



Universitas Philosophica

ISSN: 0120-5323

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., Colombia.

Ruiz-Lozano, Pablo

RENÉ GIRARD: UNA ORIGINAL RESPUESTA AL PROBLEMA DEL *UNIVERSALE CONCRETUM*

Universitas Philosophica, vol. 35, núm. 71, 2018, Julio-Diciembre, pp. 175-200

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., Colombia.

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.rguc>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409557750007>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



RENÉ GIRARD: UNA ORIGINAL RESPUESTA AL PROBLEMA DEL *UNIVERSALE CONCRETUM*

PABLO RUIZ LOZANO^{*}
doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.rguc

RESUMEN

El nuevo concepto de razón que asumió la modernidad implicaba la negación de uno de los fundamentos del cristianismo: el valor universal de la salvación ofrecida por Jesús. Desde tal perspectiva no era posible que el acontecimiento histórico de la muerte de Jesús pudiera tener un sentido para el hombre de todos los tiempos. En este artículo pretendo mostrar cómo la hipótesis de René Girard ofrece una respuesta alternativa, a partir de un enfoque antropológico, al aparente imposible del *universale concretum*.

Palabras clave: *universale concretum*; René Girard; cristianismo; racionalidad; antropología; teología

^{*} Facultad de Teología de Granada, España.

Correo electrónico: pruiiz@teol-granada.com

Para citar este artículo: Ruiz Lozano, P. (2018). René Girard: una original respuesta al problema del *universale concretum*. *Universitas Philosophica*, 35(71), pp. 175-200. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.rguc



RENÉ GIRARD: AN ORIGINAL ANSWER TO THE PROBLEM OF *A UNIVERSALE CONCRETUM*

ABSTRACT

The modern concept of reason called one of the fundamental tenets of Christianity into question: the universal value of the salvation brought to all humanity by Jesus. From a modern point of view, it is not possible for a historic and contingent event, such as the death of Jesus, to bear universal meaning for men of all times. In this article I aim to show how René Girard's anthropological hypothesis offers an alternative answer to the seemingly impossible *universale concretum*.

Keywords: *universale concretum*; René Girard; Christianity; rationality; anthropology; theology

1. Introducción

EL CUATRO DE NOVIEMBRE DE 2015 fallecía René Girard en Stanford, California, ciudad en la que vivió la última parte de su vida, desde que se incorporó en 1981 a la universidad del mismo nombre. Con su muerte ha desaparecido uno de los más importantes pensadores de los últimos tiempos. Alguien que, desde el punto de vista intelectual, era difícil de clasificar: ensayista, crítico literario, historiador, filósofo, teólogo, antropólogo. Es posible que lo fuera todo, pero si en algo están de acuerdo los que conocen su obra es que, sobre todo, su gran papel ha sido el de revolucionar la antropología y, de manera particular, la antropología de la religión.

La singularidad de su pensamiento se encuentra en su gran hallazgo: la teoría mimética. Esta subraya el papel de la imitación en nuestras vidas. La mimesis no es más que la forma en que aprendemos, pero es también la forma en que luchamos. Porque somos competidores, queremos lo que tiene nuestro hermano, nuestro amigo o vecino. Para Girard la mimesis es la base de todos los conflictos humanos y también de su resolución, como lo ha puesto de manifiesto a través del mecanismo del chivo expiatorio y el papel que ha cumplido en el origen de las religiones arcaicas y de todas las civilizaciones.

Fue esta hipótesis sobre el origen de la religión, y el papel de la mimesis en el mismo, la que le granjeó el reconocimiento de una buena parte del mundo intelectual, muy particularmente en su país de origen, Francia. Sin embargo, cuando años más tarde amplió su hipótesis sobre la religión al cristianismo y señaló la singularidad de este frente a otras concepciones religiosas, los reconocimientos y las alabanzas se le volvieron en contra: muchos de los que habían admirado su hipótesis manifestaron su desprecio por tales ideas y consideraron que el pensamiento de Girard había traspasado el ámbito de lo razonable, de lo científico, para convertirse en una apologética¹.

1 El mismo Girard habla de que su obra es más o menos explícitamente apología del cristianismo: véase Girard, 2010, p. 16. Para el rechazo que su hipótesis recibió en algunos círculos intelectuales,

Sea o no cierta esa posible intención, es innegable que nuestro autor pretendió recuperar para el cristianismo un papel que desde el siglo XVIII parecía habersele negado. Como decía en muchas de sus obras, con la muerte de Cristo se puso de manifiesto una verdad que estaba escondida desde la fundación del mundo. Esa verdad tiene que ver con el hombre, con sus dinamismos violentos y, sobre todo, con la misma idea de Dios y de la religión sobre la que se construyó toda civilización humana.

En este artículo pretendo mostrar que esa verdad, que, según Girard, se desveló con la muerte de Jesús, no solo hace ineficaz a la larga el mecanismo del chivo expiatorio en la sociedad, sino que entronca con uno de los problemas fundamentales con los que el pensamiento cristiano se ha encontrado desde la aparición de la Ilustración, respondiéndolo de manera novedosa: el problema del universal concreto. Dicho de otra manera, se trata de mostrar cómo la acción, muerte y resurrección de un hombre singular, llamado Jesús de Nazaret, pueden tener un valor universal y, por tanto, resultar significativas para la humanidad de todos los tiempos.

Para ello voy a seguir los siguientes pasos: en primer lugar, presentaré las claves de la problemática del *universale concretum*; en segundo lugar, presentaré los previos teoréticos de la propuesta de René Girard que nos ayudan a comprender su modo de abordar el problema; en tercer lugar, me centraré en la específica aportación del cristianismo en la clave antropológica que ofrece el autor francés; y en cuarto lugar, señalaré desde una perspectiva conclusiva la doble mirada del planteamiento ofrecido.

2. El *universale concretum* como problema

SIEMPRE SE HA SEÑALADO COMO HITO sobre el *universale concretum* en el ámbito de la teología la problemática levantada por el filósofo alemán G. E. Lessing (1777/1982), quien recuerda y aplica al cristianismo la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Las primeras hacen referencia a lo que es contingente y, por tanto, histórico, mientras que las segundas remiten a lo que

se puede ver la presentación de Ángel Barahona a *Aquel por el que llega el escándalo*: véase Girard, 2006a, pp. 7-10. También véanse Girard, 2006b, pp. 141-155, y Girard, 1996a, p. 154.

es necesario y no puede ser de otra manera. Esta distinción abre la posibilidad a Lessing para preguntarse cómo es posible pasar, tal como lo entiende la revelación cristiana, del orden histórico (Jesús de Nazaret, su vida y milagros) al orden de la verdad metahistórica (Jesús Hijo de Dios, el Mesías, el Salvador). O dicho de otra manera, cuál es la legitimidad que aduce el cristianismo para dar el paso de lo concreto e histórico en un sujeto individual, llamado Jesús de Nazaret, a lo universal de su valor salvífico. Lo que Lessing plantea con su incisiva pregunta es si es posible probar desde los límites de la razón una verdad eterna (Cristo como salvación y fundamento para toda la humanidad) a partir de un hecho histórico².

