

CONVERSA
CIONES
CON...

René Girard

Pensar la esperanza como apocalipsis

Carlos Mendoza-Álvarez.

Dominico. Profesor de Teología. México y Friburgo (Suiza)

A mediados del otoño del año 2007 el antropólogo francés René Girard, profesor emérito de la Universidad de Stanford en California y miembro de número de la Academia Francesa, presentó su último libro intitulado *Achever Clausewitz* (Paris: Carnets du Nord, 2007, 366 pp.), donde el autor dirige una pregunta crucial a la civilización moderna sobre el final de los tiempos, a partir de un pensamiento que él no duda en llamar apocalíptico.

La obra de Girard es conocida desde los años sesenta en los medios literarios y de la antropología cultural por desentrañar la lógica de la violencia en las sociedades arcaicas quienes expresaron con diversos mitos el asesinato fundador que preside la historia de la humanidad. A lo largo de cuatro décadas el pensador de Aviñón fue construyendo su teoría mimética del sacrificio, a partir del rito del chivo expiatorio y su eficacia simbólica para contener la rivalidad entre contrincantes deseosos de poseer el mismo objeto de deseo y aún más el deseo mismo del

otro. La religión arcaica, sacrificial y victimaria, fue cobrando así mayor importancia en los análisis girardianos. Hasta que logró descubrir la lectura alternativa de este mito fundador que construye en filigrana la Biblia hebrea y cristiana: desde el relato del asesinato de Abel el justo hasta la crucifixión de Jesús de Nazaret el Hijo de Dios, revelación que cobra especial claridad con el pensamiento profético de Israel y se descubre como verdad en los relatos apocalípticos de los Evangelios.

Así, Girard en su momento de madurez habla de Cristo como aquél que revela la verdad de la víctima y como quien manifiesta la mentira propia de la violencia sacrificial. No duda en insistir que este desvelamiento tiene carácter apocalíptico porque la mentira de Satán con su poder devastador, que no es otra que la de los sacrificios de los inocentes en todo sistema de totalidad, al ser desenmascarada en su perversión adquiere mayor virulencia.

Tal es la lógica que, en el contexto del mundo moderno nacido con la Ilustración, Hegel pensó como dialéctica de los contrarios que aspiran a una elevación pero que no es, en realidad, sino la consagración de la violencia como ley de la historia. Tal es también la verdad que paradójicamente descubrió Carl von Clausewitz en la espiral de la violencia propia de los conflictos armados del Imperio Prusiano contra Napoleón. Este teórico prusiano de la guerra, contemporáneo del filósofo de Jena y rival mimético de Bonaparte, en su célebre tratado *De la guerra*, publicado por su esposa de manera póstuma después de 1831, despliega con rigor implacable el sentido de la rivalidad mimética.

Presentamos ahora la entrevista que, en su residencia en París, René Girard concedió a Carlos Mendoza-Álvarez, dominico profesor de teología en México y en Friburgo de Suiza, en otoño de este año. Se trata de una conversación que entreteje las anécdotas personales del autor con su pensamiento antropológico y teológico, evocando en ocasiones al pie de la letra su última obra publicada, siempre en pos de la comprensión de la esperanza en medio de situaciones cada vez más violentas. Para Girard se trata, en efecto, de pensar aquella esperanza posible en medio del realismo de la religión violenta. Tal comprensión pasa primero por la crítica al racionalismo moderno que invadió la política, la técnica, la economía y la religión misma en tanto consagración del deseo violento. Pensar la esperanza como apocalipsis significará entonces dismantelar la lógica de la religión arcaica por medio de otra mirada sobre el mundo que nace de la verdad de Cristo, pero que no esconde la mirada ante el apocalipsis que nos aguarda, sino que es una incesante llamada a la conversión.

Usted fue recibido en l'Académie Française hace unos años, ocupando el sitio del P. Carré, dominico francés, capellán de artistas en París y personaje notable por su itinerario social en la Resistencia durante la ocupación nazi; pero conocido también por su obra espiritual y por su vivo sentido de amistad con diversos personajes del mundo intelectual y cultural francés del siglo XX.

Nunca conocí personalmente al P. Carré pero sí leí sus libros. Efectivamente cuando ocupé su sitio en l'Académie Française me correspondió hacer su elogio según la tradición de esa venerable institución de mi patria. Algunas personas cercanas al P. Carré no quedaron muy satisfechas con mis palabras porque centré mi atención sobre aquella experiencia mística que él vivió como joven creyente cuando tenía apenas catorce años: esa vivencia cambió su vida, aunque luego experimentó grandes periodos de sequía interior como le ha sucedido a la mayoría de los místicos. Me llamó la atención de manera particular la mirada retrospectiva que él mismo tenía sobre su propio itinerario, en especial sobre cierta *hybris* moderna que poco a poco fue contemplando con mirada crítica. En efecto, los últimos escritos del P. Carré muestran cómo fue cayendo en la cuenta de una especie de círculo vicioso moderno al que cedió progresivamente por la preocupación de dialogar con el mundo que servía y amaba, hasta extraviar en algunas ocasiones el misterio de la fe. Pienso que esas palabras mías fueron interpretadas de manera negativa por algunos dominicos que se sintieron criticados, pero no era esa mi intención. Mi deseo era resaltar la mirada lúcida del P. Carré al final de su vida y mostrar en su obra el coraje de la autocrítica de la racionalidad moderna.

Ciertamente en el siglo XX en Francia un grupo de católicos ilustrados quiso llegar a fondo en este diálogo con la herencia decimonónica de la Ilustración, a veces en el sentido de cierto racionalismo de la fe que parecía diferir el sentido del misterio y de la trascendencia, como fue el caso del P. Pohier, fallecido recientemente, al asumir el psicoanálisis como principal herramienta para pensar la experiencia de fe. Otros más llegaron a realizar extraordinarias síntesis entre la racionalidad moderna autónoma y la intuición del Evangelio sobre el ser humano, el mundo y Dios, como fue el caso de los padres Chenu y Congar que tanto colaboraron a la actualización de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, cuyo dinamismo evangelizador y de diálogo con el mundo moderno hoy echamos de menos.

El catolicismo en Francia como en Estados Unidos sufrió una pérdida significativa en este debate con la modernidad. En cierto modo se fue esclerotizando la generosidad que procede de la caridad, y fue creándose una generación marcada por cierto desánimo y hasta por alguna amargura. Las reivindicaciones sociales fueron cediendo el paso a la indiferencia religiosa en las sociedades secularizadas. La crisis comenzó ya en Francia desde el siglo XIX. Entonces todavía existían multitudes de hombres y mujeres que se entregaban a un ideal de servicio, a través por ejemplo de la vida religiosa muy activa en hospitales y escuelas, cuyo espíritu no fue reemplazado posteriormente por las instituciones laicas promovidas por el Estado. A finales del siglo XIX, el *Seminario de las Misiones Extranjeras* de la calle de Bac en París enviaba una cantidad impresionante de misioneros a países de religiosidad arcaica, pero ese proceso se interrumpió completamente en la segunda mitad del siglo XX. Ahora en cambio, son los sacerdotes de la India, Filipinas, Polonia y Colombia quienes vienen a la Europa racionalista y secularizada como misioneros, con un bagaje cultural y espiritual que es muy distinto al que vive la mayoría de la población europea.

Aunque hay que señalar que esos nuevos misioneros conocen con frecuencia más al Occidente ilustrado que lo que conocían los misioneros decimonónicos europeos sobre las culturas a las que llegaban. Lo sorprendente ahora es la conciencia de la analogía de problemáticas en tiempos de la mundialización. Por ejemplo, gracias a la obra de jóvenes pensadores el intercambio entre culturas es fecundo. Tal es el caso de James Alison quien se formó en Inglaterra y Brasil. Es un tipo de pensamiento que pone a dialogar diversas mentalidades y disciplinas. Gracias a este tipo de trabajos comenzamos a comprender, por ejemplo, con mayor profundidad las consecuencias teológicas del pensamiento antropológico de René Girard y su teoría mimética, en particular a partir de la intuición de lo que, siguiendo sus investigaciones, el teólogo inglés denomina "la inteligencia de la víctima".

