

HORRACH, Juan Antonio
Universidad de las Islas Baleares (UIB)

@ jahorrach@yahoo.es

La influencia de lo sacrificial en la política moderna

The influence of the sacrificial in modern politics

En este artículo se han rastreado los elementos sacrificiales que perviven en la política moderna, ya sea en su modo más explícito como bajo formas inmanentes y paradójicas, tomando la obra de René Girard como base referencial y epistemológica con la que interpretar este tipo de fenómenos. Primero se plantean cuestiones de base, como es el sentido y sobre todo la comprensión de la violencia durante los dos últimos siglos en Occidente, señalando que la violencia es un fenómeno puesto en cuestión en épocas muy recientes, fruto de una mayor sensibilidad social y comprensión moral.

PALABRAS CLAVE: sacrificial, identidad, exclusión, política, unanimidad.

In this paper we have traced the sacrificial elements that survive in modern politics, whether in its more explicit as low immanent and paradoxical ways, taking the work of René Girard referential and epistemological basis with which to interpret this phenomenon. First basic questions arise, such as the sense and especially the understanding of violence over the past two centuries in the West, noting that violence is a phenomenon called into question in very recent times, the result of greater social sensitivity and understanding moral.

KEY WORDS: sacrificial, selfhood, exclusion, politics, unanimity.

1. EL CUESTIONAMIENTO DE LA VIOLENCIA

Históricamente, la violencia aparece sólo como problema al que se presta atención en la cultura occidental ya en la modernidad, sobre todo a partir del Renacimiento, al producirse un cambio de mentalidad en las sociedades europeas. Paradójicamente, cuando el poder político de la Iglesia católica va perdiendo margen de poder, el saber evangélico se extiende con mayor intensidad por las sociedades occidentales. Es cierto que previamente ya diversos autores se ocuparon de este tema, pero sin llegar a problematizar críticamente la violencia como empieza a hacerse en esta época; resulta curioso que algo tan extendido y eterno como es el fenómeno violento haya tardado tanto tiempo en imponerse como tema,



sobre todo a partir de un enfoque moral. A juicio del pensador René Girard, al que tomamos como referencia principal en este artículo, todo este proceso de sensibilización se manifiesta en Occidente, más allá de un contexto exclusivamente judío (donde ya tenía un peso evidente, con los Evangelios y una lectura no-sacrificial), aunque tardara siglos en hacerse un hueco. En la cultura latina, la que tiene como referente al Imperio romano, se ha vivido en un cierto ocultamiento de esta problemática, y un interesante ejemplo lo podemos encontrar en el hecho de que el latín no distingue entre fuerza y violencia, pues ambos términos comparten la misma raíz del latín, *vis*. El motivo es que se parte de una posición poco crítica con respecto al fenómeno violento, siendo en esta perspectiva la única agresión censurable aquella que procede del exterior de la comunidad, precisamente porque es ajena a la misma y parte del Otro; por contra, la violencia centrífuga, aquella que surge del propio interior con sentido contrario, se legitima automáticamente, pues es en lo propio donde reside, o eso al menos es lo que se pretende, la idea de bien y la verdad misma.

Jean-Marie Domenach recuerda en su texto *La violencia* (Domenach et al., 1981, p. 33-45) que aquello que de alguna manera la filosofía griega descartó como tema reaparece representado por la tragedia, en sus diversas formas de cólera, *hybris* o venganza. También en la cultura latina se ha producido un ocultamiento semejante, como hemos visto a propósito del término *vis*. Es el francés George Sorel el primero que, ya en pleno siglo XIX, dedica a este tema un estudio importante, y hoy en día esta cuestión ya se ha convertido prácticamente en un género. Pero, ¿por qué se ha producido este viraje de la manera que vemos? ¿Cómo es que se ha tardado tanto en analizar el fenómeno desde una perspectiva moral crítica? Tal vez eso se deba, en gran medida, a las especiales formas de sociabilidad modernas, es decir, a que nuestro nivel de vida, basado en un confort insólito en otras épocas, nos ha desligado de los efectos de la violencia más cotidiana, permitiendo así un aislamiento conceptual como si lo analizado fuera algo ajeno a nuestra naturaleza. Paradójicamente, o no tanto como suele suceder cuando se observa el fenómeno de cerca, es en situaciones de mayor seguridad material y legal cuando la percepción que entraña la peligrosidad de una agresión se hace más sensible. En las actuales sociedades occidentales, sobre todo las europeas, el nivel de violencia es uno de los más bajos de la historia; hay conflictos bélicos en el mundo, pero estos suceden fuera del espacio democrático^[1]. Aunque en nuestras vidas los sucesos violentos son una anomalía, a esta seguridad conjugamos una percepción del peligro más intensa. Ciertamente que en algunos países, España entre ellos, subsiste el problema del terrorismo, pero incluso en estos casos su nivel de efectividad práctica es reducido, y las probabilidades de que alguien sea víctima de él no son muy elevadas. Apunta Domenach que el progreso del espíritu democrático ha tenido mucho que ver con todo esto. Hoy en día, aunque sea de forma hipócrita, somos más sensibles que nunca a las violencias que se cometen, incluso con las propias. Esa 'humanización' de la violencia es una característica de la visión contemporánea de la cuestión, pues es sólo ahora cuando pensamos que la mayor amenaza que existe contra el hombre es el propio ser humano, su antagónico modo de ser. En este sentido hay que recordar que el análisis de algo se produce sólo cuando podemos establecer una distancia con ese algo; el *theoros* aristotélico, el sujeto que observa o que articula tesis determinadas sobre algo, es precisamente tal sólo cuando puede entrar en el juego desde fuera, cuando su exterioridad con respecto a lo analizado le permite una perspectiva indispensable para poder entender la naturaleza verdadera del fenómeno.