En realidad el problema no era nuevo. En la tradición filosófica y teológica cristiana se había reflexionado sobre el tema, de modo particular en la Edad Media. La teología cristiana era consciente de que presentaba la revelación y la salvación como valores universales. Dios, en su designio amoroso y, por tanto, libre, ha ofrecido la salvación a todos los hombres en un único acontecimiento concreto de la historia que es la persona de Jesús de Nazaret. Con esta afirmación el cristianismo trataba de mostrar, desde su origen, su superioridad sobre cualquier otra religión. Por eso algunos filósofos y teólogos intentaron responder a la dificultad de integrar en un acontecimiento particular la oferta de una salvación con un valor universal. Quizás desde la filosofía el que tuvo una respuesta más sugerente fue Nicolás de Cusa, quien utilizó la expresión “*contractio*”, en vez de “*concretio*”, y llegó a referirse al acontecimiento de la revelación, que alcanza su cima en Jesucristo, como el lugar en el que se da la coincidencia de lo universal y de lo concreto, empleando el concepto “*universalis contractio*”³. En cualquier caso, se debe recordar que la misma tradición patristica y la de los primeros teólogos medievales, como Agustín de Hipona o Anselmo de Canterbury, ya había tratado de explicar el problema que se planteaba al tomar como referencia las expresiones del Nuevo Testamento. Pablo y Juan recurrieron a expresiones como Jesús es el Logos de Dios encarnado (Jn. 1, 14), el nuevo Adán (Rom. 5, 12-21; 1 Cor. 15, 20-22.44b49), el mediador de la creación y de la redención

2 Véase Lessing, 1982, pp. 445-452. Para una completa síntesis que recorre todo el proceso histórico de la categoría de *universale concretum*, véase Pié-Ninot, 2006, pp. 274-297.

3 Véase Nicolas de Cusa, *De Docta Ignorantia*, libro III, c. 3.

(Rom. 3, 21-26; Ef. 1, 3-14), o la cabeza de su cuerpo, la Iglesia. Todas estas expresiones manifiestan de diversas maneras ese alcance universal del acontecimiento de Cristo⁴. El recurso a estas imágenes no planteaba problema alguno porque, como muy acertadamente señala Benedicto XVI (2006), el cristianismo desde su origen tuvo una afinidad con el modo de pensar griego, de tal manera que en su concepción de Dios, este tenía una naturaleza que no era ajena a la razón. Según él, en la concepción cristiana, la naturaleza de Dios y la razón no se contradicen, sino que entre ambas hay una profunda concordancia. Ratzinger lo explica acudiendo al proceso de evolución de la religión judía y cómo esta se entiende a sí misma. En su mirada a la historia, el pueblo de Israel descubría que el mundo era comprensible solo desde una racionalidad que apelara a la sabiduría creadora que lo originó. Esa racionalidad de Dios no solo se refleja en la creación, sino también en el mismo ser humano, puesto que este forma parte de la creación. Además porque el ser moral del hombre tiene un *ethos* que es racional. La fuente de esta racionalidad es el mismo Creador, puesto que de él surgen las normas que dan sentido a la existencia humana. Este lazo que pareció unir a la filosofía y cultura griega con el judaísmo era ya anticipo de lo que supondría la novedad del cristianismo. Según Joseph Ratzinger, la traducción griega de la Biblia favoreció un diálogo con la filosofía, lo que permitió que se universalizaran conceptos religiosos, que fueron soluciones muy adecuadas para algunos griegos que en su cultura racional no encontraban respuesta a ciertas cuestiones, especialmente relacionadas con lo religioso. El encuentro de estas dos tradiciones culturales se puede asimilar al que hubo siglos más tarde entre fe y razón. El pueblo judío encuentra en Grecia los conceptos que le ayudan a explicar mejor la realidad⁵. Y la filosofía griega es capaz de reconocer en la fe de Israel una compañera para dialogar sobre las cuestiones que afectan al hombre.

El cristianismo será capaz de llevar a plenitud este movimiento espiritual e intelectual que permite hablar de Dios como el misterio que va más allá de toda

4 Para una versión actualizada del *universale concretum*, que supera las deficiencias de planteamientos idealistas, véase von Balthasar, 1992, pp. 101 y ss. La cuestión también se ha abordado a partir de los comentarios a la *Fides et Ratio*, en especial en *Gregorianum*. Véanse Henrici, 1999, pp. 637 y ss., y Pié-Ninot, 1999, pp. 671 y ss.

5 Acerca de Cristo y la filosofía, véanse Tilliette, 1994 y Bonete, 2015.

racionalidad y a la vez la fuente de la razón que se manifiesta al hombre. El cristianismo, además, traspasa el particularismo judío y se anuncia como una religión universal, abierta a todos los hombres que desean alcanzar el encuentro con Dios, anticipado en Cristo.

El discurso del Aerópago de san Pablo es el primer texto cristiano que resume lo que significará el encuentro de lo teológico y lo filosófico. Para el pensamiento cristiano, la fe tiene su fundamento en la razón, porque “adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe, al ‘Dios real’. En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión” (Ratzinger, 2005, p. 149). La filosofía, que en los primeros siglos de su historia se consideraba un arte de vivir, más que un saber académico, no tuvo dificultad en identificarse con el cristianismo, porque este buscaba llevar a plenitud al ser humano.

Las dos facetas de la religión que siempre estaban desligadas, la naturaleza dominante eternamente y la necesidad de salvación del hombre que sufría y luchaba, se han unido ahora entre sí. La ilustración puede llegar a ser religión, porque el Dios de la ilustración ha entrado, él mismo, en la religión. El elemento que propiamente requiere que se crea con fe, el hecho de que Dios hable en la historia, es el presupuesto para que la religión pueda volverse ahora hacia el Dios filosófico, el cual no es ya un mero Dios filosófico y, sin embargo, no rechaza el conocimiento de la filosofía, sino que lo acoge (Ratzinger, 2005, pp. 151-152).

En un diálogo mantenido en la Biblioteca del Senado italiano, Ratzinger recordaba la singularidad del cristianismo, porque es capaz de encontrar en la razón su misma condición y su mismo postulado:

[...] los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de que los ‘*semina verbi*’ no eran las religiones, sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la tradición (Ratzinger, 2004, s. p.).