En efecto, conocí a James Alison en Brasil hace más de veinte años, durante un encuentro con teólogos de la liberación organizado por Hugo Assmann. Estaban presentes muchos de los grandes autores de la teología de la liberación. Era la época de cierta sorpresa para la mentalidad europea por la insistencia de los teólogos latinoamericanos en la acción para transformar el entorno social, económico y político como condición para el anuncio del Evangelio. Pero quienes más me impresionaron fue-

ron los sacerdotes de la base que se encontraban viviendo y trabajando en los medios populares. Su testimonio era conmovedor y aún más lo era su mirada crítica sobre el fracaso del cristianismo, incluida a veces la misma teología de la liberación, en lo referente a la catequesis, al servicio y al apostolado cada vez más alejado de las vivencias de esas comunidades de excluidos. Con azoramiento constataban esos sacerdotes la creciente presencia de las iglesias pentecostales. Tal vez esas nuevas iglesias comprendieron mejor desde entonces lo que la cultura popular buscaba y no encontraba en sus iglesias tradicionales, no lo sé.

Hace pocos meses encontré al editor de Alison en Londres y me llamó la atención saber que es un teólogo católico cada vez más conocido y apreciado en el medio anglicano. La expresión original que él forjó siguiendo mi pensamiento para hablar de la verdad de Cristo –*the intelligence of the victim*–, es difícil traducir a otras lenguas porque designa al mismo tiempo la intelección o comprensión que tenemos de la víctima en medio del proceso violento, así como la comprensión de la víctima ella misma cuando logra ir más allá de su resentimiento. Alison tiene logros verbales de una fuerza extraordinaria.

El problema de la víctima tiene una gran significación en el pensamiento hebreo, tanto en su versión religiosa con las instituciones jurídicas de Israel como en su versión filosófica moderna del pensamiento en torno al Holocausto. Un linaje admirable de pensadores judíos modernos, a partir de Hermann Cohen hasta Emmanuel Levinas, ha insistido en pensar esos símbolos religiosos expresados siglos atrás con la gramática hebrea pero ahora con el rigor de la filosofía 'que se habla en griego'. En su último libro usted habla de Levinas como de aquel pensador moderno que, de manera coincidente con su teoría mimética, captó la necesidad de ir más lejos de la violencia de la identidad.

Conocí a Levinas de manera azarosa en los encuentros con editores y en algunas presentaciones de libros en París, pero siempre lamenté no tratarlo con mayor cercanía. En mi último libro subrayo la proximidad con su planteamiento de la alteridad como solución al deseo mimético en estos términos: «Levinas es importante para ayudarnos a pensar la rivalidad. No se trata de un autor belicista ya que no cree en una regeneración por medio de la guerra. Incluso podemos ver en su posición una crítica al pacifismo. Él acaba con Hegel como nosotros intentamos acabar con Clausewitz. Llega hasta las últimas consecuencias de una tendencia filosófica, como nosotros vamos hasta el final

de una tendencia antropológica. Más allá de la guerra, Levinas piensa una relación al otro que estaría purificada de toda reciprocidad. Más allá de la indiferencia y de su lógica implacable, ambos intentamos pensar el Reinado de Dios. Cuando él habla de la guerra en términos de 'rechazo de pertenencia a una totalidad' parece inquietante si se lee como una apología de la guerra. En cambio es una reflexión interesante si se lee como pensamiento de la trascendencia, en el sentido etimológico del término, es decir como *salida* de la totalidad. Levinas apunta directo al Estado y al totalitarismo. Es claro que el hegelianismo está en su mira. [...] Un pensamiento del Otro hace enloquecer a la totalidad revelando su esencia guerrera. Y al afirmar que la lucha a duelo es ya por sí misma una relación al Otro, revela que la relación habita en el corazón de la reciprocidad violenta» (p. 178.180).

