemática relación con nuestros iguales, que ha de ser ella misma redimida.

Girard obtiene estas verdades básicas de su penetrante lectura de algunas obras literarias, entre las que destacan *El Quijote*, *Crimen y castigo*, *El rojo y negro*, *A la búsqueda del tiempo perdido*...y todos los dramas y composiciones poéticas de Shakespeare, el autor que no sólo se ha servido del deseo mimético, la violencia, la conversión y la muerte como mimbres para tejer sus obras, sino que ha comprendido

temáticamente que son éstos, y no otros, los radicales de la existencia humana. *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990) lo demuestra de una manera bella y lúcida.

A estas conclusiones no podría haber llegado el pensador franco-americano si se hubiera detenido exclusivamente en el estudio de las ciencias sociales que, al menos tal como se entienden mayoritariamente, hablan de todo menos de estas sustanciales cuestiones humanas. Sin embargo, no puede permanecer en el terreno literario (al que volverá una y otra vez), porque entonces su teoría carecería de contraste. De ahí su acierto en decidir que el paso siguiente consistiera en un minucioso recorrido por la antropología cultural. Tal es la encrucijada clave de su decurso intelectual. Por ello, considero que su obra clave –aunque no la más fácil de leer- es *La violence et le sacré* (1972). En ella se recogen todas la intuiciones de sus estudios de teoría literaria –con especial detenimiento en la figura de Edipo- y se anticipan los temas principales que se desarrollarán en su producción ulterior. La apertura a este nuevo territorio le abre perspectivas inéditas y acude en su ayuda frente a los ataques ante los cuales los estudios teóricos sobre Dios, de índole teológica o filosófica, se encontraban hasta hace poco indefensos.

El centro conceptual de este tramo de la teoría mimética es, sin duda, el *mito*. Pocas cuestiones hay en la cultura contemporánea que hayan despertado tantos entusiasmos y tantos recelos. “Mito” es una palabra que puede utilizarse como alabanza máxima o como definitiva sospecha. Mas parece arrastrar casi siempre una cierta connotación morbosa. Girard hace de ella un uso restringido, que podría calificarse de “técnico”. Por de pronto, restringe la referencia del término a las religiones arcaicas y sus ecos en la literatura, con particular énfasis en la tragedia griega. Aunque no deja de observar la pervivencia de la mentalidad mitológica en muchos aspectos de una civilización como la presente, que se precia de ser

desmitificadora. En muchos usos del término “mito”, un elemento clave es la ocultación. El mito transmite un acontecimiento cultural y religioso de índole fundacional, al mismo tiempo que cela su nervio constitutivo: la violencia recíproca generalizada y la crisis sacrificial que provoca. Se enmascara el recurso al “chivo expiatorio” –figura estudiada en *Le bouc émissaire* (1982)- el cual se elige según rasgos de selección victimaria, con su carácter arbitrario, cruel e injusto. Pero Girard tampoco incurre en el mismo exceso que los “desmitificadores”: comprende que, como diría T. S. Eliot, los hombres no pueden soportar demasiada realidad, y a veces tienen que olvidar a toda costa aquello mismo que ellos hacen.

En efecto, lo que salva a los humanos de la autodestrucción es la memoria estilizada de su propia violencia. Tal recuerdo, debidamente narrado, acaba desembocando en es plexo cultural originario al que denominamos “mito”. El *mito* es, en todas las culturas, la historia del asesinato fundador, presentado de manera que no se remita a la maldad humana de los propios ancestros, sino que se presente como protección de seres superiores que velan por aquella comunidad. De ahí que el mito sea radicalmente ambiguo y que en tal ambigüedad estribe precisamente su eficacia social pacificadora. Por una parte, el mito es revelador de un acontecimiento efectivo, porque es real que la violencia ha sido necesaria para establecer la comunidad en cuestión. Y no resulta menos cierto que su pervivencia depende de que todos sus miembros consideren que el origen y la finalidad de tal violencia resultan benéficos. Por tanto, la *violencia* ha de ser considerada como *sagrada*. Ahora bien, por ello mismo, una dimensión inseparable del mito es la ocultación del surgimiento de la violencia a partir de los conflictos entre seres humanos. A su indudable verdad va inseparablemente unida una mentira imprescindible.

El mito ha de tener un valor intemporal. Sucedió en un momento remoto, en un pasado que nadie puede datar. Pero es completamente actual

y se tiene la seguridad de que lo seguirá siendo en el futuro. El modelo del “eterno retorno de lo mismo” funciona infaliblemente en el contexto de las religiones primitivas. La visualización de la actualización del mito se realiza a través de los *ritos*. Lo que hay de común entre ambas instituciones es el recurso al “chivo expiatorio”.