Sin embargo, esta síntesis se rompe con la irrupción de la modernidad y de manera particular con la Ilustración⁶. Se trata de una transformación gestada desde

6 Véase Béjar Bacas, 2008, pp. 1027-1031.

los inicios de la modernidad en conjunción con los cambios sociales, y muy en especial los religiosos, que trajo la Reforma. La aparente natural integración de fe y razón no sirve ya de referente. El paradigma metafísico, desde el que se había tratado de dar razón de los contenidos de la fe cristiana, no resulta apropiado ni suficiente. Un ejemplo de ello es la propuesta filosófica de Kant, quien, en su deseo de emancipar al hombre y de liberar a la razón de falsas ataduras, propone resituar la religión en el ámbito de lo antropológico.

El proyecto consiste [en] ofrecer una interpretación del cristianismo que recoja en clave moral sus valores culturales, purificados de alienaciones, supersticiones, autoritarismo y dogmas irracionales. En ese sentido se pregunta qué pueden aportar a la praxis dogmas como la Trinidad y la encarnación. La respuesta de Kant es que absolutamente nada, a no ser que se les introduzca un sentido moral o se las reduzca a ese sentido, como él mismo confiesa haber realizado ya en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Quedan la existencia de Dios, el hombre, la voluntad moral, la referencia al prójimo, la nobleza de existir. Antes se veneraba al hombre a la luz de Dios y como si fuera Dios. Por el contrario la clave de evidencia, de sentido y de acción es el hombre [...]. La esencia del hombre está constituida por la moralidad. La moralidad funda la existencia de Dios. Dios queda así incluido en el círculo de la humanidad moral (González de Cardedal, 1997, p. 211).

En consecuencia, el cristianismo adquiere valor en la medida en que resulta significativo desde un punto de vista moral. Pero se convierte en cuestionable como fundamento de la verdad. Entre otras razones porque la verdad exige una universalidad que ninguna cosmovisión metafísica puede ofrecer como apoyo a los hechos históricos de los que habla el cristianismo. Esta fue la crítica de Lessing y con ella el pensador provocó una ruptura entre razón y cristianismo⁷.

7 Un sugerente y actualizado modo de abordar esta preocupación entre razón y cristianismo, que remite en última instancia al problema del universal concreto, se puede encontrar en Béjar Bacas, 2017, pp. 701-726.

3. Un nuevo modo de *universale concretum*: los previos teoréticos de la propuesta de René Girard

LA CLAVE DE LA HIPÓTESIS sobre el origen de la religión es el mecanismo del chivo expiatorio. La traslación de las dinámicas miméticas al ámbito de lo social y, en concreto, al proceso de hominización, permite a René Girard postular como hipótesis un acontecimiento, una crisis social, que adquiere un valor fundamental en la aparición de la religión, en la evolución humana y en la construcción de toda la cultura.

El antropólogo francés considera que si el hombre, en tanto que animal mimético, como tantos otros, sufre en el proceso de evolución una regresión de las fuerzas instintivas, se podría producir un agravamiento de las situaciones conflictivas que generan las dinámicas miméticas⁸. En este caso, la violencia permanece por más tiempo en el interior del grupo, con el peligro que supone su propagación y, por tanto, la aniquilación del grupo. La resolución de tales conflictos tendría lugar mediante lo que él llama el mecanismo del chivo expiatorio.

Con la idea del mecanismo del chivo expiatorio nos referimos a ese proceso por el que un grupo social cae en una violencia sin freno, cuya solución tan solo se encuentra en la derivación de esa violencia hacia un individuo del grupo. El mecanismo del chivo expiatorio está en el origen de la sociedad, se produce de manera inconsciente y sobre él se construye toda la cultura y toda la sociedad:

Existe una unidad no solo de todas las mitologías y de todos los rituales, sino de la cultura humana en su totalidad, religiosa y antirreligiosa, y esta unidad de unidades depende por entero de un único mecanismo siempre operatorio en tanto que siempre ignorado, el que garantiza espontáneamente la unanimidad de la comunidad contra la víctima propiciatoria y en torno a ella.
(Girard, 1983, p. 312)

La razón de esta unidad es que sobre el mecanismo del chivo expiatorio se construye toda la cultura. La crisis mimética causa tal impacto en una comunidad

8 Girard considera que en los animales miméticos existen estructuras de dominancia que permiten controlar hasta cierto punto los peligros de la rivalidad causada por el deseo mimético. Véase Girard, 1982, pp. 102-107.

o grupo, que el fin de la violencia, resultado de la muerte del chivo expiatorio, dejará en los supervivientes la impresión de que en la víctima estaba el origen de todos los males, pues su muerte devuelve la paz. Por otra parte, el mismo grupo considerará que el bien procede también de ella, pues al desaparecer la víctima ha resurgido la paz. La suposición que la comunidad proyecta sobre la víctima, y su modo de afectar esta a aquella, hace que se transforme en referente máximo de toda novedad que aparece en la comunidad. Esa referencia coincide en la víctima con las propiedades de lo sagrado⁹.

Para nuestra reflexión es importante valorar que este acontecimiento no es tan solo lo que origina históricamente lo religioso, sino que podemos decir que el mecanismo es también el principio, el punto alfa, de la humanidad. Por ello, el nacimiento de la humanidad a partir de esta crisis violenta se transforma en un factor que estructura al hombre, pues a partir de él aparecen los elementos necesarios para ir constituyendo toda la cultura humana.

Girard establece una conexión de identidad entre proceso social y aparición de la cultura, gracias al papel del mecanismo expiatorio en el origen de la humanidad: la crisis social causada en el proceso de violencia se identifica con la indiferenciación; por otra parte, la solución a esa crisis es considerada como estructuración. Ambos, indiferenciación y estructuración, son elementos fundamentales para la aparición y desarrollo de la cultura. El otro elemento clave es lo sagrado, que es considerado como el primer significante diferencial, el cual permite realizar aquellas distinciones para cualquier creación simbólica, ya que lo sagrado permite a la comunidad realizar la distinción entre lo bueno y lo malo, lo que está en el interior de la comunidad y lo que está en el exterior, etc. Podemos decir que toda diferenciación que se realiza en la cultura tiene que ver con lo sagrado y, por tanto, por conexión, con la violencia. Lo sagrado remite a la violencia o recuerda de alguna manera a ella. Por ello, podemos decir que puesto que lo sagrado es el origen de la cultura, la violencia ha impregnado de alguna manera toda esa cultura. La cultura es heredera de lo sacrificial y esto ha conformado al ser humano.

9 El proceso de sacralización de la víctima es inconsciente y se realiza en el período de hominización, por lo que no se podría considerar que es fruto de un pensamiento elaborado. De hecho, lo que se descubre es que la relación de la víctima con los primeros significados, como los de paz y violencia, se constituyen por asimilación o cercanía.