El problema de fondo que considero en mi obra es precisamente cómo interpretar la salida de la totalidad. En este sentido, «Levinas llegó tal vez al corazón de esta misteriosa semejanza entre la violencia y la reconciliación. Pero a condición de subrayar claramente que el amor hace violencia a la totalidad, hace estallar en pedazos a los Principados y a las Potestades. Para mí la totalidad sería más bien el mito, aunque también el sistema reglamentado de intercambios, todo lo que disimule el principio de reciprocidad. 'Salir de la totalidad' quiere decir por tanto para mí dos cosas: o bien regresar hacia el caos original de la violencia indiferenciada, o bien dar un salto hacia la comunidad armónica de 'los otros en tanto otros'» (p. 181).

La crisis del sujeto moderno tardío dice relación directa a esta crítica de la totalidad. Es pensada por algunos autores según el nihilismo místico, como es el caso de Gianni Vattimo y algunos filósofos posmodernos. Para otros, como el teólogo anglicano John Milbank, la salida a este impasse radica en volver al fundamento y en particular a la razón teológica para superar el reduccionismo de la modernidad. ¿Cómo ubica Usted su propia obra en este debate?

Habría que preguntar a estos autores cuál es el papel de la encarnación del Verbo de Dios en sus propuestas. Porque ahí se juega, a mi juicio, el aporte del cristianismo al enigma del deseo violento y de lo religioso arcaico y, en consecuencia, la salida de la totalidad. Vattimo por ejemplo no parece darle una importancia capital a esa encarnación del Logos divino. Pienso por otra parte que Milbank tiene razón al señalar las insuficien-

cias de la modernidad ilustrada y su racionalismo reductor. Ambos extremos de pensamiento son los más vivos en nuestra época. Por mi parte, no me canso de insistir en que *lo real no es racional* como lo pretendía Hegel y como lo leyeron sus discípulos idealistas, sino que *lo real es religioso*, como lo he subrayado en mi último libro, y religioso arcaico, es decir, violento y sacrificial. Ahí radica la comprensión de la historia, de la condición humana y del sentido de la existencia.

¿Se trata entonces de recuperar cierto realismo teológico indispensable en esta hora de la modernidad tardía?

Usted me hace preguntas que me sobrepasan, porque no soy teólogo. Inicié mi carrera como antropólogo muy lejos de la teología. Pero poco a poco me fui dando cuenta de que, si hacemos antropología mediante cierta observación atenta de los fenómenos, en lugar de alejarnos de lo religioso, ese camino nos lleva a ese centro. No se trata de proponer tesis que intelectualicen lo religioso, haciendo de ello un objeto de observación porque entonces lo ‘des-antropologizamos’, como hizo Augusto Comte en Francia. Él veía en lo religioso una interpretación del universo. Pensaba lo religioso a partir de la ciencia empírica de su tiempo, de una ciencia atea. Tal es la visión común de muchos autores en nuestros días, como Hopkins en el mundo anglosajón, cuyos libros tienen un gran éxito en el mercado editorial.

Pero a mi parecer ese tipo de obras atestiguan, en el fondo, cierta inquietud existente ante la autosuficiencia del pensamiento científico moderno y la conciencia de sus callejones sin salida. Dicha inquietud se encuentra presente en muchos otros círculos, por ejemplo, entre los masones de la Logia Francesa que no son anti-espiritualistas, un poco como los ingleses o estadounidenses. He encontrado en ellos una extraordinaria sed de espiritualidad. Incluso mis obras que hablan explícitamente del aporte del cristianismo, de la mística y de la oración, son muy bien recibidas en esos medios, a diferencia de la recepción agria en algunos medios católicos progresistas en Francia. Incluso en los medios masones ateos como la Orden del Gran Oriente en Francia se encuentra viva esta inquietud.

Podemos así constatar ahora una situación paradójica porque el ateísmo de inicios del siglo XX se encuentra abiertamente en movimiento abierto hacia lo religioso. Lo paradójico radica en

constatar que los medios católicos en Francia se quedaron bloqueados en el progresismo de los años sesenta, cayendo en cierto modo en la trampa del racionalismo. Pareciera haber una implacable ley de la historia que hace que los católicos, a fuerza de ideas fijas y estáticas, lleguemos siempre tarde a lo que sucede en cada época, quedando paralizados ante los cambios evidentes. Tiene uno ganas de decirles que reaccionen y se pongan en movimiento.