Sin distancia no puede haber análisis (theoria), y la progresión de nuestra separación de la violencia más explícita demuestra que únicamente en la modernidad lo violento se ha convertido en problema moral, científico y filosófico.

En cuanto a la causa de este cambio, Girard considera que en la modernidad han eclosionado más que en cualquier otro momento los principios más radicales y rupturistas incluidos en los Evangelios, y son ellos los que han determinado una superior consideración del Otro, un mayor respeto por lo que nos resulta ajeno y externo. En la modernidad nos encontramos con una tendencia muy presente según la cual lo propio es puesto en cuestión, con lo que implica de análisis crítico que llevamos a cabo de nuestra capacidad agresiva y dominante. Aunque todavía se mantienen en pie, los sistemas totalizadores de sentido han perdido gran parte de su poder clausurador y la eficacia de la justificación de sus violencias. Si el círculo de lo propio no puede ya cerrarse con la misma complacencia y falta de nivel crítico, es inevitable que las relaciones entre el Yo y el Otro se conviertan en un problema central en nuestros días. Girard considera que la ventaja de la modernidad con respecto a épocas pretéritas reside en que ahora tenemos un conocimiento más consciente de los resortes de la violencia sacrificial: *"Los hombres, por primera vez, son verdaderamente dueños de su propio destino"* (Girard, 1982, p. 296). En nuestro mundo, la violencia ha evidenciado mejor que nunca su ambivalencia, la capacidad para destruir y para reconciliar, aunque con el matiz añadido de que no puede propiciar ya una reconciliación unánime. Primero, porque la violencia sacrificial ha perdido gran parte de sus posibilidades de creación de sentido perdurable; y segundo, porque las dimensiones inabarcables de la violencia tecnológica, tema que obsesiona a Girard en las últimas décadas (enfrentándolo desde una perspectiva apocalíptica y escatológica, como aceleración de la historia hacia un final de reconciliación ineludible), hacen imposible que ésta pueda ponerse al servicio, si se acaba desplegando, de una resolución universal (Girard, 1982, p. 293): *"No tenemos ya recursos ni malentendidos sagrados que aparten de nosotros esta violencia. Hemos llegado a un grado de conciencia y de responsabilidad nunca alcanzado por los hombres que nos han precedido"* (Girard, 1982, p. 296), de manera que la 'reconciliación universal de los hombres', sin exclusiones, debería poder efectuarse al margen de todo acto violento, y esto incluye que deben dejarse fuera los discursos identitarios), *"sin que haya ninguna 'exterioridad'"* (Girard, 1982, p. 483).



2. LA CONSTRUCCIÓN PARADÓJICA DE LA MORALIDAD OCCIDENTAL

Según Girard, la construcción progresiva de una idea de moralidad y de justicia que podemos ver en la Biblia, es decir, la consideración inocente de las víctimas, sería la que está en la base del mundo occidental², y, aunque en ocasiones eso no se haya plasmado a nivel práctico, esta moralidad no ha abandonado su posición preeminente en los últimos tiempos. Hoy en día nos puede parecer que la defensa de las víctimas es algo normal y lógico, pero históricamente esta tendencia ha encontrado numerosas dificultades para consolidarse. En la Declaración Universal de Derechos Humanos, junto a la existencia de las Naciones Unidas, o al carácter concreto de determinados postulados morales de las Constituciones de la mayoría



de países democráticos del mundo, observa Girard una preocupación por las víctimas, una sensibilidad desarrollada por la justicia, de inequívoca impronta evangélica.

Sin embargo, este avance se ha producido mediante ciertas interpretaciones discutibles, cuando no de auténticas adulteraciones: primero, en el espacio de lo religioso, por parte del cristianismo histórico, como analizó Girard en *El misterio de nuestro mundo*, y posteriormente, en una época más reciente, a un nivel político. En este último caso percibe Girard una muestra de cierta “esquizofrenia cultural” (Girard, 1986, p. 44) típica de nuestra época, tan confusa y ambivalente, pero en ambos se ha manifestado una idéntica forma de proceder estructural: la paradoja tortuosa que convierte el saber no-sacrificial en “un arma, un medio no sólo de perpetuar los viejos conflictos, sino de elevarlos al nivel superior de sutileza exigido por la existencia misma de ese saber y su difusión en la sociedad” (Girard, 2002, p.204). En ambos casos, tanto desde una postura pro-occidental, como desde otra anti-occidental, una perspectiva no-sacrificial se ha interpretado como ‘anti-sacrificial’, con todas las connotaciones de plasmación propia de aquello que se censura en el otro que la teoría mimética de Girard evidencia. El matiz entre una cosa y la otra, señalado por Hinkelammert (Girard et al., 1991, p. 29-31), aunque no sea él mismo el exponente más lúcido de su superación^[3], es absolutamente esencial, pues disuelve la supuesta legitimidad de aquella posición que pretende seguir manteniendo en funcionamiento el mecanismo sacrificial con el servicio a favor de un discurso aparentemente no-sacrificial; confrontar el sacrificio desde una exterioridad que no entiende su mecanismo “hace que el sacrificio negado vuelva, retorne siempre de nuevo, como sacrificialismo aceptado” (Girard et al., 1991, p. 31), en una especie de reedición de la falsa inocencia de los fariseos evangélicos, que mantienen el esquema verdugos-víctimas tras la máscara de la defensa de una causa noble. La salida del “circuito sacrificial” (Girard et al., 1991, p. 29) se presenta así como una tarea dificultosísima.

