



Acabar a Clausewitz

Conversaciones con Benoît Chantre

RENÉ GIRARD



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

Editorial



MIMESIS
MIMESIS

René Girard (1923-2015)

Fue miembro de la *Académie française* y profesor emérito de la Universidad de Stanford. Teórico de la literatura y antropólogo es autor de ensayos traducidos en el mundo entero sobre literatura y antropología, con aplicaciones a la sociología, la teología, la filosofía política o la economía, entre otros campos. *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), *La violencia y lo sagrado* (1972), *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (1978), *Veo a Satán caer como el relámpago* (1999) o *Los orígenes de la cultura* (2004) son algunos de sus títulos más destacados.

RESUMEN

La importancia de esta obra reside en el atrevimiento para hablar sin ambages de la realidad posible de un apocalipsis y en el papel que juega el cristianismo en esta posibilidad.

A lo largo de estas conversaciones, René Girard y su interlocutor Benoît Chantre se adentran en el mundo de uno de los grandes intérpretes de la guerra, Carl von Clausewitz, espectador privilegiado de los acontecimientos que sobrevinieron a Europa tras las guerras napoleónicas. Clausewitz advierte de que la violencia, una vez se desata, se pervierte y puede escalar exponencialmente hasta los límites de la destrucción total de los participantes. Esta tendencia, en las guerras decimonónicas y anteriores tiene un límite instrumental que permitía no pensar de modo apocalíptico: no tenían armas de destrucción masiva. Pero las circunstancias han cambiado y la tesis de Clausewitz se hace pertinente ante la posibilidad de una respuesta reactiva nuclear a un primer gesto que desate la mimesis del antagonista.

En *Acabar a Clausewitz*, la aplicación de los análisis antropológicos que Girard ha desarrollado, en su obra de casi medio siglo, nos plantea un sórdido dilema entre un final de la historia de tipo apocalíptico en sentido catastrofista y un final de la historia en el sentido pleno de la palabra *apocalipsis*, el del cumplimiento de la revelación, que sería el principio de todas «las cosas nuevas».

Acabar a Clausewitz
Conversaciones con Benoît Chantre

Acabar a Clausewitz

Conversaciones con Benoît Chantre

René Girard



Madrid 2023

Colección *Mimesis*

Director

Ángel Barahona (*Universidad Francisco de Vitoria*)

Comité editorial

Clara Bonet (*Universidad Católica de Valencia*), Tania Checchi (*Universidad Internacional de las Américas*),
David García-Ramos (*Universidad Católica de Valencia*), Blanca Millán (*Universidad Francisco de Vitoria*),
Eva Ramón (*Universidad Francisco de Vitoria*), Roberto Solarte (*Pontificia Universidad Javeriana*)

Comité científico asesor

Andrew McKenna (*Loyola University of Chicago*), Benoît Chantre (*Association Recherches Mimétiques*),
Cesáreo Bandera (*University of North Carolina*), Clemente López (*Universidad Francisco de Vitoria*),
Carlos Mendoza-Álvarez (*Universidad Iberoamericana*), Charles Powell (*Real Instituto Elcano*),
Charles Ramond (*Université Paris 8*), Giuseppe Fornari (*Università degli studi di Verona*),
James Alison (*MITATIO*), Martha Reineke (*University of Northern Iowa*),
William A. Johnsen (*Michigan State University*), Wolfgang Palaver (*Universität Innsbruck*)

© 2023 René Girard

© 2023 de la traducción: Ángel Barahona, Clara Bonet, David García-Ramos y Blanca Millán

© 2023 Editorial UFV

Universidad Francisco de Vitoria
editorial@ufv.es // www.ufv.es

Título original: *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*

Diseño e imagen de portada: Isabel Fernández-Pacheco - Mirada 21

Traducción: Ángel Barahona, Clara Bonet, David García-Ramos y Blanca Millán

Primera edición: mayo de 2023

ISBN edición impresa: 978-84-19488-16-9

ISBN edición digital: 978-84-19488-17-6

Depósito legal: M-1668-2023

Preimpresión: MCF Textos, S. A.

Impresión: Producciones digitales Pulmen S.L.L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.



Esta editorial es miembro de UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Este libro puede incluir enlaces a sitios web gestionados por terceros y ajenos a EDITORIAL UFV que se incluyen solo con finalidad informativa. Las referencias se proporcionan en el estado en que se encuentran en el momento de la consulta de los autores, sin garantías ni responsabilidad alguna, expresas o implícitas, sobre la información que se proporcione en ellas.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	9
NOTAS SOBRE LA (NUEVA) TRADUCCIÓN	35
PREFACIO	39
INTRODUCCIÓN	63
I. LA ESCALADA A LOS EXTREMOS	75
«Un [duelo] a mayor escala»	75
Acción recíproca y principio mimético	88
El ataque y la defensa: Una polaridad diferida	95
La guerra de exterminio	102
II. CLAUSEWITZ Y HEGEL	111
El duelo y la oscilación de los opuestos	111
Dos concepciones de la historia	120
La imposible reconciliación	133
III. EL DUELO Y LA RECIPROCIDAD	145
«La [asombrosa] trinidad»	145
La guerra y el intercambio	150
La lógica de las prohibiciones	156
El fin del derecho	160
¿Retorno a la vida sencilla?	167
IV. EL DUELO Y LO SAGRADO	175
Las dos edades de la guerra	175
Una religión militar	179
El resentimiento prusiano	188
El genio militar y el superhombre	193

Ese enemigo que me hace frente	200
El giro apocalíptico	209
V. TRISTEZA DE HÖLDERLIN	217
Los dos círculos de los Evangelios	217
«Está cerca y es difícil captar al dios»	231
Modelos racionales y modelos miméticos	245
VI. CLAUSEWITZ Y NAPOLEÓN	253
El antimodelo napoleónico	253
«Ponerse en el lugar del actuante»	259
VII. FRANCIA Y ALEMANIA	277
El viaje de Germaine de Staël	277
El concierto europeo	291
«La extraña derrota» de 1940	305
VIII. EL PAPA Y EL EMPERADOR	325
La última Internacional	325
Una guerra de mil años	333
El discurso de Ratisbona	340
EPÍLOGO	347
APÉNDICE	355

Introducción a la edición española

La importancia de esta obra reside en el atrevimiento para hablar sin ambages de la realidad posible de un apocalipsis. Se trata, pues, de afrontar la historia con realismo. Paradójicamente este atrevimiento choca con el optimismo ilustrado que todavía nos embarga a pesar del catastrofismo del que hacen gala las conversaciones de café, los comentarios de los periódicos a las luctuosas noticias cotidianas, etc. Por un lado, es como si cierto número de hombres tapasen sus ojos para no ver el peligro que se les viene encima y hubiesen decidido que hablar de ello es de agoreros, exagerados anunciadores de catástrofes sin ningún rigor científico, aprovechados ideólogos, interesados milenaristas o embaucadores que se aprovechan morbosamente del pánico que desata el hablar del fin de la historia. Por otro lado, otro tipo de gente solo ve un futuro incierto, amenazante, inseguro, y permanentemente hace alusión en sus conversaciones a la amenaza islámica, china, rusa, a la catástrofe ecológica, a Crimea, Chechenia, Siria, Ucrania, Taiwán, al abandono a su suerte de Afganistán, la debilidad de las democracias en la toma de decisiones consensuadas frente a la firmeza y capacidad de determinación de los Gobiernos personalistas, como el de Putin o Xi Jinping.