Se puede decir que, en este análisis de Girard, hay una especie de dialéctica, por la que el carácter mimético del ser humano da lugar al mecanismo del chivo expiatorio, que a su vez da origen a la emergencia misma del ser humano y a su proceso evolutivo. Lo negativo de esta dinámica es que el hombre, y todo lo que es, se ha constituido sobre un proceso violento. Incluso, se puede afirmar que su misma condición de posibilidad es que sea capaz de contener la violencia que siempre lo amenaza. Por consiguiente, la cultura cumple el papel de contención de la violencia de una manera más o menos explícita:

Si el mecanismo de la víctima propiciatoria coincide con el mecanismo original de cualquier simbolización, es evidente que no hay nada, en las culturas humanas, sea cual sea el tipo con el que quiera relacionárselas, que no esté arraigada [sic] en la unanimidad violenta, que no sea tributario, en último término, de la víctima propiciatoria (Girard, 1972, p. 309).

Por otra parte, el pensador francés cree que la misma cultura se recrea de tal manera que, a lo largo de la historia, y según la humanidad evoluciona, se va produciendo una secularización de las instituciones. Estas alejan la estrecha vinculación que tenían con la violencia y su papel de contención de la misma. Sin embargo, no debemos olvidar que estructuralmente la cultura y todas las instituciones siguen lejanamente ancladas en ese mecanismo sacrificial, que fue útil para toda la humanidad, en tanto que la mantuvo al margen de la violencia o la canalizaba. Pero no deja de ser también un lastre que responde a un mecanismo inconsciente, pues está fundamentado sobre una falsedad básica: que la violencia procede de otro. Por eso es fundamental revelar el mecanismo para que el hombre pueda tomar conciencia de este engaño.

En consecuencia, se puede considerar que el pensador francés ha convertido un acontecimiento social en un análogo antropológico del pecado original. Por ello, en tanto que estructura sacrificial y negativa para el hombre, al estar intrínsecamente unida a la violencia, implícita o explícita, es necesario postular una salida que libere al hombre de las ataduras sacrificiales. La cultura se construye sobre ese pecado y solo la liberación de las dinámicas subyacentes puede favorecer la aparición de una nueva humanidad.

4. La específica aportación del cristianismo

RENÉ GIRARD ES UN CONVERSO AL CRISTIANISMO¹⁰. Su acercamiento a la fe, salvando lo que por tradición social había recibido, se produce a partir de una necesidad de autenticidad y coherencia con su propia evolución intelectual a partir del análisis de la dinámica mimética. Aunque también a partir de su misma experiencia existencial, causada por una enfermedad¹¹.

Por otra parte, Girard también es un hombre de su tiempo, él es moderno, intelectualmente hablando. Sus referencias intelectuales van a ser los pensadores contemporáneos, particularmente de origen francés, y las grandes figuras del siglo XIX, especialmente en su diálogo con la filosofía de la sospecha. Más allá, se puede decir que su pretensión de una recuperación del cristianismo y de una vuelta a la religión¹² se fundamenta sobre los mismos presupuestos de la modernidad, como muy acertadamente analiza en su trabajo Moreno Fernández (2012).

Sobre todos estos elementos se va a sustentar su apologética de lo religioso y, de manera particular, del cristianismo. Girard reclamará para este un valor universal, pero no lo hará desde las metáforas bíblicas de los padres de la Iglesia, ni desde el fundamento de una racionalidad sostenida por un horizonte metafísico. Su argumentación se sostendrá sobre el espacio en el que Kant situaba la religión, el ámbito de lo antropológico. Lo llamativo y original en su pensamiento es que, para el francés, este ámbito ofrece suficiente fundamentación como para presentarse con un valor universal para todo hombre.

René Girard, en su análisis del cristianismo, considera que todas las religiones en su origen son herederas del sacrificio, del mecanismo del chivo expiatorio. Sin embargo, en el judaísmo hay algunos elementos singulares que lo diferencian de todas las demás religiones. En la religión judía hay una dinámica emergente,

10 Véanse Girard, 1996a, pp. 149-154 y Girard, 1996b, pp. 283-286.

11 En muchas ocasiones él mismo relata este proceso. Una buena síntesis aparece recogida en Barahona, 2014, pp. 21-28.

12 Se pueden realizar muy diversas lecturas del pensamiento de Girard, pero ciertamente creo que uno de sus objetivos es la recuperación del papel de lo religioso para el hombre. Y de manera particular del cristianismo. Véase Ruiz Lozano, 2005.

que desembocará y culminará en la religión de Jesús; un proceso que va desvelando la verdad de los mecanismos victimarios y va destruyendo el engaño sobre el que se habían construido todas las religiones. Esta dinámica o desvelamiento es el reconocimiento de la inocencia de la víctima¹³.

Para explicarlo, Girard se centra en en análisis e interpretación de los textos bíblicos. A través de ello, nos muestra que la religión del Antiguo Testamento presenta similitudes en el esquema sacrificial con el resto de las religiones primitivas. Sin embargo, a su vez, se va produciendo un reconocimiento de la inocencia de las víctimas. Algo que no se había producido en ninguna otra cultura o religión histórica¹⁴. Si bien hay que señalar que en el judaísmo veterotestamentario la revelación no es plena, siempre permanece un cierto sacrificialismo en las dinámicas relacionales humanas y en la concepción de Dios, aunque cada vez será más atenuado:

Su interés dentro de mi perspectiva radica en que permiten considerar a la Biblia como animada desde el principio hasta el fin por un mismo y único dinamismo antisacrificial. Se puede distinguir una serie de etapas muy diferentes por su contenido y por su resultado, pero siempre idénticas por su orientación general y por la forma que asumen, a saber, la desintegración previa del sistema anterior, de una crisis catastrófica pero que acaba felizmente por medio de un mecanismo victimarial que desemboca, en cada ocasión, en el establecimiento de un sistema sacrificial cada vez más humanizado. La primera etapa es el paso del sacrificio humano al sacrificio animal en la época llamada de los patriarcas; la segunda etapa es el Éxodo, marcada por la institución de la pascua, que pone el acento no ya en la inmolación sino en la comida en común, y no constituye ya un sacrificio propiamente hablando. La tercera

13 “La teoría mimética muestra que lo judeo-cristiano no es un mito. Cada vez que describe la violencia colectiva parece un mito, pero se distingue radicalmente por la interpretación que ofrece de ella. Los mitos son el reflejo pasivo, y lo judeo-cristiano la revelación activa, de la misma máquina colectiva de fabricar chivos expiatorios, la multitud mimética y violenta” (Girard, 2006, p. 53).

14 En sus últimos años René Girard matizó esta idea, valorando el alejamiento de la violencia original que se ha dado en otras religiones. Sin embargo, siempre reafirmó que la revelación en el cristianismo ha sido llevada a su plenitud. Véase Girard, 2011. En esta obra, por ejemplo, analiza los textos de la religión hindú.

etapa es la voluntad profética de renuncia a todos los sacrificios, que no acaba, como ya sabemos, más que en los Evangelios (Girard, 1982, p. 273)¹⁵.