La crisis de legitimidad del cristianismo histórico, es decir, el desvelamiento de su lectura sacrificial de los Evangelios, aunque esa crítica se plantee como si la sacrificial fuera la única lectura posible de los Evangelios, paradójicamente ha venido seguida de un asentamiento social y político de los elementos internos de su lectura no-sacrificial. Por tanto, puede afirmarse que la crisis del cristianismo convive con el triunfo extrarreligioso de su verdad interna, aunque sea bajo la forma de una cierta deformación expiatoria e identitaria^[4].

Podríamos decir que a partir de la obra de Rousseau se desplaza el principio de culpa del individuo, base de la moral judeocristiana, hacia una idea de colectividad abstracta que podría personificarse bajo cualquier sujeto. La idealidad de la creencia rousseauiana necesariamente es frustrada por los hechos, de manera que este desengaño “aboca siempre a la caza del chivo expiatorio” (Girard, 1996, p. 54), la señalización del responsable de que el ideal se haya desviado en su curso por la frustrante y compleja realidad empírica. De nuevo aparece la lógica mimética que no reconoce ningún problema en su planteamiento de base, sino que desvía la responsabilidad del fracaso a un elemento externo (o interno-perturbador). Así, la violencia ya no se define como algo connatural a la naturaleza humana, sino que se interpreta como un producto de las relaciones sociales^[5]; para este discurso la violencia más destructiva puede justificarse de alguna manera porque detrás de ella siempre podrá encontrarse una razón que la legitime. Desaparece de este modo cualquier elemento de contención moral y todo se abandona a las necesidades de la ideología; las culpas ya no afectan a los sujetos violentos sino que son atribuibles, mediante elecciones sacrificiales, a

otros entes ajenos al propio acto agresivo. De nuevo, la paradoja: la tesis rousseauiana que defiende la bondad natural del hombre ha acabado legitimando, en mayor o menor medida, determinadas persecuciones (políticas, militares, sociales), porque no se ha entendido la adaptación que realiza el espíritu antagónico de los principios que están en contra de la persecución^[6].

Girard tiende a interpretar muchos aspectos del mundo moderno a partir de una asimilación superficial de un discurso no-sacrificial, acompañado de una entrega inconsciente a los mecanismos de la identidad antagónica. De esta manera, considera que en la modernidad se da una versión actualizada de la presunción de los fariseos, en el sentido de que un intento de desvinculación de la complicidad con la violencia sacrificial puede acabar sustentando esa complicidad; *"a partir de entonces el sacrificio se perpetúa en los gestos mismos que intentaban abolirlo"* (Girard, 1982, p. 438). En no pocas ocasiones, víctimas de la presunción de haber superado todo espíritu de exclusión, se lleva a cabo la persecución contra los excluyentes *"en un espíritu de odio y de violencia que constituye en sí mismo una última equivocación"* (Girard, 1982, p. 438), que Girard centra en la persecución contra lo judeocristiano. Gran parte de las desmitificaciones, o inversiones del mito, que se han producido en la modernidad se han sostenido paradójicamente sobre la misma estructura antagónica:

"No cesa de invertir los 'valores' del vecino para tener un arma contra él, pero todo el mundo es cómplice, en el fondo, para perpetuar las estructuras del mito, el desequilibrio significativo que cada cual necesita para alimentar su pasión antagonista" (Girard, 1983, p. 209).

Se trata de la formalización maniquea del 'juego de buenos y malos' (Girard, 1983, p. 210) que trata de cambiar lo accesorio, aquello más superficial del discurso, pero manteniendo la base expiatoria; en la modernidad proliferan los candidatos a diagnosticador-sanador que se esfuerzan *"en diagnosticar el mal a fin de curarlo"* (Girard, 1983, p. 212), entendiendo el mal siempre como aquello que pertenece a la esfera de lo otro. Se pretendería así abolir una diferencia, pero desde una posición 'diferenciadora', con lo que la diferencia se acaba invirtiendo, alterando parte del contenido *"para perpetuarse en el seno de esta inversión"* (Girard, 1983, p.209)^[7]. Por ejemplo, al ateísmo moderno, una de sus principales 'bestias negras', lo acusa Girard de ser *"incapaz de revelar los mecanismos victimales; su escepticismo vació frente a todo lo religioso constituye una nueva manera de mantener esos mecanismos en una sombra propicia para su mantenimiento perpetuo"* (Girard, 1983, p. 215)^[8].

3. EL REINADO DE LA VÍCTIMA

La clave de estas paradojas reside en la centralidad y relevancia que en nuestro mundo ha adquirido la figura de la víctima, el imperativo moral que su defensa ha alcanzado en Occidente. En nuestro mundo es ya moneda corriente la preeminencia que en cualquier cuestión obtiene esta figura del perseguido, del chivo expiatorio, señal de que, aunque a veces sea superficialmente, ha calado una sensibilidad que entiende que las injusticias expiatorias