En este libro que ahora presentamos, René Girard y su interlocutor Benoît Chantre no tratan de sacar un beneficio para su imagen personal o engrosar las listas de los aprendices de profetas. Se adentran en el mundo de uno de los grandes intérpretes de la guerra, Carl von Clausewitz, admirador de

Napoleón, espectador privilegiado de los acontecimientos que sobrevinieron a Europa derivados de las guerras promovidas por ese genial estratega.

La constatación de la violencia fría, militar, calculada, como una forma de salvación de las naciones y de los hombres, pretendida por los que se creen llamados a desempeñar un papel único en la historia o se sienten herederos de la épica de los grandes imperios, es desmenuzada, desmitificada y puesta en evidencia por este gran analista prusiano. No deja lugar a la ingenuidad ni al optimismo. Como militar, cree devotamente en la capacidad de disuasión, en la eficacia de las tratativas, pero también en que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Nos advierte, lleno de lucidez, que esta violencia, una vez se desata, se pervierte y puede escalar exponencialmente hasta los límites de la destrucción total de los participantes. Esta escalada es mimética, se trata de golpear más fuerte que tu agresor. Un cálculo meditado, que busca compensar y equilibrar el desequilibrio homeostático provocado por el primero que golpea en un acto bélico, pero lanzando un mensaje: una vez que se desata el ataque, se requiere remontar un poco más hacia los extremos. Esta tendencia, en las guerras decimonónicas y anteriores tiene un límite instrumental que permitía no pensar de modo apocalíptico: no tenían armas de destrucción masiva, era posible una rendición ante el insoportable desgaste humano que uno infligía en el otro. Pero las circunstancias han cambiado y la tesis de Clausewitz se hace pertinente ante la posibilidad de una respuesta reactiva nuclear a un primer gesto que desate la mimesis del antagonista.

Hasta aquí el sentido del título del libro que homenajea a Clausewitz. La aplicación de los análisis antropológicos que Girard ha desarrollado, en su obra de casi medio siglo, nos plantea un sórdido dilema entre un final de la historia de tipo apocalíptico en sentido catastrofista y un final de la historia en el sentido pleno de la palabra *apocalipsis*, el del cumplimiento de la revelación.

¿QUÉ APORTA GIRARD?

Las obras de René Girard suponen una revolución en el método y en los contenidos. El principio hermenéutico de esta teoría reside en la constatación en las relaciones interindividuales de un deseo humano mimético. Nuestro deseo no es espontáneo, ni directo, ni guiado por el objeto, sino

triangular, sugerido por el modelo, y con el cual no se puede dejar de entrar en conflicto. Y no hay distinción entre que el modelo sea individual o colectivo, de personas concretas o de grupos y naciones que desean según otros grupos o naciones desean. Después se descubre que, si el deseo nos aboca al conflicto o a la rivalidad con aquellos que nos enseñan qué desear, la manera a través de la cual conseguimos la paz o la reconciliación de nuestros deseos enfrentados, que amenazan con destruirnos, es la expulsión, la búsqueda de una unanimidad colectiva contra una víctima singular o grupo minoritario victimizable. Podemos ver asesinatos que fundan el orden social en todas las mitologías del planeta, y observar el proceso con pelos y señales, porque todas dejan rastros de sangre inconfundibles. Los fósiles culturales que se conservan en forma de mitos y ritos son inequívocos: constatan el crimen primordial en el asesinato de gemelos mitológicos. Un grupo humano entra en conflicto e irrumpe una amenaza de caos total cifrada en la posibilidad de volverse unos contra otros en una reyerta interminable de agravios guardados en la *memoria histórica*, de acusaciones estereotipadas que no demandan justificación. Misteriosamente, tiene lugar un movimiento espontáneo que une a todos contra alguna persona a la que es fácil convertir en víctima: aquella que no puede tomar venganza. A esta persona se la sacrifica e inmediata y milagrosamente se restaura la paz, al menos por el momento. El grupo no puede darse cuenta de que es su propia violencia unánime la que le ha traído la paz, porque esto sería reconocer intuitivamente la inocencia de la víctima y que la forma de elegirla ha sido absolutamente arbitraria, además de reconocer que son todos unos asesinos. De modo que se atribuye la mágica paz a la víctima, a la que previamente se culpa del caos y de todos los problemas que su presencia causa. Una vez expulsada, se le otorga el mérito de haber traído la anhelada calma. Esta es la historia de Xipe Tótec ‘nuestro señor desollado’, del mito mexica, y es también la historia bíblica de Caín y Abel, la de Rómulo y Remo romanos, la de Osiris y Seth, dioses hermanos egipcios, la de los védicos Púrusha y Prajāpaty y un largo etcétera que recorre toda la geografía planetaria. Dionisos o Edipo son versiones mitológico-literarias griegas más o menos acordes con estos vestigios fósiles culturales.

La conclusión que extrae esa comunidad es que esa víctima tiene algo de divina y se la sacraliza en su ambigüedad: primero, irrumpe en el espurio orden social generando el desorden, transgrede todos los tabúes y normas culturales, para restaurarlos después con su muerte sacrificial

—ejecutada por la comunidad, congregada unánimemente contra ella—. Esta es la explicación de la ambivalencia de lo sagrado que traía de cabeza a los antropólogos culturales de todos los tiempos, que intuyó Rudolf Otto y que trató de explicar Derrida con su *farmacología*, sin lograr resolverla nunca de manera completamente satisfactoria.¹

Hay que dar varios pasos para establecer la paz: en primer lugar, prohibir todos los comportamientos que lleven al conflicto grupal (prohibición de todas las conductas imitativas que puedan llevar al enfrentamiento), después se repite la expulsión original, que trae la reconciliación momentánea mediante un rito —imitación controlada de la violencia histórica original—; sigue el sacrificio de alguna víctima, en un principio humana, luego animal; más tarde, cualquier representación festiva o deportiva, y, por último o simultáneamente, se construye el relato mediante mitos y leyendas que cuentan la historia de cómo nuestro pueblo fue visitado por los dioses, que nos fundaron como grupo, historia que luego será transmitida a las siguientes generaciones desde la perspectiva de los perseguidores —es decir, la de aquellos que mataron a la víctima.

Todo este sistema de producción y sostenimiento de los significados de las cosas mediante ritos y mitos en todo el planeta depende de un solo elemento indispensable: la ceguera de parte de los participantes con respecto a lo que verdaderamente están llevando a cabo —*performing*— al matar a la víctima. Todos creen en la culpa de la víctima y, por tanto, se declaran a sí mismos inocentes: han hecho justicia. Este elemento sostiene toda la cultura humana. Si no fuera así, no habría forma de resolver el conflicto humano, y las sociedades se destruirían en la autoconciencia de su peligrosa acción criminal. Girard denomina a este mecanismo *méconnaissance*: sabemos de manera inconsciente, o no plenamente consciente, y además no queremos reconocerla, la arbitraria, monótona, hipócrita y repetitiva circularidad de nuestros mecanismos de expulsión.² Necesitamos creer que la víctima es culpable: es el fundamento

¹ Girard discute la *pharmacologie* derridiana en *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1995, pp. 308-309.