Volvemos con ello a uno de los tópicos más populares de la teoría de Girard. Lugar común que, por cierto, no se suele entender bien, justo porque se le confiere el significado que ha llegado a adquirir en la conversación corriente, y que se refiere simplemente a la persona o grupo de personas que carga con alguna culpa o responsabilidad, con dudosa justicia –o, al menos, exageradamente- en tal atribución. El chivo expiatorio ritual es una figura mucho más seria y, en cierto modo, sobrecogedora. Porque carga con delitos y culpas de la comunidad de una manera arbitraria, fundada sólo en los signos de selección victimaria, pero al mismo tiempo con una justificación que procede del propio mecanismo electivo y que se considera incuestionable. El ejemplo más clásico es el de los *pharmakoi* atenienses, elegidos entre vagabundos, extranjeros y mendigos, que eran mantenidos a costa de la ciudad, y reservados para el caso de que se planteara alguna plaga o desgracia colectiva, en cuyo caso eran ejecutados después de ser sometidos a humillantes castigos. El chivo expiatorio es, por tanto, una víctima elegida al azar, realmente inocente, pero a la que se estima culpable y ella misma acaba por considerarse culpable. Tal fue el caso de las brujas de la baja Edad Media, especialmente en Alemania, y no faltan ejemplos más recientes. Es la propia fuerza religiosa del rito la que hace de un inocente culpable, para toda la comunidad y para sí mismo. Culpabilidad asignada con la unanimidad que es necesaria para que la inmolación del chivo expiatorio surta el efecto de conjurar la crisis sacrificial, la cual lleva a recurrir a tal ceremonia para devolver la paz y la armonía a la comunidad. La sangre derramada cura del

deseo de derramar sangre y purifica de toda violencia anteriormente cometida.

Es lógico, entonces, que la víctima pase de ser maldita a acabar gozando de la bendición de todos. Porque de la atribución y aceptación de su maldad ha surgido un gran bien para todo el pueblo. El caso de Edipo es paradigmático en este sentido. La índole sagrada del mito –actualizada en el rito- revierte sobre la víctima que ha sido sacrificada. De ahí que con frecuencia la última fase del proceso sacrificial sea la sacralización, e incluso la divinización, de quien ha sido ejecutado, torturado o expulsado.

¿Se agota en este nivel la dimensión religiosa de la humanidad? La respuesta de Girard es categóricamente negativa. Porque considera, implícita o explícitamente, que este proceder de las religiones arcaicas presenta sólo un carácter preparatorio de la auténtica religiosidad y de una socialidad culturalmente más lograda. Algo se ha ganado, en cualquier caso: la superación del relativismo. En contra de toda sospecha positivista, resulta que este perfil del proceder mítico-ritual es común a culturas que parecen no haber tenido ningún tipo de comunicación entre ellas y están situadas en parajes mutuamente inaccesibles. Por otra parte, ninguna comunidad ha podido organizar su vida social con planteamientos exclusivamente fácticos. Todas han tenido que recurrir a algún tipo de trascendencia que supere la mera intersubjetividad horizontal. Realmente tenía razón Durkheim con su axioma antropológico básico, según el cual la religión es la condición de posibilidad de las estructuras antropológicas. Pannenberg lo ha actualizado recientemente. Pero Girard lo ha fundamentado, lo ha articulado y ha obtenido consecuencias ulteriores.

Según Girard, la ruptura entre la fase mitológica y la religiosidad auténticamente teológica se detecta en la tradición judeocristiana. En el Antiguo testamento se produce un maravilloso acontecimiento cultural que no procede del ingenio natural o de la bondad de los hombres: se da la

palabra a los inocentes, como sucede en los *Salmos* o en el *Libro de Job*, al que Girard dedica su hermoso libro *La route antique des hommes pervers* (1985). Se está de parte de la víctima, como José, en lugar de apoyar a los perseguidores, representados por sus hermanos mayores, la mujer de Putifar o ciertos mandatarios egipcios. Se pondera la humildad y la dignidad del sufrimiento. Se comienza a descubrir que el amor –como diferente del mero deseo- es más fuerte que la violencia. Quedan, sin duda, en las narraciones de la Biblia hebrea muchos residuos de violencia mítica, porque Dios revela sus designios de manera gradual y soportable. Pero el edificio mítico comienza a cuartearse, la violencia ya no pone en marcha el dinamismo religioso, el sacrificio no descansa sobre su lado sangriento sino que se subraya su sentido oblativo. El conato de sacrificio de Isaac marca la cesura entre ambas actitudes: lo que pide Yavéh es la entrega del espíritu y no el correr de la sangre. Estamos ya en otro mundo cultural, social y religioso, que tiene cada vez menos que ver con la crueldad y el terror de las religiones ancestrales, y se distancia drásticamente del entreveramiento de juegos eróticos y arbitrariedades mortales que circulan por el Olimpo griego y romano.