están muy extendidas. Hasta el punto de que gran parte de las discusiones de todo tipo se plantean en términos de ‘quien es más víctima’ para obtener la razón^[9], de modo que *“la preocupación por las víctimas se ha convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de las pujas competidoras”* (Girard, 2002, p. 213)^[10]. El problema ha surgido en toda su dimensión cuando esta preocupación se ha puesto en manos de la voluntad de dominio nietzscheana, esto es, cuando un determinado discurso pretende dominar y someter recurriendo al victimismo, introduciendo en su engranaje el tema de la defensa de las víctimas. Se ha eludido en muchas ocasiones la necesidad de fortalecer el saber sobre la opresión y las formas de dominio sacrificiales, con el fin de evitar que las víctimas se sigan produciendo, en beneficio de un discurso vinculado al deseo de poder que ‘vampiriza’ el saber victimario en beneficio propio (ajeno a las víctimas), en el sentido de pretender justificar las violencias ejercidas desde un ámbito. No deberíamos olvidar la fuerza terrible y poderosísima que supone el espíritu antagonico, articulador de la configuración de identidades^[11]. De esta forma, la defensa de la víctima, ya sean *“víctimas del Holocausto, víctimas del capitalismo, víctimas de las injusticias sociales, de las guerras y persecuciones, del desastre ecológico, de las discriminaciones raciales, sexuales, religiosas...”*, como señala Antonello (Girard, 2006b, p. 19), dado que *“el papel de la víctima es ahora el más deseable”* (Girard, 1989, p. 131), se pone en la base de un discurso de defensa de persecuciones interpretadas como venganzas legítimas; el hecho de arrojar al sujeto del discurso el papel de víctima se convierte en el fundamento inatacable e inobjetable de la persecución, el garante de la legitimidad del propio hostigamiento del otro, al que no se percibe como víctima sino como un verdugo al que es necesario eliminar^[12]. Estamos hablando de la venganza justificada como sublime y necesario acto de justicia, en un retorcimiento del saber victimario realmente devastador, un victimismo preso del antagonismo, una ‘victimología victimizadora’, pues sigue produciendo nuevas víctimas al desarticular su esencia interna, su espíritu rupturista y realmente emancipador. Se entra así en una dinámica que rechaza lo universal para defender únicamente la propia verdad, particular y excluyente.

La clave de todo ello estriba en que el saber de la víctima conduce a un terreno de desarraigo (lo excluido representado por la figura de la víctima) donde las certezas de los discursos omnicomprensivos se desvanecen, de manera que a estos no les queda otra opción, para fijar de nuevo sus identidades fuertes, que clausurar un saber que por naturaleza es apertura, transformar en servidumbre lo que en realidad implica su relativización. En ocasiones se ha asumido el lenguaje evangélico de las víctimas como una forma muy efectiva para legitimar la acción de los verdugos, pues se culpabiliza en nombre de la justicia, a partir de una idea de no-culpabilidad, y se persigue en nombre de la tolerancia. El saber de la víctima se ha llegado a convertir en muchas ocasiones *“en el instrumento paradójico de una persecución más sutil”* (Girard, 1989, p. 131), de manera que el mecanismo sacrificial sigue buscando víctimas y en nuestro mundo no pocas veces lo hace apelando a los Derechos del Hombre^[13]. En nuestro mundo *“los actos más perseguidores se hacen en nombre de la lucha contra la persecución”* (Girard, 1996, p. 51)^[14]. La clave de esta retorcida paradoja consiste en que *“las nuevas formas de ‘victimización’ se desarrollan constantemente a partir de los instrumentos destinados a suprimirlas”* (Girard, 1996, p. 88), pues su objetivo es, en realidad, erradicar esos instrumentos, borrar su esfera universal de vigencia y aplicación para que en cada ámbito funcione un sistema sacrificial autónomo.

4. LA CONTROVERSIA DEL ETNOCENTRISMO

De nuevo nos encontramos con que la cuestión de la identidad interfiere en un problema que debería dirimirse al margen de las trampas identitarias, sean de un signo o de otro. Si en el tema de la víctima veíamos que lo identitario se apoderaba de la sustancia del debate, prolongando el recurso al mecanismo de exclusión bajo el lema de un respeto a la otredad que veíamos que no era tal, en el debate sobre el etnocentrismo reaparece con fuerza para prolongar los equívocos bajo la apariencia de su solución. Vemos así cómo el simple hecho de intercambiar la jerarquía de los extremos de una estructura de oposición no permite eliminar esta estructura dual.

Uno de los primeros pasos de la moderna crítica del etnocentrismo occidental la identifica Girard en los Ensayos de Montaigne, concretamente en su texto *De los caníbales* (capítulo XXXI, primer volumen), donde presenta irónicamente las reacciones que suscitó la presencia en Francia de unos integrantes de la tribu tupinamba. Montaigne iniciaría así una corriente primitivista que ha convertido al mito del 'buen salvaje', ejemplificado precisamente en los caníbales tupinamba, en una tradición intelectual de Occidente^[15]. Girard trata de reenfocar determinadas cuestiones, asentadas en presupuestos incuestionados, y en este caso, aunque no se trate de excusar a Occidente porque es evidente que sigue existiendo en nuestras sociedades el etnocentrismo^[16], tampoco se puede negar que, *"de todas las sociedades, la nuestra es la que menos lo es"* (Girard, 2002, p. 219), la que ha desarrollado un discurso anti-etnocentrista más poderoso y presente en numerosas esferas. De hecho, el etnocentrismo, el culto afirmativo de la identidad colectiva, ha sido la norma histórica en la práctica totalidad de sociedades: *"todos los pueblos han vivido muy confortablemente en el etnocentrismo más extremo"* (Girard, 1996, p. 90), y únicamente la civilización occidental se cuestiona ampliamente a sí misma^[17]. Como señala Girard, no se trata de que Occidente haya inventado la compasión o el altruismo, que se ejercían en todas las sociedades aunque reducidas a ámbitos localizados (familiares, de clan, etc.), pero sí se puede decir que Occidente las ha universalizado, permitiendo que su ámbito de aplicación no se limite a lo local o lo propio, sino que trascienda hacia esferas amplias, más allá de la interioridad de cada comunidad^[18].