Proengo de una familia típica del catolicismo occidental: una madre piadosa en cierto modo conservadora, marcada por las costumbres de sus ancestros, incluida la simpatía por la tradición de la realeza católica, incluso con algunos tintes de racismo. Mi padre, por el contrario, pertenecía a la tradición radical socialista cercana al ateísmo. En mi juventud me alejé de la Iglesia y regresé a ella justo antes del Concilio Vaticano II, pero buscando vincularme a la larga tradición cristiana. Y dadas mis tendencias estéticas y antropológicas fue la Iglesia antigua la que me llamó la atención. Por estos motivos, por ejemplo en Stanford, me gusta participar en una Misa gregoriana, pues el canto pleno preserva con gran vigor ese dinamismo místico propio de la fe. Al mismo tiempo debo decir que eso no significa que me sitúo del lado de una teología conservadora. Cristo es quien ha mostrado el fracaso de la religión arcaica, sacrificial, desmontando sus mecanismos victimarios y llamando a la humanidad a romper el círculo de la violencia mimética. Creo que por eso su mensaje es universal y trascendente.

Aunque Usted dice no ser teólogo, en realidad su obra, en particular los últimos libros a partir de Veo a Satán caer como el relámpago, contienen ideas verdaderamente teológicas. Por cierto, es de subrayar la preferencia que Usted muestra allí por la tradición paulina y lucana, quizás por su común insistencia en el dramatismo de la salvación. Se echa de menos, por ejemplo, una influencia joánica más inspirada por la divinización de la creación que por la redención del pecado.

En realidad mi último libro hubiese querido trabajarlo aún más, sobre todo con respecto a los textos apocalípticos sinópticos porque son la consecuencia directa de la lectura mimética de lo real. Hubiese querido detenerme más para mostrar cómo los textos apocalípticos primitivos del cristianismo, desde un punto de vista estrictamente lógico, son la consecuencia directa del mimetismo. El pasaje esencial de la historia que el cristianismo

revela consiste en la revelación de la verdad de la víctima. Así lo he explicado con anterioridad: «El tiempo lineal en el que Cristo nos hace entrar hace ya imposible el eterno retorno de los dioses, lo mismo que imposibilita las reconciliaciones que se construyen sobre las espaldas de las víctimas inocentes. Privados del sacrificio, nos encontramos frente a una alternativa inevitable: o reconocer la verdad del cristianismo, o bien contribuir a la 'montée aux extrêmes'¹ rechazando la Revelación. Nadie es profeta en su tierra, porque ningún país quiere entender la verdad de su propia violencia. Cada uno buscará disimularla para obtener la paz. Y la mejor manera de tener esa paz es haciendo la guerra. Tal es la razón por la que Cristo padeció la suerte de los profetas. Se acercó a la humanidad provocando la locura de su violencia al mostrarla en su desnudez. En cierto modo él no podía triunfar. Sin embargo, el Espíritu continúa su obra en el tiempo. Es el Espíritu quien nos hace comprender que el cristianismo histórico fracasó y que los textos apocalípticos ahora nos hablarán como nunca lo han hecho» (p. 188).

Pero se desvela entonces el otro aspecto de la verdad de Cristo. La manifestación de la víctima impide a la mentira del chivo expiatorio ser la realidad fundadora. En suma, la crisis ya no es tal. De ahí que aquella misteriosa palabra de Cristo, 'Veo a Satán caer como el relámpago' transmitida por Lucas en su evangelio (Lc 10:18), resume de manera magistral esta revelación. La perpetuidad de la crisis mimética ha quedado puesta en entredicho: «Cristo enciende la mecha revelando la esencia de la totalidad. Por tanto pone la totalidad en estado febril porque el secreto de esta totalidad ha sido revelado a plena luz» (p. 180).

Por eso hay algo radicalmente más importante: la crisis no es ya la última palabra sobre la humanidad. Como lo escribí en mi último libro: «Cristo retiró a los hombres sus muletas sacrificiales dejándoles así frente a una terrible elección: creer en la violencia o no creer ya más en ella. El cristianismo es la increencia. [...] Tarde o temprano, o bien los hombres renunciarán a la vio-

1 Esta frase emblemática de Girard se inspira en la expresión crucial de Clausewitz para definir el sentimiento de hostilidad que preside la guerra: [...] *so gibt jeder dem anderen das Gesetz, es entsteht eine Wechselwirkung, die dem Begriff nach zum äussersten führen muss*, que Girard traduce por : *Chacun des adversaires fait la loi de l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes*.

lencia sin sacrificio, o bien harán estallar el planeta: estarán en estado de gracia o de pecado mortal. Se puede decir, por tanto, que si lo religioso inventó el sacrificio, el cristianismo lo anuló. [...] Habrá que volver siempre sobre esta salida de lo religioso que solamente puede realizarse en el seno de lo religioso desmitificado, es decir, del cristianismo» (pp. 58.60.64).

Esta verdad es, a mi parecer, la que aporta la apocalíptica cristiana primitiva, en especial los textos apocalípticos sinópticos ya que son los más completos al revelar la verdad de la víctima: «la destrucción sólo concierne al mundo. Satán no tiene poder sobre Dios» (p. 190). Esos textos describen así con gran dramatismo cómo la violencia siempre se da como rivalidad entre dobles miméticos: ciudad contra ciudad, nación contra nación, padres contra hijos. Hablan de una catástrofe inminente, pero precedida por un tiempo intermedio, de duración casi infinita, que se alarga la llegada del día final. Por ello me parece que tales textos son de una actualidad extraordinaria.

Aunque esa demora del día final genera impaciencia y hasta desánimo puesto que no sabemos entonces qué esperar ni hasta cuándo.

¡Eso es precisamente lo que reprochaban los tesalonicenses a Pablo! Le interrogaban por lo que sucede entonces cuando la Parusía se retrasa. Es lo que Lucas, que al fin y al cabo fue compañero de Pablo en sus viajes, llama 'el tiempo de los paganos', cuya demora es muy larga e incierta, terrible. En ese sentido, la *Segunda Carta a los Tesalonicenses* habla de lo que retrasa la Parusía: el *Katéjon* (2 Tes 2: 5) o personaje que 'retiene' la manifestación del Anticristo es el orden arcaico representado por el Imperio Romano en aquel contexto de decadencia que viven los tesalonicenses. Habría que leer también a Agustín en este sentido apocalíptico cuando escribe sobre el retraso del día final.

La *paciencia* es entonces la respuesta de los cristianos al 'tiempo de los paganos' (Lc 21: 24): «La gran paradoja en este asunto es que el cristianismo provoca la '*montée aux extrêmes*' al revelar a los hombres su propia violencia. Impide a los hombres endosar a los dioses esa violencia y los coloca delante de su propia responsabilidad. San Pablo no es para nada un revolucionario, en el sentido moderno que se ha dado a este término: dice a los tesalonicenses que deber ser pacientes, es decir, obedecer a los Principados y Potestades que *de todos modos*

serán destruidos. Esta destrucción llegará un día a partir del hecho del imperio creciente de la violencia, privada ya de su altar sacrificial, incapaz de hacer reinar el orden sino a través de más violencia: serán necesarias cada vez más víctimas para crear un orden cada vez más precario. Tal es el devenir enloquecido del mundo del que los cristianos llevan sobre sí la responsabilidad. Cristo habrá buscado hacer pasar a la humanidad al estado adulto, pero la humanidad habrá rechazado esta posibilidad. Utilizo adrede el futuro anterior porque existe ahí un fracaso profundo» (p. 212).

De esta manera pasamos al orden de la fe que, en medio del apocalipsis, designa una experiencia íntima de habitar el mundo violento pero con la fuerza de la víctima perdonadora.