² Este concepto, central en la teoría mimética desarrollada por Girard, se suele traducir como ‘ignorancia’ o ‘desconocimiento’, pero, desde nuestro punto de vista hay que matizar. En la nota 18 del capítulo II de este mismo libro (p. 131) se explica con más detalle esto mismo.

del racismo, del antisemitismo y de casi todos los *-ismos*. Los mitos, los ritos y el folclore mantienen un velo para representar las líneas maestras de esas rivalidades porque saben algo de ese autoengaño, pero no el porqué, la causa real de ellas: el oscuro objeto del deseo es en realidad el deseo del otro, desear lo que el otro desea, la rivalidad mimética.

¿Cómo desvelar la mentira en la que se basa toda cultura humana? Solamente alguien con una perspectiva diferente, que venga al grupo desde fuera y le señale su ceguera, puede hacerlo. En nuestra historia humana, solo una visión contracorriente se empeña en mantener, genuinamente, la inocencia de la víctima: la revelación judeocristiana. Es cierto que en otras culturas y en otras tradiciones aparecen destellos y vislumbres de esta verdad —la inocencia de la víctima—, pero en ninguna ha operado con la profundidad y con el alcance de la tradición judeocristiana.³

Comparemos la historia de Rómulo y Remo (fundación de Roma) con la de Caín y Abel (fundación bíblica de la humanidad). Aquellos dos hermanos gemelos luchan por quién será el fundador de Roma en una competición que determine quién será el primero en ver una señal del cielo de parte de los dioses convocados a tomar partido por uno u otro. Vio Remo unos pájaros y Rómulo muchos más, continuó la pelea y uno murió a manos del otro. A Remo se le atribuyó la culpa de impiedad hacia los dioses, y por eso Rómulo quedó justificado. Las parejas de gemelos⁴ pueblan los mitos de la faz de la tierra para explicar el origen de nuestro pueblo basándose en el crimen cometido por uno de los hermanos contra el otro.

En el libro del Génesis, vemos que también existe ese tipo de hermanos y que la historia se repite. La cultura surge del asesinato. Pero luego, aun teniendo la misma estructura, hay una diferencia transcendental en

³ En *El sacrificio* (editado por Ángel J. Barahona Plaza y David García-Ramos Gallego. Traducido por Clara Bonet Ponce. Madrid: Encuentro, 2012), Girard compara precisamente otra de estas tradiciones, la hindú, llegando a las conclusiones que exponemos aquí.

⁴ Cástor y Pólux, Helena y Clitemnestra (griegos); Hunahpú e Ixbalanqué o Hunab (mayas); Iyaticú y Nautsiti; Quetzalcóatl y Xóloth (aztecas); Ioskena y Tawiskarón (navajos); Ares y Eris; Asvins o 'mellizos divinos' en los libros vedas Púrusha y Prajápaty; Balder y Hodur (escandinavos); Leon 'ngo y Kalumba (africanos), etc. La lista es interminable. Cf. Kluckhohn, C. «Recurrent themes in myth and mythmaking», en Henry A. Murray, ed. *Myth and Mythmaking*. Nueva York: Georges Braziller, 1960.

la interpretación. Dios le dice a Caín: «¿Dónde está tu hermano? Su sangre me clama desde el suelo» (Gén 4, 9-10). Es decir, el asesinato no es más que un sórdido crimen, injustificable, y Dios se pone del lado de la víctima y no ayuda a mitificar el autoengaño de Caín.

La Biblia no se diferencia de otros relatos mitológicos más que, precisamente, en lo esencial: en el proceso de descubrimiento de la víctima y la subversión de la historia que hasta el momento siempre había sido contada por los perseguidores. Esta es la esencia de la revelación en lo que se refiere a su singular comprensión intelectual del mundo. No entraremos a discutir las cuestiones propuestas por la teología porque no son el objeto de este libro.

Es cierto que el judaísmo empieza la historia desmitificadora que trata de desvelar la inocencia de la víctima —el inocente Abel, José, Isaac, entre otros—, comulgando, por momentos, con un Dios guerrero, es decir, sometido a la percepción ciega de la violencia como solución del conflicto humano. Coincide inevitablemente con la idea de que los dioses son proyecciones antropomórficas de la comunidad humana que los crea y sostiene. Lo que llamamos *voz de Dios* es la voz de la comunidad: *vox populi*, *vox dei*, por ejemplo, en los pasajes como el que se relata en capítulo 7 del Libro de Josué. Sin embargo, como sabemos, es constante y pertinaz en mostrar figuras que preanuncian esta revolución cultural que anticipa la revelación neotestamentaria.

El Nuevo Testamento presenta exactamente el mismo esquema: tras un tiempo de crisis —tensiones ente colonizadores romanos y colonizados judíos—, el intento de salvar la situación por la expulsión unánime de la víctima —«conviene que uno muera por todos», Caifás *dixit*— y, finalmente, el linchamiento legitimado de la víctima —«*crucifícalo!*»—. Todo ello narrado desde la óptica inversa, la de la víctima. Se dice explícitamente que la víctima es inocente, que fue la envidia mimética la que desencadenó el mecanismo, que se cumplió la profecía de que sería odiado sin causa y que sería contado entre los transgresores sin razón. Pero, a diferencia de otras víctimas, su linchamiento no consigue producir los antiguos efectos, como esperaban sus verdugos. Es más, la víctima ni siquiera fue sacralizada por los perseguidores, como sucedía universalmente; al contrario, se vio que su influencia era buena sin ambigüedades, que había predicho el mecanismo por el que sería llevada al matadero y que propuso una nueva interpretación, la que desvelaba la mentira

primordial —que las víctimas son culpables y que, por tanto, merecen la muerte, que somos todos asesinos de nuestros hermanos.⁵

Esta última apreciación es la que hace importante la tesis de Girard. Estamos resignados a pensar que estamos solos, con nuestra violencia, abandonados a nuestra propia suerte, que solo somos naturaleza animal predeterminada por las leyes del darwinismo más estricto e ideológico. Frente a este impulso natural de sobrevivir a costa de lo que sea, y con la violencia del tipo que sea como único medio, que todos aceptamos acríticamente, solo tenemos la razón, el diálogo, la disuasión y el compromiso ético. Dadas las circunstancias del mundo actual, Girard nos despierta del sueño mitológico forjado por la razón ilustrada. No es suficiente nuestra buena fe ni nuestro compromiso ético. Entonces...

¿QUÉ NOS CABE ESPERAR?

Vivimos armados con una ética de mínimos kantiana, en un pesimismo generalizado que convive con un ingenuo utopismo cientificista, con medidas democráticas, moralistas, rousseauianas, confiadas todas en el poder de la educación. Y, sin embargo, una violencia contumaz nos envuelve por todos lados. El cristianismo se ha devaluado y ha devenido, sin hacer ruido, una ética de mínimos. Ahí están Vattimo, Küng y algunas teologías poniendo a dieta al cristianismo para reducirlo a mera ética; ahí tenemos a los posilustrados y posmetafísicos Habermas o Apel, que parecen fracasar o responden desvaríos —como el de Habermas sobre la postura de Europa en la reciente guerra de Rusia y Ucrania—.⁶ A pesar

⁵ Encontramos en *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* —que acaba de conocer una nueva edición revisada gracias a la iniciativa de la editorial Sígueme— un análisis de la pasión de Cristo desde la perspectiva mimética, en toda la sección titulada «Las escrituras judeocristianas». Cf. Girard, R. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca; Ciudad de México: Sígueme; Epidermis, 2021, pp. 174-178.

⁶ Habermas, J. «Hasta dónde apoyamos a Ucrania. Habermas, el gran intelectual, aborda el dilema de Europa». *El País*, 7 de mayo de 2022. <https://elpais.com/ideas/2022-05-07/hasta-donde-apoyamos-a-ucrania-habermas-el-gran-intelectual-aborda-el-dilema-de-europa.html>. El texto, polémico, tuvo una airada respuesta por parte del historiador Timothy Snyder: «Alemanes, no tomar partido por Ucrania es ser parte. La respuesta del historiador Timothy Snyder a Jürgen Habermas». El

de los denodados intentos de todos ellos por inaugurar un mundo ético, junto con esforzados adalides de la justicia y la democracia, como Rawls o Rorty, o los defensores del rescate de las virtudes neoaristotélicas, como MacIntyre, o la recuperación del pragmatismo americano de Richard J. Bernstein, entre otros, el panorama político actual sirve solo para atestiguar la impotencia de la jerga ética frente a la contumacia de la violencia.

René Girard no reniega de una ética mundial, al contrario, la defiende y la practica —por ejemplo, fue uno de los impulsores de la moratoria mundial contra el aborto ante las Naciones Unidas—,⁷ pero advierte de su insuficiencia. Propone un retorno a lo religioso como fórmula de salvación. Ratzinger, en este mismo sentido, apoya la tesis de que lo religioso no solo es inteligencia de la violencia, conocimiento del bien y del mal, sino el medio de expresión de una fuerza sobrenatural para sobreponernos a las fuerzas de nuestra naturaleza animal.⁸

Añade que el cristianismo es una religión revelada porque revela. En este contexto, nuestro autor entra en el análisis del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, lamentándose de no haber sido bien leído ni entendido. A las preguntas de su interlocutor, Girard responde con una autenticidad propia de su estilo honesto y libre de ataduras ideológicas. El discurso es certero, profético, y debería ser tenido en cuenta por cualquiera que desde su postura religiosa, política o filosófica ame la verdad por encima de todas las cosas. Dice así Girard:

Benedicto XVI dijo lo que tenía que decir un papa, y lo hizo con valentía. Dijo que a la guerra de la razón contra la religión le sucedería la de

País, 10 de julio de 2022. El filósofo Vicente Palacio realizó una lectura mucho más matizada del texto de Habermas, que, sin embargo, lo inserta en la tradición ilustrada que acabamos de referir: «A propósito de Habermas, sobre la guerra en Ucrania - Agenda Pública». Accedido 10 de agosto de 2022. <https://agendapublica.elpais.com/noticia/17956/proposito-habermas-sobre-guerra-ucrania>.

⁷ Europa Press. «La Red Europea de IPF se adhiere a la petición a la ONU de implantar una moratoria sobre el aborto». *Europa Press*, 28 de febrero de 2008. Accedido 10 de agosto de 2022. <https://www.europapress.es/epsocial/infancia/noticia-red-europea-ipf-adhiere-peticion-onu-implantar-moratoria-aborto-20080228180431.html>.

⁸ Para una lectura desde la teoría mimética de la propuesta de Ratzinger, véase la introducción a la edición española del volumen de textos de Girard, R. *La piedra desechada: antijudaísmo cristiano y antropología evangélica*. Traducido por Ángel Barahona y David García-Ramos. Madrid: Caparrós, 2015, pp. 11-46.

la religión contra la razón, si no nos ponemos en guardia. ¿Por qué no aplaudir ante tales declaraciones? Es necesario releer con otra actitud el discurso de Ratisbona, discurso de un papa alemán redefiniendo los valores intangibles de Europa antes de visitar Estambul. ¿Qué es lo que nos dice fundamentalmente? Que la separación operada entre la fe y la razón, reduciendo la fe a la razón práctica, nos abandona hoy en día a las «patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando *la razón se reduce* hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética».⁹

La religión revelada, pues, tiene una misión en la historia: desvelar lo que de arcaico hay en el fideísmo y en el fundamentalismo, a la vez que denunciar el fondo religioso primitivo que se esconde tras el racionalismo, preso del mimetismo antagonista y necesitado siempre de encontrar culpables para mantener el orden de la *polis*. En medio de estas dos cosmovisiones, se encuentra el logos cristiano: «La verdad cristiana planta así cara hoy a dos religiones, tanto más terribles cuanto que se alzan la una contra la otra: el racionalismo y el fideísmo».¹⁰

EL SIERVO DE YHWH

Frente al posmodernismo dominante que disfraza los mecanismos violentos de siempre transformándolos en meros juegos de palabras, Girard nos coloca cara a cara con la violencia que es el hombre, derivado del pecado original y del carácter constitutivamente mimético del ser humano, para plantearnos una liberación de la esclavitud de la violencia mediante la conversión al más puro estilo paulino.

La solución está ahí, como una posibilidad real, que, sin embargo, nadie quiere ver. Es el objeto del título de este libro y en el que el aval

⁹ Cf. *infra*, p. 340. Santa Sede. *Discurso del papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html. La cursiva es de René Girard.

¹⁰ *Ibid*, p. 341.

de Girard para mi comentario introductorio irrumpe de nuevo un poco más adelante en estas páginas:

El Reino ya está ahí, pero la violencia de los hombres lo ocultará cada vez más. Tal es la paradoja de nuestro mundo. El pensamiento apocalíptico se opone por tanto a esta sabiduría que cree que la identidad pacífica, la fraternidad, son accesibles en el plano puramente humano. Se opone también a todos los pensamientos reaccionarios que quieren restaurar la diferencia, y que no ven en la identidad más que uniformidad destructora o conformismo nivelador. El pensamiento apocalíptico reconoce en la identidad la fuente del conflicto. Pero ve ahí también la presencia disimulada del «como a ti mismo», incapaz, ciertamente, de triunfar, pero secretamente activo, secretamente dominante, detrás del ruido y el furor que lo recubren. La identidad pacífica yace en el corazón de la identidad violenta como su posibilidad más secreta: este secreto constituye la fuerza de la escatología. Hegel pensaba a partir del cristianismo y entendía que la voz de la unidad y del amor podía salir de la discordia misma, de la vanidad destructora y terrible del conflicto. Pero no pensó que los hombres más sabios ya habían fracasado en hacer triunfar esta voz. Este fracaso, que la Revelación cristiana había anticipado, no han querido verlo ni Hegel ni la sabiduría moderna. Esta *méconnaissance* ha provocado lo peor.¹¹

Las diversas fórmulas filosóficas de la modernidad y la posmodernidad solo han podido surgir en un momento determinado de la historia, aquel en el que se resaltaba la simetría, en el que la ausencia de diferencias parecía mostrarse como el horizonte deseado por las políticas de turno, en el que las causas que separan a los rivales enemigos parecían diluirse de manera instantánea, barruntando una posibilidad de reconciliación. Los pensadores actuales tratan de corregir su excesivo optimismo rousseauniano. Aun cuando su pensamiento trata de minimizar los conflictos y se muestren optimistas respecto de la violencia (Steven Pinker) o propongan fórmulas conversacionales (Rorty), líquidas (Bauman), débiles (Vattimo), etc., para evitar la escalada a los extremos, la verdad es que la historia parece desoír esos cantos de sirena de la posmodernidad buenista y sigue indiferente su curso sangriento.

¹¹ Ibid., p. 137.

Algunos han descubierto que ciertas diferencias subsistían allí donde se las creía desaparecidas, diferencias culturales y no naturales; diferencias, por tanto, que se podrían borrar: diferencias de desarrollo histórico, diferencias de educación, diferencias sociales, económicas, familiares, psicológicas. El advenimiento del nuevo orden estuvo condicionado largo tiempo por el aparente eclipse conflictivo de estas diferencias. Pero si la identidad inmediatamente constatable a nuestro alrededor no era una fuente de armonía era porque se mantenía a nivel superficial, engañoso. Era necesario sustituirla por una identidad más real. Este esfuerzo prometeico, que necesita siempre más violencia, ha contribuido a la escalada del totalitarismo. Confróntense, en este sentido, los libros *Identidad*, de Francis Fukuyama, y *Migraciones de lo sagrado*, de William T. Cavanaugh.¹² El paso de una identidad fuerte a identidades locales, menos pretenciosas y potencialmente menos violentas, está en continuidad con lo que Freud llamó *narcisismo de las pequeñas diferencias*, pero no supone ningún paso hacia cierta armonía, sino a una divergencia más sutil que tiende a hacerse grosera en la medida en que no consigue la plena realización de sus objetivos.

El pensamiento moderno de la identidad ha descubierto o inventado nuevas fórmulas para exacerbarla o nuevos obstáculos a la reconciliación, y algunos pensadores han terminado por renunciar actualmente a ella, manteniéndose en un ámbito difuso de indiferenciación o globalización. Otros, desde el ámbito de los emergentes nacionalismos, se esfuerzan por encontrar motivos para la diferenciación identitaria y se ven abocados a distinguirse de otros invocando o reinventando la historia, la cultura o las pequeñas diferencias étnicas y lingüísticas, a veces con violencia.

El cristianismo sabía desde siempre que la reconciliación entre los grupos, las naciones o las personas era imposible: es la razón por la cual Cristo dijo que él traía la guerra, y no la paz. ¿Habría previsto el cristianismo su fracaso apocalíptico? Se puede pensar esto razonablemente. Este fracaso es lo mismo que el fin del mundo. Se puede decir, desde este punto de vista, que el versículo «Pero, cuando el Hijo del hombre

¹² Cavanaugh, W. T. *Migraciones de lo sagrado: Dios, estado y el significado político de la Iglesia*. Traducido por Javier Martín Barinaga. Granada: Nuevo Inicio, 2021; Fukuyama, F. *Identidad: la demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Traducido por Antonio García Maldonado. Barcelona: Deusto, 2019.

venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8) está todavía demasiado lleno de esperanza. La revelación ha fracasado; en cierto modo, no ha sido entendida.

Naturalmente, el apocalipsis no puede ocultarnos el hecho de que habrá un éxito de la humanidad, y que se deberá innegablemente al cristianismo. La idea de la reconciliación, actualmente en recesión, no ha salido bien parada ni una sola vez de las aventuras que han ido sucediéndose a lo largo de la historia. Siempre han acabado en una igualación forzada, en el marco de utopías intrahistóricas, que han llenado el planeta de sangre, de campos de concentración y de gulags. Esta pretensión del cristianismo basada en la filiación divina de pertenencia original para todo hombre, de la identidad de todos los hombres, aplazada por el *katechon* (el mientras no tenga lugar la parusía), y que constituía lo mejor del cristianismo, se verá siempre obstaculizada. No obstante, esa pretensión es legítima, loable, y actuar de otra manera significaría que no habría más que la diferencia, que la historia no significaría nada y que no existiría la verdad. «Es esta esperanza en la identidad, en la reconciliación futura lo que constituyó durante largo tiempo el sentido de la historia, hasta que ese sentido cristaliza en ideología y se impone a los hombres por todos los medios del terror», nos dice Girard en este libro.¹³

Girard mismo manifiesta en numerosas ocasiones que pensaba que, más allá de todos los obstáculos, estaba esta idea de la identidad.¹⁴ Su evidencia intelectual, que podía por ella misma producir esta epifanía, *debía* reconciliar a los hermanos enemigos. Esto era olvidar la lección de la mitología que nos adelanta que Rómulo y Remo, Eteocles y Polinices, etc., no se reconciliarán jamás. Solo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero sabemos ahora que el *democraticismo*, el igualitarismo y las ideologías emergentes son nuevas formas de violencia; en principio, conversacionales, pero al final sangrientas todas ellas. Tan loables en lo ideal como malditas o condenadas en la práctica. Esto no quiere decir que no haya que seguir intentándolo. Desde muy pronto, Girard se declaró firme partidario del orden y de la paz. Para conseguirlo,

¹³ Cfr. *Infra*, p. 138.

¹⁴ Una idea que desarrolla de manera explícita en Girard, R. «Belongings». Traducido por Rob Grayson. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 23(1), 2016: 1-12.

la humanidad ha recorrido un largo camino, falible y lleno de terribles errores, pero, sin duda, en la dirección correcta: la que ha indicado la revelación judeocristiana, a la que Occidente ha intentado hacer oídos sordos desde la Edad Moderna en una última y terrible forma de *méconnaissance*.

El gnosticismo tampoco es viable. Saber no equivale a lograr el éxito moral. Pero en este sesgo pesimista se entrevé —aun cuando está revestido de un realismo incontrovertible— que la historia no ha llegado a su fin. Contra el pensamiento de los neohegelianos como Fukuyama:

El hombre solo no puede triunfar por sí mismo. La oportunidad de un paraíso terrestre se pierde constantemente. La paciencia de Dios es inconcebible, pero no es infinita. He aquí por qué pienso que, puesto que ha salido del judaísmo, el cristianismo no es un pensamiento más entre otros, sino el pensamiento original de la identidad. Por ello es necesario recurrir a él, por mucho que desagrade a todos sus detractores. Es el primero en ver la convergencia de la historia hacia una reciprocidad conflictiva que debe transformarse en reciprocidad pacífica so pena de deteriorarse en violencia absoluta. Es el primero en ver que nada serio, nada real se opone a esta transformación que todo pide y todo exige. Pero afirma, y es en esto en lo que se distingue del pensamiento moderno de la identidad, *que ya una vez se presentó el momento de esta reconciliación y no tuvo lugar*. A diferencia de los demás pensamientos, el cristianismo mantiene así bajo la misma mirada estas dos cosas que separamos siempre en torno a la reconciliación: su posibilidad de derecho y su imposibilidad de hecho. En el momento en el que ya nada separa a los hermanos enemigos y en el que todo les sugiere unirse, ya que su propia vida depende de esta unión, ni la evidencia intelectual, ni las llamadas al sentido común, a la razón, a la lógica son de utilidad alguna: la paz no será, puesto que la guerra se nutre precisamente de esa *nada* que subsiste solo entre los combatientes, y se nutre de su misma *identidad*. Hemos entrado de esta manera en una era de hostilidad imprevisible, un crepúsculo de la guerra que hace de la violencia nuestro último y definitivo *Logos*.¹⁵

El convencimiento de Girard de que esta perspectiva nos conduce hacia un penúltimo punto de convergencia de los hombres de carácter apocalíptico

¹⁵ En este mismo libro, p. 139.

se basa, sin duda ninguna, en el Evangelio. Según este, la revelación de las *cosas nuevas*, lo nuevo absoluto que nos espera, la parusía, es lo anunciado, pero pasa por un apocalipsis real, que es lo que su nombre indica, la revelación de las *cosas ocultas desde la fundación del mundo*, el título de un importante libro de Girard.¹⁶ Esta revelación saca a la luz los ocultamientos con los que nos engañamos a nosotros mismos pensando que la violencia siempre es de otro, que la nuestra es legítima, y la de los demás ilegítima e inmoral. Esta *méconnaissance* es la que nos lleva a sobrepajar en el uso de la violencia y a justificar esa escalada de la que nos habla en este libro nuestro autor. La revelación ha de poner en juego la verdad que no queremos reconocer: la estúpida génesis de nuestras rivalidades interminables y la necesidad de la reconciliación, porque hoy en día, la alternativa es la nada. Como dice Girard:

El triunfo de Cristo tendrá lugar en un más allá del que no podemos definir ni el lugar ni el tiempo. Pero la devastación no depende más que de nosotros: los textos apocalípticos hablan de una guerra entre los hombres, no de una guerra de Dios contra los hombres. ¡Es necesario arrancar lo apocalíptico a los fundamentalistas! Este desastre es pues insignificante en relación con la positividad de la cuestión. No concierne *más que* a los hombres, en cierto sentido, y no quita nada a la realidad del más allá. La violencia de los hombres produce lo sagrado, pero la santidad conduce a esta «otra orilla» respecto de la cual, los cristianos, al igual que, por otra parte, los judíos, mantienen la íntima convicción de que nunca será manchada por la locura de los hombres.¹⁷

No obstante, está en nuestras manos. Dios lo ha dejado en nuestras manos. Hubiera sido un fraude un final predeterminado. Ha sido correr un riesgo infinito el que la criatura pueda destruir definitivamente la creación, pero es un escenario que va creando la propia obra en su desarrollo, y al final la solución de la trama, real, es cosa nuestra. De nuevo, como sugieren

¹⁶ Girard, R., *Cosas ocultas...*, *op. cit.*

¹⁷ *Infra*, p. 140.

Domenach¹⁸ y Dupuy¹⁹, Girard nos propone un trato sórdido, pues no parece haber caminos intermedios para resolver el dilema. O entramos en el orden de la *caritas* o en el de la violencia. Solo hay dos logos, el de la violencia, según el paradigma heraclítico y hegeliano, o el joánico, el del amor.

Debemos destruirnos o amarnos, y los hombres —nos lo tememos— preferirán destruirse. El devenir del mundo se nos escapa y, por tanto, está en nuestras manos: aquí hay algo sobre lo que pensar. Lo único que personalmente puedo hacer es volver, una y otra vez, a la revelación neotestamentaria. Lo que me asombra y me fascina es la formidable resistencia pasiva que encuentra este mensaje, tanto más hoy que la estrella hegeliana ha pasado, que la identidad será pronto patente, que ya no se la podrá retrasar. Es el momento en que me vuelvo hacia esta revelación. Esta nos enseña que la reconciliación no es inmanente al movimiento de la historia.²⁰

La dificultad actual para entender esto es que el racionalismo de moda vuelve a mitificar lo que cree desmitificar la Biblia en su conjunto, es decir, aquello donde se habla con claridad de lo que está pasando y se confunde al cristianismo con todas las demás religiones, haciendo de él una religión violenta como las demás. Es el logos heraclítico, el de la violencia, el que extiende sobre todas las cosas su propio dominio y termina por proyectarse en el único texto en el que la violencia no triunfa, es decir, en las Escrituras:

El Siervo de Yahvé —el linchamiento del Siervo sufriente de Isaías— es el único fin posible de la estructura, pues la expulsión de los chivos expiatorios es siempre una recaída en el círculo vicioso, con la única perspectiva de una destrucción total del mundo. El descubrimiento del lugar del emisario que consiente es una operación espiritual rigurosa que no debe

¹⁸ Domenach, J.-M. *Las ideas contemporáneas*. Traducido por Jordi Fibla. Barcelona: Kairós, 1983.

¹⁹ Dupuy, J.-P. *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain*. París: Seuil, 2002.

²⁰ *Infra*, pp. 140-141.

vincularse a otros datos empíricos más que a la crucifixión. Por esto la literatura profética llega a un Siervo fuera de todo acontecimiento particular, de toda referencia a una persona o a un grupo determinado. Todos los esfuerzos para *identificar* al Siervo con Israel en su conjunto parecen vanos. De la misma manera, y aunque el tema de la víctima emisaria sea siempre de una candente actualidad para el profeta, este último no dice jamás *que él es* el Siervo de Yahvé.²¹

Para Girard, Cristo es consciente de lo que anuncia y nos advierte, a su vez, del peligro de la aparición de anticristos, que buscarán ser imitados. Aquello que hay que imitar en Cristo es su retrato: Hölderlin ha hecho un descubrimiento conmovedor, dice nuestro autor. En la mitología, se resaltan las diferencias, se buscan culpables a los que imputar el mal que asola a la comunidad. Su fórmula de solución es la acusación estereotipada, y la resolución del problema mediante un sacrificio expiatorio. No así la Biblia. Nunca se justificará al criminal, siempre se defenderá la inocencia de la víctima: Abel, Isaac, José, Job y tantos otros desfilarán como inocentes a los que se persigue injustamente. No hay posibilidad de enzarzarse en un antagonismo inagotable. La propuesta es clara: ceder ante el otro. En los Cantos del Siervo, tanto si habla en nombre propio como si lo hace en el nombre de la comunidad que lo condena, la pregunta es «¿por qué me persigues?».

La respuesta está en que lo que distingue la verdadera profecía de la falsa es ahora posible: la verdadera palabra profética se enraíza en la verdad del chivo expiatorio, que consiente, a pesar de reivindicar su inocencia, en ser asesinado injustamente. No pretende encarnar esta verdad de que es un chivo expiatorio que carga con las culpas de otros, que amortiza en su cuerpo los males que acechan a la comunidad y que podrían convertirse en una catástrofe intestina. Pero el profeta no es la encarnación de esa verdad que defiende. Él es simplemente testigo de ella, la anuncia, la precede y la predica viviéndola. Eso que preanuncia es que otro viene detrás de él. La irrupción del Logos en la historia es el misterio de la encarnación de Dios, es el advenimiento de ese otro largamente anunciado, es, parecería, la solución a los problemas en los que está envuelta la humanidad. Problemas que, sin embargo, cada vez

²¹ Ibíd., p. 143.

más urgentes y numerosos, si uno se presta al ejercicio pesimista de leer las noticias, no hacen más que multiplicarse, como si ese otro que vino detrás de los profetas no hubiera llegado nunca. Al final, hay guerra y su sombra es *un fantasma que recorre Europa*, otra vez. La guerra representa como ninguna otra experiencia humana el eterno retorno, en el que cae una y otra vez el superhombre o el *Dasein* que ha creído liberarse de la esclavitud de la religión. De esto supo por experiencia un filósofo judío con el que Girard va a dialogar en este libro: Emmanuel Levinas.

«EXPERIENCIA PURA DEL SER PURO»

La guerra, decía Levinas, nos sitúa ante la pura realidad. A la experiencia de lo real a la que conduce la guerra la denomina *pura, brutal, dura*. Lo hace incluso antes de la guerra que vivió, en un texto de 1935, cuando se refiere a la experiencia del ser como algo brutal.²² El ser se nos impone con brutalidad en cuanto lo despojamos de los adornos con los que nos regodeamos y distraemos. Dura realidad que desvanece por abrasión las oriflamas de la ilusión. No se trata de una hipóstasis del ser que nos libera de las sombras cavernosas y de las cadenas de los sentidos. Hay un ser —o aquello a lo que Levinas dice que la tradición llama *el ser*; verbo nominalizado, sustantivado— que parece destruir o, más bien, interrumpir nuestro plácido existir. Pues bien, a ese ser cabe llamarlo también *guerra* y está a las puertas de nuestros hermanos —pero en la doble perspectiva de la puerta y esto es lo terrible: que nuestros hermanos están a la puerta de nuestros hermanos para dominarlos violentamente.

La guerra es la política por otros medios, decía Clausewitz —¿o era a la inversa?—, y Levinas responde que la política no es más que ganar la

²² El texto al que nos referimos es su artículo «De l'évasion». *Recherches Philosophiques* V (36 de 1935): 373-392 (publicado en 1982 con comentarios de Jacques Rolland: Levinas, E. *De la evasión*. Editado por Jacques Rolland. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 1999). Retomará el tema de la guerra en otros momentos, pero lo hace de modo similar y en términos más definitivos en su «Prefacio» a *Totalidad e infinito*, en 1961: Levinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martin Nijhoff, 1961. Hay traducción al español: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2016, pp. 13-24. Invitamos a leerlo para entender bien la postura de Levinas ante la guerra, no siempre bien entendida.

guerra a toda costa —«el arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra»—. Este es el juego al que están jugando nuestros políticos, que no nos quepa duda. Un juego cuyas reglas particulares para esta versión ha descrito con sintético acierto Ignacio Torreblanca.²³

Pero queríamos hablar de los hechos, y de los hechos, de aquellos crudos: la patencia de los hechos y el no poder hacer nada para cambiarlos. El hecho de que en las primeras horas solo quedaba esperar, a ver qué sucedía, pues todo era incierto —terrible expresión—, todo estaba por suceder. Aún ahora es así, cuando ya han pasado algunos meses, medio año, un año y más aún para los lectores futuros de este texto. Pero cada hecho, en la guerra, es definitivo: esa casa derruida, el banco cerrado, las gasolineras sin combustible, salir de casa para no volver. Ese cadáver. Ese cadáver, abandonado, entre los escombros. Ese cadáver, decimos, señalamos, ahí. Ese-ahí-ya-no-es. No *Dasein*, que diría Heidegger. Hasta ese-ahí-que-ya-no-es se nos impone como una carga inasumible, en toda su crudeza. Queda todo convertido en rito, en ruina, en repetición, y aparece la fatiga, la pereza, el hastío. Hasta que la tersura del acontecimiento se transforma en mera historia, en signo, en símbolo, y pierde la fuerza de la interrupción, del acontecer, contra el que aparece la resistencia del ser puro y duro.

Esperamos también que Ucrania resista, que Putin reconsidere, que Europa haga esto o aquello. Pues bien, ¿qué esperamos de Europa, en su conjunto o por las partes afectadas, Alemania y Francia, Hungría y Rumanía, España e Italia, etc.? ¿O, ya puestos, de Estados Unidos? ¿Qué se espera de China? ¿O de Suecia o Finlandia, amenazadas? La ecuación es tan simple como puedan serlo las dinámicas de poder en el patio del colegio. No se trata de que Trump o Putin o Kim Jong-un o Xi Jinping hayan puesto de moda una comparación desdeñosa de la política; se trata, tal vez, de que las dinámicas y equilibrios sobre los que la política dice descansar son muy parecidos, en ocasiones, a las luchas que se dan en el patio del colegio. Al contrario, tendríamos que dignificar lo que sucede en el patio del colegio como algo de extrema importancia. Quien dice el patio del colegio dice la familia o, en general, el entorno psicosocial de

²³ Torreblanca, J. I. «Europa, atacada». *El Mundo*, 27 de febrero de 2022. Accedido el 10 de agosto de 2022. <https://www.elmundo.es/opinion/columnistas/2022/02/27/621a0bc021efa0a4608b45b2.html>.

un ciudadano cualquiera de un Estado cualquiera. No hay solución de continuidad: el actor social en un entorno es el mismo en otros entornos, solo que ha de redimensionar el alcance de las propias acciones, pero no su naturaleza. Se trata de una cuestión de proporción, sí, de escala. Pero no de fondo. Y esa escala, esa proporción, exigen de nosotros una mayor responsabilidad, un mayor cuidado, precisamente por las dimensiones enormes de las consecuencias de nuestras acciones. Lo que sucede en el patio del colegio se suele quedar en el patio del colegio —aunque no siempre, y deberíamos reflexionar sobre ello—. Lo que sucede entre Rusia y Ucrania nos está afectando a todos, de un modo u otro.

Al final, esta forma tan particular que tenemos de desear las cosas está en nuestra naturaleza; esta forma de actuar, de sopesar nuestras posibilidades, de calcular nuestros gestos: siempre de cara al otro —y Levinas es pertinente aquí otra vez en este concepto/objeto que es el rostro del otro—, mirándonos en el otro, deseándonos otro, mirando a lo posible como algo por conquistarle o arrebatarse al otro. Como si a Rusia le hubieran arrebatado algo que necesitara recuperar para volver a ser lo que era. O ser lo que cree que le espera como destino, da igual: nacionalistas ortodoxos, neofascistas o nostálgicos de la vieja y buena Unión Soviética, todos desean algo que, dicen, les ha sido arrebatado por algún otro al que están dispuestos a agredir.²⁴ Y cabría, tal vez, decir de otro modo lo mismo de Ucrania. Y, claro está, extendiendo el círculo en torno a estos dos litigantes que se batan en duelo, también podríamos aplicar el cuento al resto de los espectadores, si es que es eso lo que son, y no actores dados a lo que Clausewitz llama *observación armada*.

En este, su último libro, hoy más que nunca profético, Girard convoca a Levinas, junto con Hegel, Hölderlin, Baudelaire, Germaine de Staël, De Gaulle con Adenauer, Péguy, Bergson, Hitler, Federico II y III con Napoleón o con el zar Alejandro para recorrer con ellos esos más de doscientos años que van de la Revolución francesa al 11 de septiembre de 2001. Libro profundo en su aparente sencillez, en su apariencia de conversación diletante con el editor y escritor Benoît Chantre; libro que avanza

²⁴ Marí-Klose, P. «Hacer Rusia grande otra vez». *El País*, 18 de marzo de 2022. Sobre la vieja y buena Unión Soviética, cf. Aleksievich, S. *El fin del «Homo sovieticus»*. Traducido por Jorge Ferrer Díaz. 1.^a ed., 6.^a reimp. Barcelona: Acantilado, 2017; Milosevich, M. *Breve historia de la Revolución rusa*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.

tranquilo sobre los conceptos; libro tan lleno de ideas —o, más bien, tan lleno de una única idea, la de la teoría mimética de su autor, que parece haberse vuelto tan loca que cree llenarlo todo y saberlo todo sobre todo y explicarlo todo de todo—; tal es su densidad que sería inocente e imprudente tratar de resumirlo aquí, aunque sea este el prefacio a su segunda traducción española.

Lo que sí podemos —y tal vez deberíamos— hacer es intentar llevar al límite, con Girard, ese tratado militar de apariencia técnica titulado *De la guerra*, escrito por un oscuro pero conocido estratega prusiano del primer tercio del siglo XIX. Redactado a la sombra del criticismo kantiano, en ciertos pasajes del libro ve Girard el objeto al que Clausewitz dedica el tratado: la concreción objetualizada de la idea, el concepto tomando cuerpo, la guerra en su verdadera y auténtica naturaleza. Es la coincidencia, dice Girard que dice Clausewitz, del concepto de *guerra* con una realidad que hasta aquel momento le había ido a la zaga. La posibilidad de llevar la guerra a sus últimas consecuencias había sido hasta entonces limitada por las circunstancias: falta de combatientes, adversidades atmosféricas, dinero. Poco a poco, a lo largo de estos dos últimos siglos, la guerra se ha ido deshaciendo de esos límites y se ha vuelto más volátil y, paradójicamente, también más real, más total, más absoluta: la escalada a los extremos se ha hecho planetaria, la voluntad de poder más pura y vacua —porque es siempre deseo y poder sobre el otro, no mero apetito de adquirir un objeto que va a dejarnos siempre insatisfechos: ayer Crimea, hoy Ucrania, ¿y mañana?—. Es necesario acabar de leer a Clausewitz, es decir, acabar *a* Clausewitz, y acabarlo antes de que la guerra acabe con nosotros.²⁵

Otro tratado que deberíamos releer en estos convulsos tiempos es la obrita de Kant *Sobre la paz perpetua*. El hecho de que tome el título del

²⁵ *Acabar a*, y no *acabar con*. Girard no pretende terminar con él, matar al padre. En su diálogo con los grandes autores —Freud, Lévi-Strauss, Nietzsche o Heidegger, entre otros—, siempre ha querido *completarlos*. Una posible traducción de este título podría haber sido *Completar a Clausewitz*. Pero no se trata solo de completar, sino de llevar a término o acabar la lectura o la visión de Clausewitz. La empresa intelectual de René Girard se ha ido revelando poco a poco como una empresa epistemológica: saber la verdad, descubrir la verdad, decir la verdad. *Acabar a* Clausewitz significa, de este modo, terminar de decir la verdad que el militar prusiano comenzó a decir hace casi doscientos años.

viejo adagio que se refería a la paz de los cementerios, con cierto humor, ya bastaría para advertirnos de que lo que viene a continuación no es más que un divertimento y de que Kant nunca debió de creer seriamente que fuera posible tal paz, y mucho menos perpetua. Aunque, no se solivianten los kantianos, tampoco pudo dejar de proponerlo y suponerlo sistemáticamente: tal vez lo escribió con la misma seriedad con la que escribió todo, es decir, creyendo que era posible la paz si fuéramos rectos y obedientes a la ley de la razón. *Sí*. El mundo de las condiciones, de las posibilidades, el mundo del *como si*, de la especulación, es el mundo que habitó Kant. Pero no es ni puede ser el mundo que ya no habita ese cadáver-ahí, entre los escombros, que nos muestran las imágenes de los asedios en Ucrania. O, paradójicamente, sí que lo es. Es el mundo de la paz perpetua, la de los cementerios, en un giro de humor macabro y poco correcto políticamente.

Hay que releer a Kant, sí, pero con el espíritu crítico de quien se atreve a decirle, mientras lo lee, que su concepto no ha terminado por alcanzar la realidad. Antes bien, el concepto que está a punto de alcanzar la realidad es el de la paz de los cementerios, pero sin ser ya motivo de broma. ¿No es acaso el humor el recurso que tenemos para defendernos de los crudos hechos, de la crudeza del concepto de guerra que Clausewitz entrevió en su encarnación fulgurante? Donde hay humor hay violencia. La broma con la que abre Kant su tratadito es, tal vez, su única concesión a un pesimismo que pareciera contradecir el optimismo ilustrado que quiso encarnar. Tal vez para leer a Kant es necesario leer al kantiano Clausewitz.

¿Ante los crudos hechos solo cabe sentarse a esperar a que nos toque el turno? Girard, al acabar la lectura de Clausewitz sobre la guerra, llevándola a sus extremos, ¿es solo un pesimista? Únicamente, mirando cara a cara el abismo de la guerra, únicamente aceptando que ese-cadáver está-ahí verdaderamente, y que nosotros lo matamos —con nuestra pasividad, con nuestro ser espectadores, con nuestra connivencia y nuestro mirar a otro lado,²⁶ eso que en girardiano llamamos *méconnaissance*—, solo entonces podremos entender de qué modo es posible la poesía después de Auschwitz²⁷ y que, por eso mismo, porque de algún modo es posible,

²⁶ Muñoz, A. «Escrito ahora mismo». *El País*, 19 de marzo de 2022.

²⁷ El *dictum* de Adorno ha tenido que conocer desde Auschwitz, por suerte y por desgracia, varias respuestas. Labari, N. «La violinista del búnker de Kiev». *El País*, 14 de

hay esperanza. De quién sea la voz de esa poesía, quién puede hablar en medio de todo esto, quién puede tomar la palabra, es otra cuestión. Desde luego, la voz de las víctimas se oirá, pero no será la nuestra, ni la de aquellos. Será, tal vez, un silencio, el de los cementerios, que tenemos que aprender a escuchar con respeto y atención.

UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE CORTE AGUSTINIANO

Girard nos plantea la resolución de un viejo dilema fundado sobre una confusión, la que se da entre lo natural y lo artificial. Nos dice al final del libro:

He insistido mucho sobre esta confusión entre lo natural y lo artificial, que es lo más fuerte que los textos apocalípticos aportan. El amor se ha *enfriado*, en efecto. La verdad es que no podemos negar que actúa como jamás había actuado en el mundo, que la conciencia de la inocencia de todas las víctimas ha avanzado. Pero la caridad planta cara al imperio hoy planetario de la violencia. Contrariamente a muchos, continúo creyendo que la historia tiene un sentido, que es precisamente aquel del que hemos dejado de hablar. Esta escalada hacia el apocalipsis es la realización superior de la humanidad. Ahora bien, cuanto más probable se hace este sentido, menos hablamos de él.²⁸

Llegamos a un asunto decisivo en esta obra de Girard. Se ha convertido, al final, en una profesión de fe, más que un tratado político estratégico global. A menos que ambas cosas coincidan en la mente de Dios y que los hombres seamos incapaces de comprenderlo. La verdad está en guerra con la mentira, expresada en la violencia. La violencia tiene visos de sacralidad, así lo creen los hombres, que se sobrecogen en cuanto contemplan la sangre derramada por otros en sus manos. Pero Cristo ha puesto en crisis esta creencia compartida, ha secularizado la violencia, es *humana, demasiado*

marzo de 2022. Hechos como este no hacen más que confirmar lo que Hölderlin dirá en su poema *Patmos*, que Girard cita en este libro como un mantra: «Pero donde hay peligro / crece también lo que salva».

²⁸ En este libro, p. 353.