Por eso, para que este sacrificialismo sea superado, no puede bastar con una crítica externa al mismo; es preciso quebrar el mecanismo que lo produjo. Y eso solo es posible mediante un proceso análogo, pero contrario, al que lo originó. De ahí que para que el desvelamiento llegue a su plenitud es necesaria la vida y muerte de Jesús, considerada como repetición reveladora, y a su vez desactivadora, de este mecanismo expiatorio. Girard intenta mostrar que en los Evangelios se puede descubrir la continuidad entre la revelación, que se efectúa en ellos, y las religiones anteriores; que en Jesús se produce un rechazo pleno de la violencia; que Dios es ajeno a la violencia de los hombres; y que la muerte de Jesús, pese a ser semejante a las muertes anteriores de las víctimas expiatorias de todas las religiones, es estructuralmente diferente, ya que en vez de confirmar el mecanismo del chivo expiatorio, lo desvela. Lo que ocurre con la muerte de Jesús y su valor revelatorio es que este hace consciente lo inconsciente, dejando en claro el engaño de una estructura religiosa eficaz pero esclavizante¹⁶. Un dato que confirma la lectura desvelatoria que realiza Girard es el carácter singular que presentan los Evangelios en su estructura textual, pues en ellos se manifiesta la conocida distinción entre tema y mecanismo. A diferencia de los mitos, en que no se habla de chivo expiatorio porque este actúa como principio estructurador, en los Evangelios el chivo expiatorio es el tema del que se habla, Jesús es presentado como la víctima inocente de una multitud.

15 En esta obra Girard mantiene todavía la distinción sacrificial-antisacrificial, que más adelante va a corregir. Se debe entender en este contexto que antisacrificial expresa la ruptura con las dinámicas del mecanismo del chivo expiatorio. En otra obra expresa la misma idea superando esta distinción; así señala que en la Biblia “la religión judía [...] desdiviniza a las víctimas y desvictimiza lo divino” (Girard, 2002, p. 161).

16 En la obra de Girard hay un proceso en el modo de comprender el término *sacrificio*. En *El misterio de nuestro mundo* (véanse los caps. 7 y 8), René Girard resaltó el carácter no sacrificial del cristianismo, destacando el hecho de que este no es sacrificial. Lo hacía con el deseo de mostrar la diferencia con respecto a otras religiones. Sin embargo, años después empezó a considerar el término *sacrificio*, aplicado al cristianismo, solo que entendido no en clave sustitutiva, como la del mecanismo expiatorio, sino en clave de entrega y donación de sí. Este cambio es evidente por primera vez en *Cuando empiecen estas cosas a suceder...*; en otras obras, ofrecerá una explicación más clara. Véase Girard, 1996a, pp. 134-135. También, Girard, 2006a, pp. 55-60.

Es verdad que la descripción del proceso y muerte de Jesús se asimila a todos los procesos persecutorios que ha habido antes y después. Sin embargo, es destacable en los Evangelios, y los hace excepcionales, que la muerte de Jesús es revelada como engaño, no que Jesús sea un chivo expiatorio desde el punto de vista de la teoría mimética. En los textos se describen todos los elementos que confluyen en cualquier proceso victimario. En todos los mitos anteriores, la versión de los perseguidores se imponía y la víctima aparecía como culpable de todas las acusaciones que se le hacían, pudiendo transferir sobre ella toda la violencia desatada en el seno de la comunidad. En cambio, el relato de la Pasión impone una versión contraria. Jesús es inocente, no porque lo digan algunos seguidores suyos años después –aunque con ello ya sería suficiente porque se rompería la unanimidad–, sino porque tanto la descripción evangélica como las consecuencias de la muerte demuestran que el proceso no alcanzó su objetivo. El relato muestra que la Pasión iba contra la esencia misma del proceso. Se puede resumir, por tanto, los elementos que describen esta inversión significativa, que nos conduce al desenmascaramiento del mecanismo expiatorio.

A diferencia de los mitos, los redactores ofrecen detalles en los que se niega el proceso victimario y se expone a la luz. Esto es la concienciación de lo escondido en el inconsciente colectivo. No solo Jesús lo ha revelado con sus palabras, sino que los mismos evangelistas describen la verdad del proceso, con lo que se impedirá que pueda volver a haber nuevas sacralizaciones:

- Los Evangelios rechazan que haya una causa para perseguir a un inocente. Se sabe que la base antropológica de las acusaciones en las persecuciones colectivas es estereotípica, lo que los etnólogos llaman la acusación mágica. Es decir, se buscan causas susceptibles de intervención correctiva en el plano de las relaciones sociales. Girard destaca que tanto las palabras de Pilato, “ningún delito encuentro en este hombre” (Lc. 23, 4), como las palabras del salmo 35, 19, que pone Juan en boca del mismo Jesús: “me han odiado sin motivo” (Jn. 15, 25), niegan todas las acusaciones realizadas por los judíos. Tales palabras revelan que la víctima es inocente y que la persecución es injusta (Girard, 1986, pp. 136-142).
- Girard cree que la multitud juega también su papel revelador. El hecho de que se ponga de manifiesto en los textos la unanimidad en la

persecución, desde el punto de vista de la significación, favorece la comprensión de que en el proceso a Jesús se están dando unas circunstancias muy favorables a la producción mitológica (Girard, 1986, p. 142).

- También se da en los Evangelios la formulación directa del proceso victimario, algo que jamás ocurre en las religiones sacrificiales: se muestra que Jesús muere para pagar por los demás. Las palabras a las que se acoge Girard son las formuladas por Caifás: “vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Lc. 11, 49-50). La descripción es la formulación del chivo expiatorio: debe morir uno por los demás (Girard, 1986, pp. 150-153).
- La misma frase anterior, las últimas palabras de Jesús en la cruz (Cr. 23, 24) o el discurso de Pedro al pueblo (Hch. 3, 17) son otros datos a sumar a la revelación. Insisten sobre la ignorancia del mecanismo. Ninguno sabía realmente lo que estaba haciendo cuando mataban a Jesús; realmente creían en su culpabilidad como todos los perseguidores de chivos expiatorios porque, como ellos, todos se encontraban encerrados en el sistema de representación persecutoria.

El conjunto de todos estos datos niega la asimilación del cristianismo a las otras religiones, pero matiza el error tradicionalmente cristiano. Así, refiriéndose a las palabras dirigidas por Pedro a la multitud en los Hechos de los Apóstoles, Girard afirma que este

rechaza implícitamente la idea falsamente cristiana que convierte a la Pasión en un acontecimiento único en su dimensión maléfica cuando sólo lo es en su dimensión reveladora. Adoptar la primera idea significa seguir fetichizando la violencia, recaer en una variante de paganismo mitológico (Girard, 1986, pp. 149).

Cuando el mecanismo del chivo expiatorio se convierte en tema, ya no actúa de principio y no genera el efecto del mecanismo; en cambio, cuando es escamoteado, su acción es eficaz en tanto que funciona como principio estructurante. Por ello, se puede decir que en los Evangelios se encuentra por primera vez la revelación del sistema sacrificial.

La cruz es el escándalo supremo no simplemente en el sentido de majestad divina que sucumbe en el suplicio más ignominioso –cosas parecidas se

encuentran, efectivamente, en la mayor parte de las religiones—, sino en el sentido más radical de una revelación por medio de los evangelios del mecanismo que sirve de fundamento a todo prestigio humano, a toda sacralización, a toda significación cultural. La operación evangélica es casi homóloga, al parecer, a todas las religiones anteriores. Por eso precisamente todos nuestros pensadores no ven allí la menor diferencia. En realidad, en el seno de este parecido aparente, se desarrolla otra operación propiamente inaudita que desacredita y desconstruye a todos los dioses de la violencia, ya que revela al verdadero Dios que no tiene en sí la menor violencia (Girard, 1982, p. 469).

En esta cita se ve el significado profundo que Girard da al hecho revelatorio de la muerte de Jesús. No se trata de la muerte de un individuo concreto, se trata de la superación, a través de uno solo, de lo que afecta a toda la humanidad desde la fundación del mundo. La crucifixión no cae en el mito porque revela la génesis mimética del chivo expiatorio y su papel fundador y organizador de la cultura humana. Girard reconoce que esta afirmación puede ser escandalosa:

La desconfianza que desde siempre inspira el dogma cristiano al judaísmo y al islam la comparten muchos cristianos. La Cruz les parece demasiado extraña y anacrónica para ser tomada en serio. ¿Cómo pensar que un joven judío muerto hace casi dos mil años mediante un suplicio desde hace tanto tiempo abolido pueda ser la encarnación del Todopoderoso? (Girard, 2002, p. 162)

5. La hipótesis de René Girard: moderna y antimoderna

LA ANTERIOR CITA NOS HACE PENSAR que Girard es consciente del reto que se plantea al cristianismo: el problema es cómo un judío puede ser la encarnación de Dios, cómo a través de un individuo se ofrece la salvación, la liberación de una estructura victimaria que afecta a toda la humanidad.

He de insistir en que René Girard no hace teología, al menos en el sentido propio de la palabra. Su acercamiento al cristianismo es antropológico, como recuerda en más de una ocasión: “mi razonamiento trata sobre datos puramente humanos, procede de la antropología religiosa y no de la teología. Se basa en el sentido común y apela solo a evidencias manifiestas” (Girard, 2002, p. 13).

Se puede decir que René Girard es antimoderno porque reclama una vuelta a la religión, algo profundamente “reaccionario” en la mentalidad de una razón secularizada. Y, además, postula para el cristianismo una singularidad que no aplica del mismo modo a las demás religiones (Moreno Fernández, 2012, pp. 419-421). Tras su planteamiento está el rechazo a las clásicas pretensiones de la etnología.

Lo que les motivaba [a los etnólogos] era la misma doble pasión, científica y anti-religiosa, que impulsa todas las grandes aventuras de la época, particularmente el darwinismo. Se buscaba una esencia de lo religioso lo bastante universal como para desacreditar definitivamente la reivindicación cristiana de su singularidad (Girard, 2006 p. 50).

Frente a esto el francés reclama para la humanidad el ser hija de lo religioso y, sobre todo, afirma que no se puede entender al hombre si no es desde su natural apertura a la trascendencia.

Pero también se puede hablar de modernidad en su pensamiento. Girard está siempre en diálogo con las corrientes filosóficas y antropológicas que más influencia han ejercido en el pensamiento, de manera particular en la cultura francesa¹⁷. Y, en cuanto a lo que nos interesa, él analiza lo judeocristiano partiendo de la perspectiva de la antropología moderna, surgida al amparo de la reducción racional ilustrada y del cobijo de lo religioso en el ámbito estrictamente antropológico. La teoría mimética nace como instrumento para superar el relativismo en el que ha caído nuestro mundo¹⁸. Por ello, retoma el reto kantiano uniendo lo religioso a lo antropológico para afirmar el valor universal de la muerte y resurrección de Jesús.

Como se ve al inicio del presente artículo, el cristianismo ha defendido la singularidad de su religión, basándose en el principio del *universale concretum*, puesto que era la herramienta de la que disponían a partir del encuentro entre fe y razón. Tras el declive de la metafísica, los argumentos contra el cristianismo se basan en el análisis etnológico: se busca mostrar las semejanzas entre Biblia y mitología.

17 Véase Vanheeswijck, 2006, pp. 41-56.

18 Véase Girard, 2006a, p. 49.

En muchas culturas aparece un suplicio colectivo similar al de la Pasión. Los etnólogos creían de este modo que podrían desacreditar la reivindicación de la singularidad del cristianismo. La apuesta de Girard es que los etnólogos se equivocaron en sus planteamientos, porque atienden lo más superficial de la religión, a lo que ella dice de sí misma, sin analizar lo que tienen en común todas las religiones, o mejor dicho toda la cultura: el papel del deseo mimético en el comportamiento humano y en la conformación de toda religión a partir de este. Detrás de las semejanzas de los mitos y lo bíblico, la teoría mimética descubre un proceso real: el caos que precede a la violencia colectiva, las rivalidades miméticas, la exasperación del mimetismo y la final recomposición de lo descompuesto. Recomposición que se realiza por medio del chivo expiatorio. La teoría mimética explica por qué en los mitos las víctimas son culpables y las comunidades inocentes, debido a la ilusión suscitada por los contagios violentos¹⁹.

Y el papel de los textos judeocristianos es mostrar la verdad al invertir la relación en la comunidad. Los relatos bíblicos, bajo el prisma de la lectura girardiana, desvelan la verdad que los mitos disimulan –la presencia de una violencia implícita– y rompen con todo el sistema mítico, que juega un papel fundamental en la cultura humana. La semejanza entre ambos se debe a que son fruto de la misma crisis, pero la diferencia está en que lo judeocristiano reacciona de modo diferente ante la prueba. Hasta tal punto que en los Evangelios se desvela totalmente el mecanismo.

Solo la desmitologización de la víctima propiciatoria es verdadera y únicamente el texto bíblico la lleva a su conclusión extrema. Trátase sin duda de una doctrina dura, y hará falta más tiempo, más desintegración cultural para que la *modernité* la tome seriamente. El significante está trabajando visiblemente contra todos nosotros esta vez, y la ironía es intolerable. Nuestras más queridas creencias están amenazadas. Cuando las pruebas de lo que digo se hagan apremiantes, habrá intentos de reordenarlas de una manera más compatible con la autoestima de una clase intelectual cuyo único terreno común y cuyo único tema común –la religión– se han convertido en la expulsión

19 Véase Girard, 2006a, p. 51.

sistemática de todo lo bíblico en una última operación de sacrificio en gran estilo (Girard, 1997 p. 228).

La revelación constituye un elemento raro, no solo por ser un hecho único, sino también porque permanece en una minoría que, pese a todo, se impone. Esto permitiría entender la diversidad en el modo de explicarla frente a la unanimidad mítica.

El judeocristianismo, piensa Girard, posee la verdad y es el único en mostrarla. Por eso hay que descartar el relativismo religioso. Los etnólogos antiguos se equivocaron en el sentido de la búsqueda por su actitud anticristiana. No fueron capaces de ver el alcance de la revelación provocada por Cristo. “Creo que en el cristianismo, Dios le dice a la humanidad: ‘He aceptado que os sirvierais del chivo expiatorio como medio para forjaros como humanidad. He aceptado a los falsos dioses. Pero ahora me ofrezco a mí mismo como chivo expiatorio, para que podáis perdonarme’. Con ello se cierra el círculo” (Groot, 2008, p. 70).

En definitiva, el pensador francés considera que a partir de la revelación o desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio se produce una transformación radical, un cambio en toda la humanidad. Incluso, dice el mismo autor, se podría decir que es “la Creación la que vuelve a empezar” (Girard, 1996a, p. 43). La causa es que se hace consciente lo inconsciente: el uso de la violencia canalizada para evitar caer en los encabalgamientos de una violencia desenfrenada. Es cierto que en el cristianismo histórico no se ha entendido la fuerza de la revelación y durante mucho tiempo se ha tratado de realizar una lectura sacrificial de la muerte de Cristo. Sin embargo, las muletas sacrificiales han ido desapareciendo, el hombre poco a poco va descubriendo que el recurso a la violencia ritual o a su equivalente se vuelve menos eficaz.

La universalidad antropológica de la ineficacia de la violencia sacrificial se expresa en una realidad tan clara como es la conciencia de la inocencia de la víctima. Nada hay tan cristiano como el reconocimiento de esto. Y, sin embargo, nunca se atribuye al cristianismo la eficacia de tal revelación. Lo propio de las religiones antiguas es la proyección de la violencia sobre las víctimas. Ellas eran las culpables de los peligros de la violencia, aunque también ellas eran las culpables de la paz posterior, por eso se convertían en sagradas.

En *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis* (2010), René Girard, quizás con una mirada pesimista, muestra las consecuencias para la historia humana en los últimos siglos de cómo se desarrollan las dinámicas del deseo

mimético en un hombre liberado de las ataduras del sacrificio sobre el que se construyó la sociedad.

Cristo irrita las rivalidades miméticas, acepta ser víctima de ellas para revelarlas a los ojos de todos. Las hace aparecer en todas partes: en la ciudad, en las familias. No hay totalidad que no corra el riesgo de verse afectada por esos desdoblamientos antaño contenidos por el sacrificio. El tiempo lineal en que nos hace entrar Cristo imposibilita ese eterno retorno de los dioses, imposibilita esas reconciliaciones que recaen sobre las espaldas de víctimas inocentes. Desprovistos de sacrificio estamos frente a una alternativa inevitable: o reconocer la verdad del cristianismo, o contribuir a la escalada a los extremos negando la Revelación (Girard, 2010, p. 159).

La clave, pues, es que toda la historia, la antigua y la actual, es la historia de las dinámicas miméticas del ser humano. En los textos bíblicos se revela toda esa dinámica y el hombre, lo quiera o no, tendrá que elegir entre entregarse a la imitación de sus rivales, que despertarán la violencia, o renunciar a la mimesis negativa imitando a Cristo, que muestra que el ser humano está llamado al amor.

Hay que insistir en el alcance de nuestra lectura del *universale concretum* aplicada a las tesis de la obra de René Girard. Es necesario recordar, como he dicho más arriba, que lo que encuentro en el trabajo del francés es un análogo antropológico de cuestiones teológicas. Por eso, y recordando que se está en el ámbito de la analogía, trato de profundizar de otra manera en el sentido y valor de la vida y muerte de Jesús.

Así, al hablar de las implicaciones del *universale concretum*, lo que está en cuestión es por qué tiene valor universal la vida de un hombre concreto del siglo primero de nuestra era. Se trata de una pregunta soteriológica: aclarar el alcance de la salvación. Pero esto no es inseparable de la pregunta tan frecuente en la teología cristiana: ¿por qué Dios se hizo hombre? En el siglo IV, San Atanasio respondió ofreciendo tres razones principales: “Él mismo se hizo hombre para que nosotros seamos divinizados; y se manifestó por el cuerpo para que nosotros tengamos una idea del Padre invisible; y ha soportado los ultrajes de los hombres para que nosotros tengamos incorruptibilidad” (*De Incarnatione* 54, 3)²⁰.

20 Tomada de González de Cardedal, 2001, p. 241.

Si se toman como referencia estas razones de San Atanasio al aplicar la analogía del *universale concretum* a la teoría expiatoria de René Girard, los tres argumentos no son asimilables. Se puede considerar que, en la hipótesis expiatoria, la muerte de Jesús tiene carácter revelatorio, porque muestra el verdadero rostro de Dios, ya que se evidencia que Dios no está unido a la violencia. También la lectura girardiana puede ser válida para una perspectiva redentora, en cuanto que libera de las estructuras de la violencia, al anular la eficacia del mecanismo unido a ella. Sin embargo, no creo que, en esta interpretación, pueda ser obvio el carácter divinizador para el hombre de la vida Cristo. Por tanto, se puede considerar que la relación de la hipótesis girardiana con el *universale concretum* se fundamenta sobre el valor universal que concede al acontecimiento de la vida y muerte de Jesús, en tanto que libera al hombre de las estructuras sacrificiales relacionadas con la violencia que estaban insertas en las religiones y en las culturas. Y, también, porque libera a Dios de su imagen relacionada con la violencia.

6. Conclusión

CUANDO RENÉ GIRARD PUBLICÓ *LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO*, recibió grandes elogios del mundo académico. Parecía que había encontrado la piedra filosofal que durante más de un siglo de reflexión sobre las religiones se había estado buscando. Por fin se descubría el origen de la religión. Y este se situaba en un acontecimiento social, como fue el mecanismo del chivo expiatorio. Cuando, pocos años después, nuestro autor publica *El misterio de nuestro mundo*, las alabanzas se convierten en críticas. El mundo académico no puede soportar que Girard haga del cristianismo la religión fundamental, el principio revelador de lo que está escondido desde la fundación del mundo. Este rechazo no tiene que ser interpretado como una reacción anticristiana del “*establishment*” cultural y científico, como en alguna ocasión se ha considerado. Creo que el argumento de fondo es el planteamiento que he realizado en este artículo. La razón moderna no concibe que pueda haber un acontecimiento particular que se presente al mundo con un valor universal. Tal pretensión repugna al hombre moderno formado en las claves de la Ilustración y sobre los

fundamentos de una razón que ha ido estrechando los principios sobre los que se sustenta²¹.

En el *Discurso preparado por Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"* este proponía una ampliación de la razón. De alguna manera, se puede decir que algo parecido es lo que pretende René Girard²²:

Jean-Marie Domenach piensa que busco demostrar científicamente la fe. Yo sé que la fe es indemostrable, pero no está sola. Hay también inteligencia, y la gran tradición cristiana ha afirmado siempre un acuerdo fundamental entre la fe y la inteligencia. Es ese acuerdo el que yo pretendo definir sobre un punto capital, pero apoyándome en los Evangelios mejor que sobre Santo Tomás de Aquino, o sobre Aristóteles. Es por eso por lo que tengo contra mí tanto a los fideístas, aquellos que dicen 'yo creo porque es absurdo', como a los viejos católicos que citan a Aristóteles a cada instante, pero jamás a los Evangelios (Girard, 1996a, p. 111).

He tratado de proponer en este artículo una lectura de la hipótesis de Girard en su relación con el cristianismo, sin una pretensión teológica, pero reclamando, como el mismo autor hace, un acercamiento antropológico que puede ayudar a establecer puentes entre la razón teológica y la razón secular. Creo que ese es el valor que tiene el pensamiento del autor francés. Sin embargo, debo reconocer que su hipótesis exige por parte del lector la aceptación del conjunto de presupuestos sobre los que se construye toda la teoría. Él mismo reconocía que la teoría mimética y el mecanismo del chivo expiatorio son hipótesis, para él aceptables porque dan razón de muchos elementos de la cultura y la religión de los hombres. Pero es un hecho que no todo el que se acerca a su obra acepta esos presupuestos.

21 Desde la Ilustración ha habido intentos de propuestas universales para los hombres, muchas de las cuales han dado lugar a ideologías que han llevado a grandes catástrofes en el siglo XX. Se podría, sin embargo, hablar de algunas propuestas de carácter universal más positivas, como puede ser la proclamación de los derechos del hombre. En este caso, la universalidad viene del consenso y no tanto de la imposición de la naturaleza misma del valor.

22 Véanse Benedicto XVI, 2008 y Ratzinger, 2015, p. 243. En esta última referencia, habla de una razón abierta que reconoce a Dios.

Referencias

- Barahona, A. (2014). *René Girard: de la ciencia a la fe*. Madrid: Encuentro.
- Béjar Bacas, J. S. (2008). Cristianismo, Islam e Ilustración. *Pensamiento*, 64(242), 1027-1031.
- Béjar Bacas, J. S. (2017). La vocación universitaria de la teología. *Scripta Theologica*, 49, 701-726.
- Benedicto XVI. (2006, septiembre). *Fe, razón y universidad. Recuerdo y reflexiones*. Discurso pronunciado en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, Alemania.
- Benedicto XVI. (2008, enero). *Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html
- Bonete, E. (2015). *Filósofos ante Cristo*. Madrid: Tecnos.
- De Cusa, Nicolás. (1983). De docta ignorantia. En: L. Baur, H. G. Senger, R. Klibansky, K. Bormann, & R. Steiger. (Eds.). *Opera Omnia* (Vol 1). Hamburg: In Aedibus Felicis Meiner.
- Girard, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo*. (Trad. A. Ortíz). Salamanca: Sígueme.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. (Trad. J. Jordá). Madrid: Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. (Trad. J. Jordá). Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1996a). *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* (Trad. A. Barahona Plaza). Madrid: Encuentro.
- Girard, R. (1996b). The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard. J. G. Williams. (Ed.). *The Girard Reader* (pp. 262-288). New York: Crossroad.
- Girard, R. (1997). Entrevista con René Girard. En: *Literatura, mimesis y antropología* (pp. 202-230). (Trad. A. L. Bixio). Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. (Trad. F. Díez del Corral). Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2006a). *Aquel por el que llega el escándalo*. (Trad. A. Barahona Plaza). Madrid: Caparrós Editores.

- Girard, R. (2006b). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. (Trad. J. L. San Miguel de Pablos). Madrid: Trotta.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. (Trad. L. Padilla López). Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Girard, R. (2011). *El sacrificio*. (Trad. C. Bonet Ponce). Madrid: Encuentro.
- González de Cardedal, O. (1997). *La entraña del Cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- González de Cardedal, O. (2001). *Cristología*. Madrid: BAC.
- Groot, G. (2008). Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard. En: *Adelante, contradígame. Filosofía en conversación* (pp. 55-72). (Trad. C. Ginard Féron). Madrid: Sequitur.
- Henrici, P. (1999). La Chiesa e la filosofia. In ascolto della 'Fides et Ratio'. *Gregorianum*, (80), 635-644.
- Lessing, G. E. (1982). Sobre la demostración en Espíritu y Fuerza. En: A. Andreu Rodrigo. (Ed. y Trad.). *Escritos filosóficos y teológicos* (pp. 445-452). Madrid: Editora Nacional.
- Moreno Fernández, A. (2012). *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad* (Tesis de doctorado sin publicar). Universidad de Granada, España.
- Pié-Ninot, S. (1999). La Encíclica Fides et Ratio y la TF: hacia una propuesta. *Gregorianum*, (80), 645-676.
- Pié-Ninot, S. (2006). *La teología fundamental: "dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Ratzinger, J. (2004, noviembre 17). La fuerza de la razón contra el relativismo. Diálogo entre el cardenal Ratzinger y el historiador Galli della Loggia. *Aceprensa*. Recuperado de: <http://www.interrogantes.net/Joseph-Ratzinger-La-fuerza-de-la-razon-contra-el-relativismo-Aceprensa-170XI004/menu-id-29.html>
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. (Trad. C. Ruiz-Garrido). Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2015). *Jesús de Nazaret*. P. Cervera & C. Granados. (Eds.). Madrid: BAC.

- Ruiz Lozano, P. (2005). *Antropología y religión en René Girard*. Granada: Biblioteca Teológica Granadina.
- Tilliette, X. (1994). *El Cristo de la filosofía*. (Trad. M. Montes). Bilbao: DDB.
- Vanheeswijck, G. (2006). El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea. *Anthropos*, 213, 41-56.
- Von Balthasar, H. U. (1992). *Teología de la historia*. (Trad. J. M. Valverde). Madrid: Encuentro.