Este apocalipsis no es verdaderamente terror porque lo verdaderamente terrible es la ausencia de sentido. Al fin y al cabo, para la mayoría de los seres humanos de nuestros tiempos, esta violencia visiblemente está en aumento en el mundo. Y en la medida en que esta violencia no tiene sentido es cada vez más terrible. Por eso el anuncio apocalíptico del cristianismo no es una amenaza, sino por el contrario la esperanza de la realización de la promesa cristiana: Cristo ve en el mundo cosas que el mundo no ve. «Cristo es ese Otro que viene y quien, en su misma vulnerabilidad, provoca el enloquecimiento del sistema. En las pequeñas sociedades arcaicas, ese Otro era el extranjero que trae consigo el desorden y que termina siendo siempre el chivo expiatorio. En el mundo cristiano es Cristo el Hijo de Dios quien representa a todas las víctimas inocentes y cuyo retorno es llamado por los efectos mismos de la 'montée aux extrêmes'. ¿Entonces qué podrá constatar? Que los hombres se han vuelto locos y que la edad adulta de la humanidad, esa edad que él anunció por medio de la Cruz, ha fracasado» (p. 191).

Por eso, aunque parezca paradójico, el apocalipsis es reconfortante en cuanto satisface el deseo de significación. Las pruebas y dificultades actuales no son insignificantes porque siempre se encuentra escondido detrás de ellas el Reino de Dios.

Pero entonces, ¿las masacres como Acteal en México y tantas en el mundo pueden tener otro sentido que el solo equilibrio de rivalidad mimética entre rivales con el deseo de aniquilación de unos contra otros? ¿No es predicar a las víctimas una resignación ante sus verdugos? ¿Qué memoria cristiana es posible hacer de esas víctimas que no signifique pasividad ante la injusticia, la violencia y la muerte?

Solamente es posible recuperar esa memoria de la masacre sin atribuirle un sentido sacrificial arcaico. Frente al sufrimiento del inocente no nos queda sino la indignación. Este tipo de acontecimientos trágicos no me es ajeno, aunque debo decir que tampoco es parte de mi problemática inmediata en la que he construido mi pensamiento. Pero hay que insistir en la importancia de actuar para superar las causas de ese sufrimiento y muerte, sin ceder al resentimiento que se expresa como deseo de venganza.

Con lo anterior no quiero decir que haya que renunciar a la acción para intentar cambiar el sentido de la violencia mimética. La cuestión consiste en saber si el uso de la violencia para mejorar el mundo puede ser legítimo. Este aspecto de la teología de la liberación fue puesto en cuestión hace un par de décadas por algunas declaraciones del magisterio de la Iglesia. El pensamiento cristiano que procede como respuesta inteligente a una situación de injusticia y violencia a la que son sometidas naciones enteras es totalmente razonable y legítimo, con las nuevas expresiones que el cristianismo pueda tomar en estas circunstancias. Quizás haya que reconocer que los pueblos latinoamericanos tienen razón al indignarse por no palpar un sentido de esperanza en las acciones del Estado ni en las actitudes tradicionales de las Iglesias. No hay que olvidar que el cristianismo fracasó en Occidente tanto como el racionalismo moderno y por eso ahora nos encontramos en medio de esta violencia extrema que amenaza no solamente a la humanidad sino también al planeta entero.

En ese sentido de la violencia extrema Hegel propuso, con una ingenuidad muy grande según Usted, una dimensión intersubjetiva como solución a la dialéctica de los contrarios y como sentido de la historia, que radica en el mutuo reconocimiento superando la rivalidad. Usted toma distancia de esta visión dialéctica.

Hegel es un autor complejo, porque al mismo tiempo es un ilustrado y un pensador que también desconfía de la Ilustración en la que fue educado. Lo explico así en mi libro: «Hegel retomará de la revelación cristiana la necesidad de una doble reconciliación (*Aufhebung*): la de los hombres entre sí y la de los hombres con Dios. La paz y la salvación son por tanto dos movimientos conjuntos; porque Hegel piensa que las Iglesias fracasaron en la reglamentación del juego de voluntades humanas asignará esta tarea al Estado, 'universal concreto', que nada

tiene que ver con los estados particulares. La universalidad racional de dicho Estado debe, en efecto, devenir una organización mundial. Pero, mientras tanto, los estados particulares continuarán manteniendo relaciones guerreras: hay en esta sucesión una contingencia esencial de la historia. [...] El racionalismo hegeliano busca entonces conjurar la dialéctica, haciendo salir a la razón de los espejismos de la omnipotencia. Del cristianismo retoma la reconciliación, que es la única que permite evitar la abstracción, la única que puede aportar a los hombres la salvación y la paz. Pero lo que Hegel no ve es que la oscilación de las posiciones contrarias que devienen equivalentes puede con facilidad llegar a los extremos, que la adversidad puede perfectamente acercarse a la hostilidad, la alternancia convertirse en reciprocidad de rivalidad» (pp. 68-70).