Estamos ante un esfuerzo titánico por arrancar a la Biblia hebrea de la interpretación mitológica y de mostrar que en ella se abre un camino decisivo para el futuro de la conciencia humana, por inaugurar la valoración positiva de la misericordia y a la defensa de todo ser humano frente al terror. Hoy día, cuando la piedad y la ternura han cedido tanto terreno a la prepotencia de los agresivos y los ricos, de los poderosos de este mundo, la lectura sosegada de *El Libro* se manifiesta como la terapia imprescindible para la novísima generación de los “hijos de la ira”.

Es en este campo donde se muestra con mayor claridad la capacidad de lectura e interpretación de textos que indudablemente posee René Girard. Sin ser un especialista en Sagradas Escrituras, manifiesta una

habilidad para la comprensión de textos oscuros y una imaginación y rigor en las correlaciones entre diversos pasajes sin parangón en las hermenéuticas al uso. He de confesar que, en la lectura de algunos pasajes de sus obras he experimentado el vértigo que puede sentirse ante el descubrimiento de un sentido, al mismo tiempo inédito y evidente, encerrado en algún lugar de la Escritura, que Girard torna diáfano con toda naturalidad, gracias al solo recurso de patentizar una dimensión antropológica en la que hasta ahora –quizá con la excepción de algún Padre de la Iglesia- nadie parecía haber reparado.

Con toda la tradición cristiana, Girard insiste en que el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen una única Revelación. El Nuevo late en el Viejo, y el Antiguo se ilumina en el Nuevo. Pero es en este tránsito donde se produce, paradójicamente, el gran escándalo. Vivía Israel, en los años previos al comienzo de nuestra Era, tiempos que se adivinaban premesiánicos. Algunas profecías eran inequívocas en cuanto a la datación de la aparición inminente del Mesías prometido. Se pasaba por un momento de histórico de una profunda crisis social. La tensión política y las divisiones religiosas comenzaban a hacerse insoportables. En la conciencia de los judíos cultos y piadosos, se vivía la clara percepción de que todo un largo período preparatorio estaba tocando a su fin y que el gran comienzo se avecinaba. Pero la gran espera desemboca en lo más inesperado (por más que en la predicación, vida y muerte de Juan el Bautista ya esté casi todo *in nuce*, como Girard ha mostrado en *Le bouc émissaire*). No sólo Jesús, que se anuncia gradualmente a sí mismo como Mesías, es una figura socialmente insignificante, que no manifiesta ningún interés por la liberación temporal del pueblo judío, sino que arremete sin miramientos contra lo “religiosamente correcto” y parece dar una visión de la época veterotestamentaria mucho menos autocomplaciente de lo acostumbrado entre sus contemporáneos más relevantes.

Si desde la perspectiva de sus contemporáneos nos trasladamos a la conciencia crítica de nuestro tiempo, el panorama no es menos inquietante. Porque parece ni más ni menos que, hace ahora dos mil años, la estructura mítica, que amenazaba ruina, comienza a recomponerse. El cerrado monoteísmo de la tradición judía se ve amenazado por un nuevo profeta que utiliza un extraño lenguaje donde la Divinidad parece desdoblarse en el Padre y el Espíritu, hasta llegar al colmo de dar a entender que él mismo, Jesús de Nazareth, es el Hijo de Dios. Esto último constituye para los fariseos una neta blasfemia. Mas, según ha intuido Raymund Schwager, el motivo último que lleva a la clase dirigente religiosa a decidir la muerte de Jesús es otro, más profundo aún, y más estremecedor. En sus diatribas contra escribas y sacerdotes, Jesús insinúa, de modo cada vez más claro que si no creen en él es porque no buscan la verdad sino su propio interés, su personal satisfacción. Pero todavía da un paso ulterior, traza una raya que separa los dos bandos del enfrentamiento que se viene produciendo desde el comienzo de la historia humana, incluso tal vez desde la creación del mundo: de un lado está Él y sus seguidores sinceros, que constituyen la estirpe de los hijos de Dios; y de otro, los que se han apropiado de la sagrada tradición del pueblo elegido, quienes –bajo su velo de piedad y erudición- están realmente sometidos a Satanás, tema que Girard ha tenido el valor de afrontar temáticamente en su mencionado libro *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. El verdadero motivo de la decisión de condenar a Jesús y ejecutarlo es el resentimiento de algunos representantes significados del pueblo elegido contra Dios, que constantemente les ha tratado con piedad y misericordia, y al que han respondido con la ingratitud y el despego, como testimonian todos los profetas. Cuando vislumbran que Jesús es el Hijo del Bendito, que está muy cerca de Dios, que quizá sea el mismo Dios, se dispara el rencor contra Yavéh, oculto en lo más recóndito de su ánimo. El universo mítico de la pugna entre dioses y demonios, entre