El contexto de la especificidad de la sociedad occidental no acaba de comprenderse del todo; la tesis de Girard, a este respecto, resulta esencial para esta tarea pendiente. Sólo así se entenderá por qué se pasa de la autocrítica a la autocondena, de la defensa de la justicia social a la crítica radical porque esta justicia no ha llegado lo suficientemente lejos, etc. La progresión histórica de nuestro mundo se convierte en un olvido del pasado y de las circunstancias actuales, una carencia de perspectiva para entender de dónde venimos. El hombre occidental tiende a creer que *"todo lo que hoy se nos exige se ha exigido antes de todas las sociedades"* (Girard, 2002, p. 211), pero la realidad es que nunca hasta ahora una sociedad se ha reprochado tantas cosas como la occidental, jamás se había sido tan anti-etnocentrista. A juicio de Girard, el poder autocrítico desarrollado por Occidente ha sido puesto al servicio, en numerosas ocasiones, no tanto de la creatividad reflexiva sino de una destructividad que tiene que ver con un relativismo acrítrico que pone al mismo nivel cosas distintas e incluso opuestas, en una especie de reverencia por lo identitario que lleva a ensalzar





cualquier diferencia de este tipo^[19]. De manera que *“el mismo sacrificio es el lugar de la lucha entre los dobles, acusando cada uno a los demás de abandonarse a ella”* (Girard, 1982, p. 478), en pos de una *“zona de inocencia”* (Girard, 1982, p. 478) que permita escapatorias para el mantenimiento de los discursos míticos en forma de utopías omnicomprendidas y redentoras. Como hemos dicho anteriormente, el saber antisacrificial se ha puesto en parte al servicio de causas que tienen grandes dosis de sacrificialidad, y este fenómeno *“constituye la maniobra última y paradójica, aunque lógica, de un cierto etnocentrismo”* (Girard, 1983, p. 239), de aquel etnocentrismo que sigue imponiendo su esquema sacrificial aunque adaptándose al estilo (aparentemente no-sacrificial) de la modernidad, pero manteniendo *“la misma condescendencia”* (Girard, 1989, p. 89), idéntica doblez de criterio. La matriz del pensamiento mítico, tal y como hemos visto que ha sucedido en la historia del cristianismo, se ha mantenido en la base de los discursos y sistemas de pensamiento; la pulsión antagónica, que por principio rehuye lo universal, sigue presente, y todo saber resulta susceptible de ponerse al servicio de cada causa concreta en su lucha contra los otros. Según Girard, el antagonismo siempre trata de establecer diferencias esencialistas con el fin de absolutizar su posición propia (Girard, 1982, p. 479). Tal vez la única manera de mantener el equilibrio entre el etnocentrismo y el anti-etnocentrismo tenga que ver con la resignación *“a la singularidad ‘relativa’ de nuestra sociedad”* (Girard, 1983, p. 246), y Girard apunta al saber de lo mimético-sacrificial como ‘única’ posibilidad que no se entrega a estos dos extremos, pues *“reconoce que todos nosotros estamos hechos de la violencia que nace del mimetismo”* (Girard, 2006b, p.170), y en ningún caso prejuzga a los contendientes sobre su implicación o ausencia de conducta violenta-esencialista.

5. MULTICULTURALISMO Y PLURALISMO

Relacionado con las confusiones y paradojas del etnocentrismo, encontramos la cuestión multiculturalista y sus problemáticas relaciones con la pluralidad. Probablemente haya sido el politólogo Giovanni Sartori quien mejor ha incidido en aspectos fundamentales de nuestras sociedades democráticas en un sentido cercano a las tesis girardianas (aunque no de forma directa, pues Sartori no cita a Girard en los textos que hemos consultado). Sostiene Sartori en *La sociedad multiétnica* que hasta el siglo XVII *“se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina. Por tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad”* (Sartori, 2001, p. 20-21). A partir del señalado siglo sería cuando, por primera vez en la historia y gracias a la instalación efectiva de una perspectiva moral e intelectual distinta a la anteriormente dominante, la unanimidad se hizo sospechosa por se al vincularse a los terrores cometidos en defensa del orden y la homogeneidad comunitaria. La promoción de unanimidades pertenece al mundo que funcionaba (o sigue funcionando) a partir de sistemas monolíticos en los que la discrepancia y el pluralismo eran excluidos de forma automática. Este vuelco revolucionario habría permitido la dificultosa construcción de la civilización liberal-demócrata, fundada sobre la discrepancia, la libertad de expresión, el pluralismo y la tolerancia, y de la que somos sus descendientes.