En este contexto de la búsqueda de superar el racionalismo ingenuo, quisiera decir algo, en cierto modo retórico, sobre mi insistencia en la apocalíptica. Pienso que la gente no tiene suficiente temor sobre la violencia desencadenada 'desde la fundación del mundo' hasta la violencia extrema que vivimos en estos tiempos inciertos. Y yo no quiero tranquilizar a nadie: «Es urgente tomar en cuenta la tradición profética con su implacable lógica que escapa a nuestro racionalismo extendido. Si el Otro se acerca, y si un pensamiento del Otro radicalmente otro es aún posible, es tal vez porque los tiempos están llegando a su cumplimiento» (p. 195).

Reitero lo que ya he escrito recientemente: «Es necesario pensar el cristianismo como esencialmente histórico y Clausewitz nos ayuda a ello. El juicio de Salomón lo dice ya todo al respecto: existe el sacrificio del otro y existe el sacrificio de sí mismo; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero siempre se trata del sacrificio. Nosotros estamos sumergidos en el mimetismo y es necesario renunciar a las trampas de nuestro deseo, que siempre radica en el deseo de lo que posee el otro. Lo repito una vez más, no hay saber absoluto posible, estamos todos obligados a permanecer en el corazón de la historia, de actuar en el corazón de la violencia, porque comprendemos cada vez más sus mecanismos. ¿Sabremos sin embargo desmontarlos? Lo dudo» (p. 80).

Sin embargo, pienso que para encontrar la salida hemos de volver la mirada hacia poetas como Pascal, quien vio con claridad

lo que estaba sucediendo: «Pascal tiene razón: existe una intensificación recíproca de la violencia y de la verdad, ella aparece hoy ante nuestros ojos, al menos ante los ojos en quienes el amor aun no se apaga...» (p. 206). Lo mismo nos puede enseñar Hölderlin, quien se retiró a la torre del ebanista de Tubinga en un silencio total ante el poderío del dios de la guerra que campeaba en Europa. Porque «la presencia de lo divino crece en la medida que eso divino se retira: es la retirada lo que salva, no la promiscuidad. Hölderlin comprende súbitamente que esa promiscuidad divina sólo puede ser catastrófica. El retiro de Dios es así pasaje, en Jesucristo, de la reciprocidad a la relación, de la proximidad a la distancia. Tal es la intuición fundamental del poeta, lo que ha descubierto en el momento mismo en el que inicia su misma retirada. Un dios del que podemos apropiarnos es un dios que destruye. Nunca los griegos buscaron imitar algún dios. Hubo que esperar al cristianismo para que esta perspectiva mimética se impusiese como la única redención posible, habida cuenta de la locura revelada de los hombres [...] Hölderlin siente por lo tanto que la Encarnación es el único medio dado a la humanidad para afrontar el muy saludable silencio de Dios: Cristo mismo interrogó ese silencio en la Cruz para luego él mismo imitar la retirada de su Padre y volverse a encontrar con él en la mañana de la Resurrección. Cristo salva a los hombres 'destrozando su propio cetro solar'. Se retira en el momento mismo en que podría dominar. De ahí nos es dado a nosotros probar dicho peligro de la ausencia de Dios, experiencia moderna por excelencia –porque es el momento de la tentación sacrificial, de la regresión posible a los extremos– pero también experiencia redentora. Imitar a Cristo consiste en rechazar el deseo de imponerse como modelo, siempre borrarse frente a los otros. Imitar a Cristo es hacer todo para no ser imitado» (p. 218).

Lo que no podemos olvidar –y lo quiero reiterar con insistencia– es que el cristianismo logró descubrir esta verdad de la víctima y también desenmascaró la mentira del sacrificio, quizás con más radicalidad que otras tradiciones religiosas de la humanidad. Tal es la herencia que deseo perpetuar.