elegidos y réprobos, parece retornar cuando ya se consideraba superado. (Aunque no deja de sorprender tal escándalo a comienzos del siglo XXI, cuando las manifestaciones del *odium Dei* son tan patentes entre sectores de todas las procedencias).

Ahora bien, la conciencia contemporánea tropieza con un motivo de escándalo aún más claro y concreto. La pasión y muerte de Jesús en la Cruz parece reproducir paso a paso el mecanismo sacrificial en su versión mítica: inquietud social, enfrentamientos políticos y religiosos, aparición de una persona que presenta algunos rasgos netos de selección victimaria, amenazas crecientes contra Jesús, razonamientos sobre la conveniencia de que muera un hombre sólo por todo el pueblo, manipulación de las masas, unanimidad de la acción violenta contra Jesús, torturas según los patrones establecidos, ejecución humillante en un instrumento de martirio, rumores de resurrección, divinización de la víctima, organización de cultos y rituales en torno a ella.

Es esta acusación, proveniente de los “desmitificadores” actuales, la que parece actuar como catalizador de la tremenda energía dialéctica de René Girard. Su impugnación es quizá uno de los objetivos centrales de buena parte de los desarrollos de la teoría mimética. Desde el comienzo de su obra –veladamente primero, declaradamente después- se resiste a encuadrar la pasión y muerte de Cristo en el esquema mítico, no sólo porque ha retomado su fe católica, sino porque lo estima histórica y textualmente falso. Por un lado, Jesús no sólo es inocente, sino que es la Inocencia misma. No es un chivo expiatorio, sino el Cordero de Dios que no conoce pecado y que quita los pecados del mundo. Es inocente, todos saben en el fondo que lo es, y Él mismo posee la plena conciencia de ser el Hijo del Altísimo, por más que se haya hecho “pecado” –en expresión de San Pablo- para nuestra salvación. No es una víctima propiciatoria casual ni forzada. Aunque Jesús de Nazareth no quiere su propia muerte ni la

busca de modo directo, se entrega a la voluntad del Padre en actitud de completa obediencia. Por otra parte, el Padre misericordioso tampoco desea su sufrimiento porque, en cierto sentido, es el propio Padre el sufre en la pasión de su Hijo, por causa de nuestros pecados. Estamos realmente ante la *passio iusti*. Además Jesús reconoce que sus perseguidores no saben lo que se hacen (no lo saben realmente) y les perdona en el mismo tormento de la Cruz. Finalmente, su Resurrección no es mágica ni espectacular, y en ningún momento se presenta su naturaleza divina como resultado de su pasión y muerte, según acontece en los mitos. Al contrario, Jesús es Dios mismo que se hace hombre por amor a sus hermanos los hombres. El reconocimiento público de su divinidad, por lo demás, es cosa de unos pocos, de una pequeña comunidad disidente y perseguida desde el principio por las autoridades civiles y religiosas.

Hasta aquí, digamos, Girard se mueve a sus anchas y utiliza toda su artillería conceptual para destruir la asimilación a los sacrificios rituales, a la que los “desmitificadores” someten la muerte de Cristo. Pero la cuestión verdaderamente desazonadora estriba en que la tradición de la Iglesia Católica, e incluso su doctrina solemne, consideran que la muerte de Cristo en la Cruz es un auténtico Sacrificio, como también lo es su perpetua actualización incruenta en la celebración del Sacramento de la Eucaristía: la Santa Misa. Y esto es algo que a Girard le parece inicialmente difícil de aceptar, porque parece ir en contra de toda su estrategia antirrelativista y se le antoja contraproducente en el conflicto con los antropólogos positivistas. Emerge así, según todos los indicios, la postura de Girard que ha alcanzado –desafortunadamente- mayor popularidad y con la que se le identifica en algunos manuales no actualizados, hasta el punto de constituir una especie de *topos* en ciertos tratados de cristología y soteriología. Tal recepción resulta, a mi entender, injusta y poco correcta. Y, desde luego, no existe

fundamento alguno para declarar a Girard inspirador de diversas “teologías” *light*.