El rasgo principal que caracteriza a este problema es que la tolerancia con valores y principios que promueve el multiculturalismo, y que resulta análogo a la problemática etnocentrista, se mantiene en una equidistancia peligrosa, en el sentido de que, dado que no somete a ningún tipo de juicio crítico a esos valores y principios, es capaz de aceptar algunos especialmente agresivos. Se respetan (o se exige respeto a) valores ajenos a los propios en un sentido general, aceptando una supremacía absoluta en cada espacio correspondiente, de manera que las relaciones comunes, las intersecciones o "*líneas de división cruzadas*" (cross-cutting cleavages, Sartori, 2001, p. 39), quedan relegadas del espacio público. Por contra, el pluralismo se mueve en una perspectiva muy diferente, pues no se limita a aceptar el statu quo dominante de una determinada comunidad, sino que promueve una sociedad precisamente plural, en la que los individuos puedan ejercer en propiedad sus derechos al margen de coacciones grupales. Basada en el ideal de ciudadanía, una regla básica de convivencia modula las diferencias existentes en nuestras sociedades fragmentadas. Como señala Sartori, "*el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política*" (Sartori, 2001, p. 36), y eso significa por extensión que el dogmatismo es sancionado. El pluralismo en sí resulta elástico, pero tiene que ser también exigente si pretende mantener en pie una sociedad pluralista; es ahí donde reside el límite, el problema de ceder ante lo que niega el pluralismo, que nunca puede llegar a franquear. Por tanto, el pluralismo no se limita a reconocer unas diferencias (comunitarias) y otorgarles un espacio de dominio, sino que afirma una '*Weltanschauung pluralista*', y lo hace en un espacio común que implique a todos por igual. Porque si bien el hecho de la democracia lleva aparejada inevitablemente la existencia de conflictos internos^[20], no hay que olvidar que la convivencia es una prioridad, y ello implica que no toda forma de conducta o de discurso es tolerable en una sociedad abierta si quiere mantenerse como tal. La "*dialéctica del disentir*" (Sartori, 2011, p. 36) propia de las democracias se mueve entre el consenso y el debate, si bien por norma esta tensión no puede resolverse en favor de uno de sus polos. Pierden su legitimidad tanto el autoritarismo de la interpretación única (metafísica) como la pasividad de la comunidad que aceptaba esta verdad, y podríamos decir que se abre un espacio de lucha de poder que quiebra el monolitismo antiguo, aunque esta lucha no puede alcanzar un punto de exclusión total, gracias a la efectividad de mecanismos de control legales o judiciales. El conflicto se encuentra al servicio de la convivencia, no puede decantarse por un enfrentamiento de bloques en lucha por una hegemonía total de la sociedad. Puede parecer paradójica esta situación, pero más paradójica (y peligrosa) es la defensa que lleva a cabo el multiculturalismo de la diferencia comunitaria, al tiempo que se promociona la unanimidad a nivel interno^[21].

Con todo esto no tratamos de decir que la cultura dominante en una sociedad deba fagocitar a las minoritarias, pero sí que estas últimas tienen necesariamente que participar en el mismo juego, asumir unas reglas de partida (derechos) sin exigir reconocimientos específicos (privilegios), eso sin olvidar un necesario pero muchas veces desatendido respeto al principio de reciprocidad. No se trata de que desaparezcan los límites y se disuelvan las identidades, pues el pluralismo relativiza en todo caso la pulsión de cierre y exclusión del otro que caracteriza a toda exigencia de identidad, pero sí que éstas deben coexistir en un espacio común de convivencia. El proyecto del multiculturalismo, esquivo al principio de ciudadanía, ostenta la particularidad de promocionar identidades comunitarias que obligan al individuo y



generan servidumbre, haciéndole perder margen de libertad. La diferencia en este caso se limita a la que define cada grupo cultural para sí mismo, pero desaparece a nivel individual (y universal), pues no parte de la asunción de las diferencias inevitables en toda sociedad, sino que promueve la misma creación y fortalecimiento de separaciones étnicas y religiosas en el sentido de una especie de tribalización de la cultura, en una lógica de conflicto que no tiene que ver con el enriquecimiento sino con la desintegración y el antagonismo destructivo. Sartori sugiere en su obra que los teóricos del modelo multicultural, que suelen tener en común un origen político entroncado con la izquierda comunista, han sustituido su derrotada 'lucha de clases' por este otro tipo de lucha cultural contra el *establishment* capitalista. Su finalidad no persigue sostener una sociedad abierta y plural, sino desequilibrarla y parcelarla en múltiples guetos, con autonomía propia a la hora de imponer reglas y principios.

6. LO POLÍTICO SACRIFICIAL

Característico de la modernidad occidental desde 1789 es el trasvase de lo religioso hacia lo político, las *"formas de trascendencia secularizada"* (Girard, 2011, p. 20), el mecanismo sacrificial (analizado por Girard principalmente en las religiones primitivas) al servicio de la afirmación de identidades políticas clausuradas y excluyentes, de discursos que pretenden acaparar la verdad absoluta de la polis. Lo político entendido como tragedia desde la fecha de la Revolución Francesa, que se presenta como *"el arquetipo de toda revolución"* (Domenach, 1969, p. 65), el ensueño *"de un poder absoluto dirigido hacia la liberación total"* (Domenach, 1969, p. 66)^[22], es una idea señalada ya por el propio Napoleón, y en el que se adoptan a nivel discursivo las bases de la defensa de las víctimas y los oprimidos, pero como una nueva arma al servicio del antagonismo mimético, de manera que la bondad de los ideales legitimaría la persecución de culpabilidades genéricas. Pero la naturaleza del hombre es de tal calibre que "la corrección de una injusticia va siempre acompañada del riesgo de caída en el exceso inverso" (Girard, 1996, p. 53), y toda ideología moderna, sucesora de las mitologías en lo que éstas tenían, como señalaba Lévi-Strauss, de solución a todos los dilemas, se plantea a sí misma como la única vía para solucionar las injusticias. Lo político deviene, en ocasiones, entregada creencia de vocación redentora, beligerante religión civil que paradójicamente es capaz de reprimir las posibilidades cada vez mayores de la política para reinstaurar un poder absoluto cuya violencia es sacralizada como acción en beneficio de la justicia. Se reprimiría así la complejidad en aumento bajo una opresión que se infiltra en todos los espacios de la sociedad. Dado que en la modernidad "el mimetismo colectivo ya no llega a ser unánime" (Girard, 2006b, p. 202), las nuevas formas políticas sacrificiales tratan de recuperar los mecanismos que permitían propiciarla.

Como señala Geoffrey Bennington, *"en el pensamiento político moderno el deseo del nomos es unirse a la physis"* (Bennington, 1994, p. 244-245). Si el nomos, la ley que instaura y funda la comunidad política, precisa para formarse de la separación de la physis, la dinámica de la política moderna, desde la Revolución Francesa, nos conduce al regreso hacia el origen preterido: la fusión de ley y naturaleza, la idealización de la segunda unida al hundimiento de la primera, la contingencia de las leyes políticas transformadas en necesidad natural. De esta forma, la política moderna buscaría el fin de sí misma, el punto y final del mismo *'hacer*



política, del reflexionar de acuerdo a la cosa pública, etc.; realmente se pretendería el que ya no haya política, que todo vuelva a un supuesto momento natural y originario en el que desaparezcan todos los conflictos, y no precisamente por llegar las partes a un consenso, sino por la eliminación, explícita o implícita, del rival y su discurso. La finalidad consiste en encerrarse alrededor de la propia certeza, barrer al adversario y que al final ya no haya nada más que Nosotros, de manera que *"las grandes doctrinas políticas proyectan el fin de la política como un estado casi natural reencontrado"* (Bennington, 1994, p. 245).

6.1. El caso del nazismo

Las formas políticas de lo sacrificial encuentran en el nazismo un caso paradigmático, pues bajo su influencia se llevaron al extremo los principios 'ideales' de la guerra de Clausewitz, esto es, la imaginación apocalíptica por encima del cálculo de probabilidades, la guerra absoluta, la polarización que busca una victoria total y definitiva. La rehabilitación de los cultos sacrificiales que lleva a cabo el nazismo no pudo ser más explícita y directa, y se corresponde con la intensificación recíproca de violencia y verdad que señala Girard, es decir, un incremento de la violencia sacrificial que se produciría como reacción contra la expansión del saber no-sacrificial. Al contrario que en otros casos, no pretendió Adolf Hitler velar sus fines políticos bajo una retórica de supuestas buenas intenciones, sino que mostró sus ambiciones con enorme simplicidad (Domenach, 1969, p. 123), llamando a las 'fuerzas vitales' del hombre para su manifestación renovada, planteando un proyecto explícitamente excluyente cuyo fin era la expansión del dominio de la fuerza. Hitler no se sitúa en la línea de progresión de la moral (judeocristiana) occidental, sino que de modo explícito se enfrenta a los principios del judeocristianismo, hasta el punto de escoger como principal y obsesivo chivo expiatorio al pueblo judío, aquel que, según él, representaba un ética autocrítica. *"Hitler aporta una mística, un nuevo culto. En plena época de 'civilización' técnica, el nazismo es un resurgimiento de lo sagrado primitivo"* (Domenach, 1969, p. 131) que trata de revertir la progresión moral de la humanidad. Se rechaza la moral universal de la civilización moderna, aunque se alíe con su poder técnico para rehabilitar lo sacrificial, y es que Hitler combinó voluntad de destrucción y eficacia técnica de manera mortífera, promoviendo en el pueblo alemán dinámicas tribales, a base de mitologías, sortilegios y emblemas (Domenach, 1969, p. 133). La voluntad espiritual-ideológica del nazismo sería, según Girard, erradicar de Europa *"la preocupación por las víctimas"* (Girard, 2002, p. 222), aniquilar completamente esta moral y reivindicar la supremacía de la fuerza.

6.2. El caso del comunismo

Girard no se olvida del *"otro totalitarismo"* (Girard, 2002, p. 233) del siglo XX, el comunismo, más hábil que el nazismo en el sentido de que no se opone a la preocupación por las víctimas, sino que la asume hasta el punto de radicalizarla con vehemente celo





sacrificial. En el comunismo encontramos idéntica estructura mitológica que en las religiones salvíficas, y también un mismo “*sentido escatológico*” (Eliade, 1985, p. 150). El terror jacobino desplegado por Robespierre, caracterizado por una idea de virtud basada en la depuración, que lleva el deseo de pureza hasta el paroxismo del crimen liberador de la culpa, convierte lo político en el sustituto idóneo de la mitología religiosa sacrificial; de hecho, la política aumenta su prestigio cuando el poder de lo religioso va cediendo ante la crítica histórica a la que este último es sometido. La ideología ocupa el espacio de la mitología (necesidad de dar sentido a la totalidad, verdad como certeza, etc.), pero lo hace con todavía mayor virulencia, fruto de las más desarrolladas capacidades técnicas, y también del vacío angustioso que origina el desarraigo moderno. Se ponen en marcha las guerras ideológicas cuya finalidad principal consiste en introducir un nuevo sentido en el devenir de la historia, una esperanza catártica y redentora. Pero esto sucede de tal manera que la línea de separación entre Nosotros y Ellos, entre el revolucionario y el reaccionario, se marca con una estimable ferocidad, de manera que ‘fundar la fraternidad’ conduce al ‘cerceamiento de la especie’ (Domenach, 1969, p. 73). El objetivo fue definido por el propio Saint-Just: “*Nuestro objetivo es crear un orden de cosas tal que se establezca una inclinación universal hacia el bien*” (Domenach, 1969, p. 74), y cualquier violencia se acaba justificando siempre que se relacione con este objetivo. Pretendiendo combatir cualquier autoridad y derribar toda jerarquía, el proceso se entrega en manos de lo que no quiere ser planteado, esto es, la esencia antagónica del hombre, y así se acaba refundando la autoridad y la jerarquía en clave sacrificial. Nunca ha quedado más evidenciado que el entusiasmo vital, el sentido omnicompreensivo, el destino colectivo, se encuentran peligrosamente vinculados al anhelo de identidades fuertes, con lo que implica de pulsión aniquiladora del otro, de necesidad de exclusión para que se pueda promover una verdad propia inmaculada y redentora; un ansia de pureza que para tratar de afirmarse ha provocado holocaustos mayores, en espanto y cantidad, que los del pasado primitivo. El comunismo, en sus diferentes versiones soviética, china, coreana, cubana, camboyana, etc., es el mejor ejemplo de cómo un discurso emancipador se ha puesto históricamente al servicio de una pulsión sacrificial terrible. De nuevo vemos cómo se requiere primero de una fundamentación ‘buenista’, justificadora, para tratar de rehabilitar la maquinaria sacrificial, el ceremonial de terrores, pasiones y exterminios del otro, que siempre ha estado en la base del hombre.

Reaparece aquí uno de los principales rasgos de los pueblos ‘ágrafos’^[23]: la pulsión totalizadora, la necesidad de dar sentido al todo. La doctrina comunista, en este caso, pretendía poseer todas las respuestas a cualquier problema que se pudiera plantear, aunque el modo de justificación de esta declaración se desviaba del terreno de lo dialéctico al de la fuerza pura (aunque, paradójicamente, sus verdades se autoconsideraban ‘científicas’), legitimada por la superioridad del Líder, una figura que conducía todavía más lejos las supuestas perfecciones de los monarcas primitivos. Stalin sabía de todo, o al menos manifestaba su dominio en cualquier ámbito de la realidad soviética, ya sea en la cultura o la ciencia, etc. (Domenach, 1969, p. 111), de la misma manera que Kim Il Sung escribía sobre todos los temas, nada se le escapaba; se trata de líderes infalibles, de perfección inatacable, y “*se les trata como a la verdad viva, al rey sagrado*” (Girard, 1989, p. 140), pues en sí mismos encarnan la unidad blindada de lo verdadero que de esta forma, como algo unitario y homogéneo, debe prolongarse en el seno de la comunidad. Resumen las

características que enaltece el deseo mimético: perfección, autonomía, grado superior de ser, *"la trascendencia institucional"* (Girard, 1989, p. 141), etc. Podríamos decir que el carisma de estos autócratas no era otra cosa que el aura sacrificial que ha sedimentado, o trata de hacerlo, su obra y doctrina política, aquella que excluye todo elemento que contradiga su rígido discurso.

De esta manera, la idea de Revolución, entendida como se ha hecho políticamente, se ha envuelto de una épica en extremo beligerante, no superando las limitaciones que trataba de combatir, sino que realmente supone una recuperación de los antiguos cultos sacrificiales, aunque aplicando sus mismos principios con una mayor virulencia. La violencia se explica porque, al margen de la adopción de unos principios y valores de libertad e igualdad, se mantiene el antagonismo con el otro, una tensión con los que permanecen fuera del círculo del ser propio (identidad), de manera que la pulsión de clausura y exclusión sigue funcionando a buen ritmo. La recreación del 'mito de la pureza original' (Domenach, 1969, p. 62) se encuentra en la base de esta política sacrificial.

6.3. El caso de los nacionalismos

Entre los reductos más evidentes del espíritu expiatorio en la modernidad, otro caso de recreación de cierta pureza de los inicios, encontramos a los nacionalismos, principalmente los de signo más etnicista, cuyo modelo político privilegia la comunidad sobre el individuo, anteponiendo los vínculos de adhesión grupal a la libertad individual, y elevando el bien común por encima del pluralismo. En este caso, lo identitario tiene un peso superior a lo reflexivo: *"La deliberación cede a la autoafirmación de la mayoría hegemónica"* (Rubio Carracedo, 2007, p. 78). En su versión maximalista, vendría a ser una especie de religión civil, en el sentido de que el término religión procede del latín religare, que significa reunir, y aquí nos encontramos con un tipo de unión de base excluyente y con tendencia a la unanimidad, en cuya raíz antagónica. Girard percibe una evidente similitud con el discurso de la mitología antigua (Girard, 1983, p. 291), en el sentido de que llevan a cabo respuestas a 'amenazas' contra la unanimidad.

Las formas de nacionalismo plantean habitualmente, bajo las reticencias al liberalismo individualista, una crítica severa y total de la modernidad, a la que ven como la responsable de la mayor parte de los problemas sociales vigentes. La idea de fondo tiene que ver con un intento de recuperación de valores y vínculos que, se dice, ya no serían reinantes, en un contexto global de progresiva relativización de las específicas diferencias culturales. En consecuencia, el nacionalismo se estructura a través del esquema inclusión/exclusión, pretendiendo apuntalar un nosotros fuerte en el sentido antagónico, que marque (o absolutice) diferencias con aquellos que quedan fuera del cerco de lo propio. De esta forma, lo democrático se vincula exclusivamente a la idea de Nación, a la comunidad moral y su identidad, de modo que el sistema político (constitucional) debería limitarse, en general, a reconocer y dar marcos de expresión a la identidad colectiva hegemónica. Pero en la modernidad las formas de lealtad o vinculación se renuevan, de manera que ya no se definen verticalmente, pues no se heredan por vía familiar o a través de la clase social;



para escapar al desarraigo moderno que relativiza las identidades nacionales, se pretende retrotraerse en sentido histórico, otorgando una renovada fuerza a los vínculos comunitarios. En suma, se trataría en este caso de rehabilitar formas tribales de convivencia, modelos heterónomos.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bennington, Geoffrey (1994): *Derrida*. Cátedra, Madrid.
- Domenach, Jean-Marie (1969): *El retorno de lo trágico*. Península, Barcelona.
- Domenach, J.M. et al. (1981): *La violencia y sus causas*. UNESCO, París.
- Eliade, Mircea (1985): *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.
- Girard, René (1982): *El misterio de nuestro mundo*. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. