

AUTOR

Ángel Jorge Barahona Plaza
*Universidad Francisco de Vitoria
Madrid (España)*
a.barahona.prof@ufv.es

INVESTIGACIÓN

RECIBIDO

30 de marzo de 2010

ACEPTADO

13 de mayo de 2010

PÁGINAS

De la XX a la XX

ISSN: 1885-365X

Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo. (Primera parte)

Reviewing Augustinian Theology by an original theory of desire. (Part I)

La tradición cristiana se fundamenta sobre tres pilares: el pecado original, el Mediador, y el sacrificio, que sustentan una filosofía de la historia. San Agustín es uno de los exponentes de este esquema, pero necesita un lenguaje actualizado, frente a las nuevas versiones del paganismo (laicismo militante, nihilismo banal orgulloso de su finitud, no necesidad de mediadores divinos, y una negación del sacrificio en forma de hedonismo). El nuevo lenguaje lo aporta René Girard. Su teoría mimética, su concepción del deseo, su interpretación del evangelio como una ciencia de la violencia, su descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio son una ciencia antigua que está inspirada en San Agustín.

PALABRAS CLAVE: deseo mimético, mediador, sacrificio, modelo, imitación, mal

The Christian tradition is based on three pillars: original sin, Mediator, and sacrifice that uphold a philosophy of history. Saint Augustine is one of the supporters of this outline, but it is necessary an up-to-date language, in front of the new versions of paganism (militant laicism, banal nihilism proud of its finitude, no necessity of divines mediators, and a negation of sacrifice in the way of hedonism). The new language is contributed by René Girard. His mimetic theory, his conception of desire, his interpretation of the Gospel like a science of violence, his discovering of the scapegoat mechanism, is an old science that is inspired in Saint Augustine.

KEY WORDS: mimetic desire, mediator, sacrifice, pattern, imitation, evil

1. Introducción: El deseo es, por definición, mimético

Esta intuición girardiana expresada en el epígrafe no surge de la nada. Entronca, en el fondo y en la forma, con toda la tradición occidental que sigue buscando las razones que explicarían el comportamiento interindividual, las estructuras que lo conforman y las os-

curas tramas del motor que lo impulsa: el “deseo”.

La historia del concepto en sus distintas acepciones es tan antigua como el hombre mismo. Desde el “eros” platónico a la “concupiscencia” agustiniana, del “connatus” spinoziano al “apetitus” escolástico, de la “libido” freudiana hasta la “mímesis” girardiana hay infinidad de tratamientos del tema, que giran unas veces en torno a las utopías y otras en torno a las filosofías más empíricas. Así, por ejemplo, se podrían incluir entre estas fórmulas del deseo mimético el “amor propio” rousseauiano, la “lucha de clases” marxista, o la “voluntad de poder” nietzscheana. Todas ellas expresan una relación rival, sea entre hombres o clases sociales, porque unos y otras se toman como modelos y como antagonistas a la vez.

Las utopías empiezan por un análisis de la infelicidad, de su naturaleza y su devenir, en definitiva, por un diagnóstico de la presencia reconocida del mal en el hombre. Las más famosas, la de Rousseau, el joven Marx, Saint-Simon y Fourier, comienzan con una visión pesimista de la realidad y acaban como el final de la Fenomenología de Hegel: proponiendo la reconciliación de la humanidad con ella misma, o de los iguales frente a los diferentes, “reconciliación del hombre por el hombre”, exactamente lo mismo que Rousseau llamaba la “transparencia” o Marx el “paraíso comunista”.

Girard, a mi entender, formaría parte de esta tradición. Su punto de partida lo constituye un análisis de los conflictos humanos en la literatura, en la mitología y en la etnología; parte de la infelicidad de los personajes novelísticos y legendarios, para encontrar que son una representación interpretativa de la realidad existencial e histórica. El siguiente paso consistirá en elaborar una teoría del deseo, enroncada en una antropología fundamental, que sirva de base a una teología renovada, y que acabe proponiendo la urgencia de una reconciliación universal ante el avance inexorable de la nada, pero con diferentes y sustanciales connotaciones, respecto de la tradición occidental acerca del deseo, y con significativas concesiones a aquella que se remonta a San Agustín.

La deuda que Girard parece contraer con San Agustín es motivo de perplejidad, sólo en primera instancia, ya que, si tenemos en cuenta que Girard considera al Evangelio como la ciencia antropológica por excelencia, es lógico que el Santo de Tagaste sea un paradigma para él.

Girard, en su obra *Cuando estas cosas empiecen a suceder* (1996), a la pregunta de Michel Treguer: “¿Pero por qué René Girard llega precisamente ahora? ¿Por qué no en el año 1000, en el año 1500?”, dando a entender que, si finalmente la teoría mimética revela “las cosas ocultas desde la fundación del mundo”¹, ¿por qué ha llegado tan tarde?, responde: “¡Oh, no exagere!, las tres cuartas partes de lo que digo están en San Agustín” (Girard, 1996: 155). Si esto es así, mi pregunta es obviamente ¿cuáles son esas tres cuartas partes que se encuentran en San Agustín? ¿Qué le debe Girard a San Agustín?

En este punto nos es necesaria una breve síntesis, que nos sirva de guión, de la teoría girardiana: el deseo humano casi siempre es motivado por un modelo-mediador, pocas veces es original o espontáneo como pretenden los románticos. Nuestras mejoras culturales, aunque parten de ciertos individuos creativos, casi siempre consisten en mejoras o ampliaciones de lo que hemos visto u oído. El “deseo de otro” modela nuestro propio deseo. Sin embargo, las cosas no suceden, en los asuntos verdaderamente importantes, de esta manera tan sencilla. El modelo se siente amenazado por la presencia imitativa del otro. Siente amenazadas su vida, su propiedad, sus objetos, sus ideas, sus seres queridos, su territorio... y lo que sería una simple concurrencia de deseos se convierte en un interminable conflicto, del que da cumplida cuenta la historia de la humanidad. Así, los amigos, los mediadores son nuestros más íntimos y cerca-

nos colaboradores, nuestros vecinos, tanto para el bien como para el mal, y se mutan fácilmente en nuestros enemigos o rivales. La pedagogía, la amistad, son factores de crecimiento personal, pero también se pueden pervertir en destructores y causantes de la violencia interminable que nos envuelve en un círculo vicioso a unos contra otros. Esta aguda percepción, avalada por estudios de etología, mitología, literatura, historia y ciencias sociales, engarza con la antropología teológica agustiniana en los subsiguientes epígrafes: el paso del modelo amigo al modelo Dios, como superación de la rivalidad conflictiva para la propia autorrealización; la clara conciencia de la influencia que tienen, sobre cada uno de los hombres, los buenos y malos modelos; la necesidad de una fuerza reconciliadora que nos aúne en lugar de enfrentarnos; el sacrificio personal como fórmula para hacer posible esa reconciliación; la necesidad de conversión del deseo mimético para mirar hacia modelos positivos no rivalizantes; y, por último, la posibilidad de que esta reconciliación tome forma social en una comunidad de hombres que se “reconozcan” y que puedan llegar a amarse.

2. La “theopoiesis” agustiniana y el “mediador” girardiano.

El tema de la “theopoiesis” en San Agustín alcanza fórmulas tan espléndidas como la frase de San Atanasio (“Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”): *Deus enim Deum se vult facere, non natura sicut ille quem genuit, sed dono et adoptione* (Serm 166, 4: PL 38,909. oc., BAC, t.10)².

Esta deificación se realiza de dos modos, el divino, que se anticipa a amar al hombre y que crea en él un amor cuya función más esencial es asimilar al hombre a Dios: *Amando Deum efficimur dii* (Serm 121 I:PL, 38, 678); y, el evangélico, que hace al hombre otro Cristo: «Congratulémonos y demos gracias a Dios no sólo por haber sido hechos cristianos, sino Cristo... y esto dicho por el mismo Apóstol: “Vosotros sois el cuerpo de Cristo”» (In *Io, Evang.*, tr. 21, 8: PL 35, 1568; o.c., BAC, t.13.)³.

Esta filiación adoptiva otorga al hijo lo propio del padre: el amor. Y este amor es principio de libertad íntima: *Caritas libera est.* (Serm., 156, 14: PL 38, 857)

El amor no se realiza por la mera voluntad de amar, requiere un suplemento del Espíritu Santo, porque el otro no es fácil de amar. El otro es en numerosas ocasiones un obstáculo insalvable para el amor, causa de temor, porque su relación con nosotros es de competencia por los mismos objetos, espacios, personas: «Para que infundiese el amor, libertando a los hombres del temor. La ley no podía cumplirse con el temor; el amor trajo su cumplimiento. *Temían los hombres y no hacían lo que tenían mandado; amaron y lo cumplieron. Temían los hombres y arrebataron las cosas ajenas; amaron y dieron las suyas*» (Enarrat. In Ps., 90, serm. 2, 8: PL 37, 1167).

Por el temor al otro, los hombres quieren asegurarse el mismo aura de autonomía y felicidad que el otro ostenta, imitando los atributos que le dan prestigio, su ser. El temor a que lo que el otro posee sea una amenaza para mí, y un menoscabo para mi autoestima, desata la rivalidad envidiosa, que me amarga la existencia. El amor, advierte San Agustín, lleva aparejada la donación de las cosas y del propio ser, para que el otro sea sin menoscabo de lo que yo soy. ¿Cómo puede ser eso? ¿Cómo se puede redirigir el deseo imitativo, que me proponía el querer ser como el otro, el ansiar revestirme de su apariencia, y poder pasar a amar en lugar de rivalizar, descansando en la aceptación de lo que uno tiene y es, como fórmula de la felicidad? Nos sigue diciendo en el texto citado anteriormente:

Haciéndose semejante a Dios. Si, pues, cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más se acerca a Él, no hay otro alejamiento de Él que la desemejanza. El alma del hombre es tanto más desemejante de Aquél, incorporal, inmutable y eterno, cuanto está más ávida de las cosas temporales y mutables.

Y todavía un punto más que nos servirá de apoyo para sostener la deuda de Girard, porque no hay, según éste, deseo espontáneo, semejanza casual, u originalidad en la acción. Todo nuestro anhelo es “ser como el otro”, revestirnos de su ser, como si el “otro”, el mediador-modelo tuviera de manera natural, como un don, lo que a nosotros nos cuesta tanto. Este es el horizonte amenazador de la envidia. Por eso la propuesta agustiniana es dirigir la mirada a un modelo que no suscite la envidia sino que nos eleve con él:

Precisamente para salvar esto es necesario el “mediador”, porque las cosas mortales e inmundas, que están en la sima, no pueden acoplarse a la pureza inmortal cercana a los sumos, y ánimo enfermizo semejante a los ínfimos. Por esta enfermedad nos envidiaría, dejándonos sin sanar en lugar de ayudarnos a sanar. Ha de ser tal, que, acomodado a nosotros, ínfimos por la mortalidad de su cuerpo, por la justicia inmortal de su espíritu, por la que permaneció entre los sumos, no por la distancia de lugares, sino por la excelencia de su semejanza, nos conceda una ayuda verdaderamente divina para purificarnos y libramos [...] Este es según lo predica la Santa Escritura, el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Cuya divinidad, por la que siempre es igual al Padre, y cuya humanidad, por la que se hizo semejante a nosotros, no hallan aquí lugar apto para respuestas según se merecen y conforme a nuestra posibilidad (*De civitate dei*, Libro IX, cpt.17. p. 500).

Este es uno de los elementos paradigmáticos de la teoría girardiana: la llamada “mímesis del antagonista”. El conflicto humano deriva de la imitación de la forma en que los demás poseen, que nos hace creer que lo que les hace superiores, invulnerables, y por tanto dignos de ser imitados, es una especie de halo que podemos conseguir copiándoles o poseyendo lo que ellos ostentan. Pero, como en San Agustín, el deseo mimético, en Girard, presenta dos caras: negativa, viene siempre mediado por el modelo, que nos marca cómo y qué debemos desear, y nos aboca a la rivalidad, y, positiva, la que fundamenta la emulación, el modelo que nos ayuda a mejorar, a avanzar en el conocimiento y en progreso moral. La propuesta es pasar de la imitación del “otro” a la emulación del “Otro”.

Siempre hay un modelo detrás de nuestra conducta. Nuestro deseo pocas veces es espontáneo y directo. Casi siempre se hace necesario un Mediador (*De trinitate*, Lib.IV, Capt 7 (11), 8(12), 9 (12). BAC, Respect)⁴ que nos muestra lo que es digno de ser imitado, de ser deseado. La gran mayoría nos hacen crecer, nos estimulan y su imitación es liberadora, sin embargo, otra gran parte nos dirigen a la competitividad, a la rivalidad, a la violencia: “dos manos que se tiendan a la vez sobre los mismos objetos no puede dejar de suscitar el conflicto” (Girard, 1978: 234).

San Agustín ha experimentado eso en su propia carne. Malos amigos y buenos amigos. Malos modelos y buenos modelos. Hasta que ha encontrado a Uno que parece que libera, que no aboca a la rivalidad, sino que engrandece al que lo imita.

Sola est autem adversus omnes errores via munitissima ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua iter homo (De civ. Dei, XI, 2; PL 412, 318) . De esta manera San Agustín presenta a Cristo como el camino que guía hasta Dios. Se da una inversión paradójica de las relaciones entre modelo e imitador: no es el hombre el que en un esfuerzo moral desmesurado, pelagiano, ha de unirse a Dios, sino Dios quien ha de descender, acercarse y proponerse al hombre. El Hombre, Jesús -el Cristo- es el hallazgo definitivo de S. Agustín:

*Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est. Propinquare illi est similem fieri; recedere ab illo, dissimilem illi fieri.*⁶ (*Serm 276,4*; PL, 38, 952).

El destino sobrenatural del hombre consiste en configurarse espiritualmente según el tipo de santidad de Cristo, el cual es el fundamento de la justificación, de la verdad y de la santidad humana: *Si quid autem homo habet veritatis et iustitiae ab illo fonte est quem sitire debemus in hac eremo.*⁷ (*Tract. In IO, 5, I*; PL 35,1414; (2007) t. 13) .

Esta doctrina, que procede del corpus paulino, será una constante en el pensamiento agustiniano. ¿Cómo se expresa esta semejanza, identidad, o destino sobrenatural en la obra girardiana?

La teología de la encarnación no es una extrapolación fantasiosa; está rigurosamente en conformidad con la lógica del texto... Por primera vez, de verdad, la noción de una plenitud de lo humano que sería plenitud de lo divino se ilumina en un texto propiamente religioso... La lectura no sacrificial permite comprender que el Hijo es el único que está unido al Padre en la plenitud de la humanidad, sin llevarnos a una concepción cerrada de esta unión, sin hacer ininteligible la posibilidad de una divinización del hombre por medio del Hijo. Esta divinización no podría realizarse más que por su mediación, ya que él constituye el único mediador, el puente entre el reino de la violencia y el reino de Dios (Girard, 1982: 249).

Girard saca las conclusiones pertinentes de su lógica argumental: El mediador divino inaugura una transcendencia divina distinta de una falsa transcendencia, pero de efectos reales, violenta, acusadora, divisora, satánica. La primera ha sido siempre ensombrecida e incluso encubierta por la segunda, que le ha transmitido su propio carácter, ocultando la existencia de dos tipos de reciprocidad, mala y buena, de la violencia y del amor, un logos heraclitano y un logos joánico. El logos joánico es opacado, a veces, por los malos modelos, pero eso no le impide resurgir de las tinieblas de la “méconnaissance”⁸ para afirmar que existe un camino, para el hombre, liberador de la violencia, en términos girardianos, o del pecado, en términos agustinianos. Esa exención del Hijo del contagio demoníaco-mimético sería el paralelismo en Girard de la transcendencia del Logos, y es lo que lleva a los Evangelios a proclamar la divinidad de Jesús, y por ende a nuestro autor.

Por eso los Evangelios, el Nuevo Testamento en su conjunto y la teología de los primeros concilios afirman que Cristo es Dios, no porque haya sido crucificado, sino porque es Dios nacido de Dios desde toda la eternidad... El hecho de que en los evangelios esté encerrado un saber auténtico de la violencia y de sus obras no puede ser de origen simplemente humano... Reconocer a Cristo como Dios es reconocer en él al único ser capaz de trascender esa violencia que hasta entonces había trascendido absolutamente al hombre. Si la violencia es el sujeto de toda estructura mítica y cultural, Cristo es entonces el único sujeto que escapa de esa estructura para liberarnos de su influencia (Girard, 1982: 251-2).

3. Los malos mediadores: o la falsa transcendencia de la violencia

En *La Ciudad de Dios* se advierte que los demonios no pueden ser mediadores, ya que deben conducir a la felicidad y ellos son miserables (IX 10), y, además, las almas de los hombres se convertirán en demonios si les imitan, lo cual abre la puerta a la mayor disolución (IX 11). Examinando, por una parte, el concepto de demonio, y, por otra, el concepto de mediación, que supone una paridad entre los elementos que ha de unir (IX 12,13), que

son los dioses y los hombres, resulta que los demonios carecen de los elementos necesarios para ello, y *quomodo medii quando unum habent cum summis, triacum infimis?*⁹ (IX, 13.2). Por otra parte, los hombres no pueden ser tampoco mediadores, porque para serlo ha de ser el mortal feliz, o el inmortal miserable, y esto en los hombres no se da (IX, 14; 15.1.)

Para ser “medio o mediador”, es necesario que el mortal sea feliz, o que el inmortal sea miserable. Esto no se cumple ni en los demonios malos ni en los buenos, si es que existen –que no existen como intenta probar Agustín- y, por tanto, es necesario un hombre que fuese a la vez Dios, es decir, no solamente mortal y miserable, sino además, bienaventurado o feliz e inmortal. Y esto se cumple perfectamente en Cristo (IX 15, 1), el único, pues, que puede ser mediador (IX 15,2). Por tanto la propuesta va estar clara: convertirse a Cristo, el único y el “auténtico mediador”.

No obstante, aún quedaba una objeción: *Nullus deus miscetur homini* (IX, 16) (“Ningún dios se mezcla con el hombre”) y Agustín la resuelve afirmándose en su concepción antropológica: *Si ergo quanto similior, tanto fit quiesque deo propinquor; nulla est ab illo alia longuitas quam eius dissimilitudo*¹⁰ (IX 17), ya que solamente nos acercamos a Dios por la semejanza espiritual, no por la corporal (IX, 18). La vía de la purificación y salvación del alma no la abren los demonios, sino Cristo mediador: *Quis tam infelix est, ut ista via mundari se existimet, ubi homines contaminantes, daemones contaminati, dii contaminabiles praedicantur; et non potius eligat viam, ubi contaminantes magis daemones evitentur, et ab incontaminabili Deo ad ineundam societatem incontaminatorum Angelorum homines a contaminatione mudentur?* (IX 18)¹¹.

Cristo presenta la vía de la purificación del alma y purga al hombre de la soberbia del demonio, que eso significa su nombre, como ciencia que infla (IX 19) y su falta de caridad, que envidian en los ángeles buenos y en los hombres (IX 20-22).

Contra la soberbia de los demonios se alza la humildad de Cristo, por la cual llegan a ser felices los hombres y los ángeles (IX, 22), *illius indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruentes* (“gozando enteramente de la participación y contemplación de aquel”) y una vez que consiguen esto, son llamados por la Escritura con el auténtico nombre de dioses (IX 23, 1-2). Los Santos y los ángeles pueden recibir el nombre de dioses.

Para Girard, como para Agustín, un hombre no puede imitar a otro hombre, si este es malo, sin caer en las redes del pecado o de la mimesis contagiosa violenta. Así dice Girard en *Des choses* ...:

Para él (Jesús) la palabra que viene de Dios, la palabra que sugiere no imitar a nadie más que a Dios a ese Dios que se abstiene de todas las represalias y que hace brillar su sol o caer su lluvia indiferentemente sobre los “buenos” y sobre los “malos”, esa palabra para él sigue siendo absolutamente válida, sigue siendo válida hasta la muerte, y eso es evidentemente lo que hace de él la encarnación de esa Palabra... El destino de Jesús en el mundo no se distingue del destino de la Palabra divina. Por eso mismo Cristo y esa Palabra, no forman más que una sola y misma cosa (Girard, 1982: 238).

Así, seguir a Cristo, al ser uno con Dios, y verse de esta manera libre de caer en el contagio (contaminación) mimético, es seguir su camino; imitarle, es ir por la senda purificadora y liberadora de toda polución mimética antagonista que nos aboca a los unos contra los otros, nos hace a unos imitadores de los otros.

En un mundo carente de modelos trascendentes o absolutos, se convierte en modelo a cualquier hombre, con un valor personal indiferente.

San Agustín se percibe de que el hombre se forma imitando modelos entre sus coetá-

neos. Hoy Girard nos explica por qué es así. El deseo humano se rige por la mimesis y ésta es de carácter intrínsecamente triangular: se desea lo que el otro nos señala como deseable. En un segundo momento el objeto del deseo se pierde en la pura rivalidad y la mimesis se convierte en antagonismo. El deseo de apropiarse de los objetos (mimesis de apropiación), que parece ser la clave interpretativa de las relaciones humanas para las teorías materialistas, pasa a un segundo plano, porque lo que interesa al hombre realmente es mantener la tensión de la rivalidad.

Tal vez sea por esa ausencia de modelos trascendentales, después de la proclamada muerte de Dios, por lo que los hombres se imitan unos a otros, con el peligro de verse enfrascados en un litigio sin objeto, por la pura reciprocidad.

En el capítulo XVIII (*De Civitate dei*), denomina a los demonios también como “mediadores” pero...

... falsos y falaces mediadores que se manifiestan en sus obras míseros y malignos por la inmundicia de su espíritu, se afanan por abocarnos y apartarnos del perfeccionamiento de los ánimos con los lugares corporales que habitan y con la ligereza de sus cuerpos aéreos. No nos muestran el camino hacia Dios sino que nos impiden que caminemos por él.

Aún más, en el capítulo X, de *Las Confesiones*, San Agustín, introduce un concepto en competencia con el único Mediador, el “Mediador de la Muerte”, Luzbel:

Cristo mismo quiso ser tentado, para hacerse nuestro mediador en las tentaciones con su ayuda y con su ejemplo (*De Trinitate*, Lib. IV, Capt. XIII, 17, El Mediador, T. V.o.c.).

También aquí Satanás trata de embaucar a los suyos, y les impone, cual falaz mediador, sus ritos expiatorios, que en realidad carecen de virtud purificativa y sólo sirven para envolver al que los practica; y así con facilidad logra que sus secuaces, soberbios, se mofen y desprecien la muerte. (*De Trinitate*, Lib. IV, Capt. XIII, 18, El Mediador, T. V.o.c., BAC).

No se queda atrás Girard cuando denomina a Satán: “falsa transcendencia de la violencia”. Declara irrelevante, a nivel epistemológico, su personalización o no, porque lo importante es que es “príncipe de este mundo, padre de la mentira, principio de división”, encarna la perpetuación de todos los velos que encubren el fundamento violento en el que se basan todas las instituciones sociales y culturales, en suma, la cultura humana en bloque. James Willians aduce, citando a Girard, que el fin de la mimesis antagonista es la muerte, pero como el mecanismo que desata queda a cubierto por la “méconnaissance”, los hombres caen en la trampa de pensar que su violencia es última y terapéutica, cuando su final es el consabido (*Anthropoetics*, II, 1996). Por eso la cultura humana es “satánica”, es decir, se basa en la acusación y la culpabilización.

El dogma de la *reversibilidad*: la expiación del inocente en lugar del culpable constituye la esencia de la soteriología agustiniana y es la clave de la teoría girardiana expuesta profusamente en *El chivo expiatorio*. La consecuencia de nuestra reconciliación por Dios, por el Mediador, es vernos libres de la dura esclavitud de Luzbel. No hay tráfico con el enemigo, ni pacto secreto. El Mediador impone las condiciones de vencedor y el fuerte es desarmado, pero este desarme es consecuencia del sacrificio del modelo, de su renuncia amorosa a la rivalidad.

El único y verdadero Mediador nos reconcilia con Dios por medio de *este sacrificio pacífico*, permanece en unidad con aquél a quien ofrece, se hace una misma cosa con aquél por quien se ofrece, y el que ofrece es lo que ofrece. (*De Trinitate*, Lib. IV, Capt. XIV, 19, El Mediador, T. V.o.c.).

Y por lo que vemos amamos al que creemos que vivió así; y si primariamente no amáramos al *Modelo*, siempre permanentemente e inmutablemente a nuestra mirada, no amaríamos al que ha confirmado a este ideal su vida mientras vivió en carne mortal, según por fe lo creemos. Pero ignoro cómo nos encendemos más en el amor del Modelo apoyados en la fe, que nos enseña que así viviremos algunos; y la esperanza, con que nosotros, pues somos hombres, confiamos poder vivir de aquel modo, porque, supuesto que hubo mortales que así vivieron, no debemos nosotros desesperar, sino desearlo con más ardor y pedirlo con más fe. Así el amor del *ideal* nos hace amable la vida de aquellos que se cree vivieron según él, y la vida que han llevado excita en nosotros el amor al modelo; pues con cuanto más ardor amemos a Dios, con mayor certeza y serenidad lo veremos, porque es en Dios donde contemplamos el ideal inmutable de toda justicia, conforme al juzgamos deben vivir los mortales (*De Trinitate*, Lib. VIII, Capt. IX, 13, T. V.o.c.).

Jesús como “mediador” es una tesis de origen neotestamentario que encuentra su primera expresión en S. Pablo¹³: “Que Cristo sea vuestro “modelo”, “mediador”, “vuestro ejemplo a imitar”, “un solo mediador entre Dios y los hombres”. En todas ellas se podría traer a colación la función de Cristo intermediario entre Dios y los hombres sin ninguna ambigüedad: Cristo se ha encarnado para abrir una vía de salvación a la carne sometida a la corrupción. Esta función tiene una serie de connotaciones indiscutibles para los teólogos: Jesús es modelo paradigmático como “hombre para todos los hombres”. Al ser objeto propuesto como modelo, lo es también como sujeto-objeto de imitación. Al ser imagen del Padre y constituirse para el hombre en espejo que refleja la figura o modo de ser divino, Cristo se convierte en Mediador ideal de las pretensiones divinas de que el hombre acepte la filiación adoptiva. Su modo de ser es lo contrario del modo de ser de Satán, no desata la sospecha del amor de Dios, sino que lo presenta como el único bueno; no desencadena la violencia, porque no rivaliza por nada, sino que se despoja hasta de sí mismo para que el imitador sea.

Y en este mismo sentido comprobamos el seguimiento en Girard de las tesis agustinianas:

Los evangelios y el nuevo testamento no predicán una moral de la espontaneidad. No pretenden que el hombre tenga que renunciar a la imitación, recomiendan imitar al único modelo que no corre el riesgo de transformarse para nosotros en rival fascinante, si lo imitamos de verdad lo mismo que imitan los niños: Quien dice que permanece en él, debe vivir como vivió él (1ª Jn 2, 6) A los que continúan presos de la imitación violenta que caminan siempre hacia la cerrazón se oponen los fieles de la imitación no violenta que no pueden encontrar ningún obstáculo (Girard, 1982: 470).

Idéntica reflexión encontramos en Agustín:

Y ni aún en aquellos en los que buscamos agradar, hermanos, buscamos nuestra propia gloria, o al menos no debemos buscarla, sino más bien su salvación, de modo que, “siguiendo nuestro ejemplo”, si es que nos comportamos rectamente, no se desvían. Que sean “imitadores” nuestros, si nosotros lo somos de Cristo; y, si nosotros lo somos de Cristo, que “tomen al mismo Cristo por Modelo” (*Serm.* 47, “Sobre las ovejas”, 12-14: CCL 41, 582-584).

Se establece, no explícitamente, una especie de relación triangular, en la que Dios es el objeto final del deseo, Cristo el sujeto-modelo y el hombre el sujeto deseante. Estas relaciones no se dan de forma inocua e inmaculada, existe un forcejeo en el que muchas

veces, nos relata Agustín, la búsqueda impertérrita de la semejanza con el modelo causa heridas, debido a las interferencias que entre el modelo y el sujeto-deseante introduce un factor de distorsión, al cual ambos denominan *Satanás*¹⁴.

Así pues hay una buena y una mala mimesis. Cuando el modelo a imitar libera, no arrastra de modo inexorable el deseo del otro, esa imitación es emancipadora, genera comunión, amor-fusión, como dice el girardiano J-P Dupuy (*L'enfer des choses*). Cuando la mimesis propone la suplantación del modelo, la rivalidad, el antagonismo por la posesión incompatible de los objetos, aparece la acusación estereotipada (Satán: el Acusador), irracional, del otro, la violencia, la envidia y los trastornos psicológicos. Los deseos encontrados de los pares o de los demonios, llevan a la mutua destrucción. Se hace tangible que “el infierno son los otros”. Cuando se desencadena el conflicto mimético, suscitado por la imitación de un modelo demoníaco, es decir que arrastra, “acusa”, y “posee” la exasperación se polariza sobre una víctima única inocente a la que Girard denomina “chivo expiatorio”.

... La naturaleza mimética del demonio es explícita ya que, entre otras cosas, es el simio de Dios... Para transformar esta demonología en auténtico saber, hay que seguir el camino indicado por los Evangelios y comprobar la traducción que ellos mismos han comenzado. Descubrir entonces que la fuerza que divide en las rivalidades miméticas y la que congrega en el mimetismo unánime del chivo expiatorio es la misma... Satanás consigue acreditar la mentira de la víctima culpable (Girard, 1986: 254-5).

A partir de este descubrimiento común se inaugura una antropología teológica fundada sobre el concepto de sacrificio. Satán congrega, siguiendo su estereotipo acusador, a las fuerzas miméticas de la violencia contra Una singular víctima expiatoria. La encarnación del modelo divino, que culmina en la expiación por amor a la humanidad, asumiendo una culpa que no es suya, cargando con las falsas acusaciones, presenta una filosofía de la historia abierta a una nueva transcendencia no contaminada por la mala mimesis, que será objeto de una investigación posterior. De nuevo veremos confluír la moderna investigación textual-etnológica girardiana con la teología agustiniana. ■

Notas al pie

¹ Título de uno de sus libros más significativos: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, traducido al español como *Los misterios de nuestro mundo* (1978) Salamanca, Sígueme.

² “Dios en efecto quiere que tú te hagas Dios, no por naturaleza, como aquel al que engendró, sino por gracia (don) y por adopción”. Todas las citas del latín, francés e inglés son traducidas a pie de página o en el texto principal, para facilitar la lectura, por el autor del artículo.

³ “*Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum... Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput Ille, nos membra; totus homo Ille et nos... Plenitudo ergo Christi caput et membra*”. “Llenos de admiración y de alegría somos hechos Cristo mismo. En efecto, si Él es la cabeza y nosotros los miembros, todo el hombre es Él y nosotros... Por tanto, la plenitud de Cristo es la cabeza y los miembros”.

⁴ «Y a fin de que no desesperemos de nuestra resurrección corporal viendo tantos miembros abocados a la resurrección, nos precedió una sola Cabeza. Y en ella, justificados ahora por la fe, y reintegrados luego por la visión, y reconciliados con Dios por el *Mediador*, nos uniremos al Uno, gozaremos del Uno y en el Uno permaneceremos”. “Y así, el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, *Mediador* entre Dios y los hombres, Hijo del Hombre... dice entre otras cosas: “No ruego sólo por éstos, sino por cuantos han de creer en mí por su palabra, para que todos sean uno” (S.Jn 17, 20-22)».

«Aquellos de quienes el Hijo es mediador ante Dios no sólo lo sea en virtud de la identidad de naturaleza, sino también en identidad de voluntades. El mismo *Mediador* por quien hemos sido reconciliados con Dios, indica esto

al decir: "Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad" (Jn 17,23)». Y en *Las confesiones*:

«Señor, el verdadero mediador que por tu secreta misericordia revelaste a los humildes, y lo enviaste para que con su ejemplo aprendiesen la misma humildad, ese Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, apareció en una condición que lo situaba entre los pecadores mortales y el Juicio Inmortal: pues era mortal en cuanto hombre, y era Justo en cuanto Dios. Y así, puesto que la justicia origina la vida y la paz, por medio de esa justicia que le es propia en cuanto que es Dios destruyó la muerte de los impíos justificados, esa muerte que se dignó tener en común con ellos. Oh, cómo nos amaste»

Y continúa:

«Yo andaba buscando el camino de cobrar fuerza idónea para gozar de vos y no la hallaba, hasta que me hube abrazado al Mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos, que nos llama y dice: yo soy el camino, la Verdad y la vida". (Conf. VII, 18, BAC, S. Agustín, It.2.)

La abundancia de textos es inenarrable, así como sus matices, en un artículo de estas características.

⁵ "Sólo hay un camino segurísimo contra todos los errores: que sea uno mismo Dios y hombre; la meta suprema, Dios, y el camino que allí guía, el Hombre".

⁶ "Cristo es mi origen, mi raíz, mi cabeza. Unirse a Él es asemejarse; separarse de Él, hacerse desemejante".

⁷ "Si algo hay en el hombre de verdad y de justicia procede de aquella fuente de la que debemos beber en este desierto" o, "tiene su origen en aquella fuente que se *debe desear* con ansia en este desierto", destaco la cursiva para que se advierta que la traducción hace el texto más girardiano si cabe.

⁸ Sé pero no quiero reconocerlo que soy prisionero de un círculo vicioso: "creo" que el otro es culpable, que la violencia contra otro libera, pero "sé" que no es cierto. Es el inconsciente o preconsciente rechazo del conocimiento del mecanismo de chivo expiatorio y la propia complicidad en él. El defecto de su falta de reconocimiento puede desencadenar el colapso, o al menos la agitación de todas las posiciones de lo que podemos llamar "nuestro ego", personalidad, o temperamento o cualquier cosa parecida o el desencadenamiento de una violencia exponencial.

⁹ "¿Cómo puedes estar en medio si tienes una sola cualidad común con los seres supremos y tres con los infimos?"

¹⁰ "De suerte que si cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más cerca está, el mayor alejamiento será la desemejanza".

¹¹ "¿Quién hay tan desgraciado que considere que él puede quedar limpio por este camino, donde se dice que los hombres contaminan, los demonios son contaminados y lo dioses contaminables? ¿no elegirá más bien el camino en que se eviten mejor los demonios que contaminan y, para entrar en la compañía de los ángeles incontaminados, los hombres se purifiquen de la contaminación por el Dios incontaminable?"

¹² Cf. A este respecto Serm, 263,2: PL 39, 1635; In lo., 52, 6-7: PL 35, 1771-1772, donde se expone paradójicamente que el fuerte cede ante el débil voluntariamente, imponiéndose a sí mismo la derrota frente al otro.

¹³ Cfr. Ga.3,19; 1ª Tim 2,5; y fuera del texto paulino a este propósito resultan interesantes los pasajes de: Tb 3,16; Jn 14, 6; 16, 26; Hch 7, 38; Heb 8, 2-6; 9, 15.

¹⁴ Que Girard traducirá por su significado griego: "Acusador", porque este concepto será importante en el desarrollo de su antropología: "Satán tiene sentido si se le contempla como la paradoja mimética que es, por una parte desorden y violencia y, por otra, el mecanismo de chivo expiatorio y por tanto el retorno al orden. El Satán del orden es usado para expeler al Satán del desorden pero no puede hacerlo nunca más. Ha sido desencadenado. Por otra parte, lejos de desvelar lo insano, hemos ganado una comprensión de la realidad que no teníamos antes". Se ha desencadenado, como el endemoniado de GERASA, la amenaza de *la escalada mimética* sin fin. Cf. (WILLIAMS, James, 1997: 263).

Revisión de la teología apustiniana con una original teoría sobre el deseo. (Primera parte)

Ánzel Jorge Barahona Plaza

Bibliografía

ADANS, Rebeca. *Religion and Literature*. Chicago: University CH. Press, 1993.

San AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*. 41 Vols. Madrid: BAC, 2009

ALLISON, J. *The joy of being wrong*. New York: The Crossroad Herder Book, 1998.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber, 1967.

DOMENACH, J.M. *Las ideas contemporáneas*. Barcelona: Kairós, 1983.

DUMOUCHEL, P. *Violence et Vérité. Colloque de Cerisy*. París: Grasset, 1985

DUPUY, J-P. *L'enfer des choses*. París: Seuil, 1979.

GANS Eric. "Pour une esthétique triangulaire". *Esprit*. Noviembre, 1973, nº 429.

GIRARD, René. *Quand ces choses commenceront*; traducción española es del autor de este artículo, "Cuando estas cosas empiecen a suceder". Madrid: Encuentro, 1996. (Abrev: QCHC)

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Orig. Trad. 1978. "Los misterios de nuestro mundo". Salamanca: Sígueme, 1982 (Abrev.: CHC)

GIRARD, René, *René Girard com Teólogos da libertação, un diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Picarabia: Ed. Vozes y Unimep. Edc de Hugo Assmann, 1991.

GIRARD, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2000 (Abrev: Satán)

GIRARD, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986. (Abrev: CHEX)

GIRARD, René. *Deceit, Desire and the novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965; Antropología, literatura y mimesis. Trad. Barcelona: Gedisa, 1986.

GIRARD René. *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Ed. Caparrós. Col. Esprit 1996.

GIRARD René. *Achever Clausewitz*. París: Carnetsnord, 2007.

GRAHAM, T. "St. Augustine's Novelistic Conversion". *Contagion*. Loyola: Chicago University, 1998.

HACKER, F. *Agression, Violence dans le monde moderne*. París: Calmann-Lévy, 1972

HARPMAN, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University CH. Press, 1987.

JACQUES Robert. "Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin: une approche herméneutique". *Laval Théologique et Philosophique*, 44. 1988

WILLIAMS, James. *The Girard' Reader*. New York: James Williams Edcs., 1997.

TOURNIER, P. *Violencia y Poder*. Buenos Aires: Edcs. Aurora, 1979.

WOHLMAN, A. "René Girard et saint Augustin: Anthropologie et Théologie". *Recherches augustinienes XX*, 1986.