Más cierto es que el inicial rechazo de la índole sacrificial del Misterio de la Cruz está formulado por Girard en términos mucho más matizados que en la mayor parte de sus tempranos seguidores, con la notable excepción de Raymund Schwager. Porque, de un modo u otro, cuando afirma que el acontecimiento de la Cruz *no es* un “sacrificio”, se refiere al sacrificio en el sentido mítico, o bien en la acepción de la interpretación teológica que –con origen atribuido a San Anselmo de Canterbury- presenta una concepción justicialista (dominada por las ideas de sustitución, satisfacción e incluso venganza) en la que parece a veces que la ira del Padre por la ofensa recibida se descarga sobre su Hijo, como único procedimiento para hacer justicia cabal. Desde luego, el Sacrificio de Cristo no es en modo alguno asimilable a las modalidades de carácter mitológico, si bien –en cuanto reconocimiento del dominio de Dios sobre toda la realidad- el sacrificio como institución sea un elemento permanente en la estructura misma de la religión en cuanto fenómeno antropológico fundamental. Son ya muchos los teólogos católicos que han criticado las exageraciones de la concepción justicialista de la Redención, aunque sin necesidad de prescindir de la idea de sacrificio. Ahora bien, la crítica de los lugares concernientes a este tema en la *Epístola a los Hebreos*, tal como la desarrolla Girard en su importante libro, publicado en 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, resulta básicamente desacertada.

Con todo, la preocupación que Girard manifiesta por su fidelidad a la ortodoxia de la doctrina de la Iglesia Católica tras su conversión va dejando su poso. Pero la rectificación de su error en este punto no procede solamente de una influencia, por así decirlo, extrínseca. Una ulterior vuelta de tuerca a su actividad reflexiva le conduce a advertir que el reconocimiento del carácter sacrificial del Misterio de la Cruz es

plenamente congruente con su *teoría mimética*. Así lo expone en uno de sus más recientes libros, titulado *Celui par qui le scandale arrive* (2001). Es más, se percata de que, sin esta clave de arco, todo su edificio teórico podría venirse abajo. Porque la sorprendente semejanza externa del proceso de Jesús, y su desenlace, con las primitivas crisis sacrificiales tiene una profunda motivación. Se trata de una *desvelación definitiva*. Y ello es así por un motivo en buena parte textual: porque se trata del único proceso sacrificial paladinamente narrado; los acontecimientos, palabras, incluso sentimientos, se revelan, hasta de cuatro maneras distintas y convergentes, en los *Evangelios*. El sacrificio en sentido mítico se basaba precisamente en la ocultación de las motivaciones que conducían a la ejecución de la víctima propiciatoria, y en el carácter meramente humano de la conflictividad y la violencia que realmente estaban en su base. Pues bien, el drama de la Cruz presenta la gran virtualidad de su transparencia, lo cual le otorga una extraordinaria potencia reveladora. Lo social y psicológicamente acontecido ya no permanece enmascarado. Se desactiva así el simulacro que los sacrificios ancestrales llevaban consigo. Y Girard acaba por advertir que tal desvelación no sería perfecta si el Misterio de la Cruz no fuera realmente un Sacrificio.

Es entonces cuando puede establecer más claramente las diferencias y las analogías entre ambos tipos de sacrificios. Se podría decir que la alternativa es la siguiente: *o matar o amar*. La Cruz es la manifestación más alta de amor que conocemos, como trasunto auténtico del amor intratrinitario. Y ese temple amoroso empapa la religión cristiana desde su raíz hasta sus frutos. Lo cual en modo alguno implica recaer en el romanticismo que Girard sigue criticando ya muy avanzada su carrera. Se vuelve a plantear la cuestión del deseo, desde la que aquí se había partido. Y se comprueba que, en relación con estructuralistas y postestructuralistas, Girard ha llevado a cabo una auténtica “deconstrucción del deseo”, donde

el sentido de *deconstrucción* traduce el significado del *Abbau* heideggeriano. Cristo no *desea* morir, pero *ama* a los hombres perdidamente, lo cual le conduce a entregar la vida por ellos, cumpliendo así la voluntad del Padre e impulsado por el Espíritu, que es el mismo Amor subsistente. Ya no estamos en el asfixiante dominio del *eros*, sino en la apertura ilimitada del *agape*. Según leemos el capítulo 13 de *Primera Epístola a los Corintios*, se trata de la caridad, que todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. No hay cuestión de mayor interés y actualidad.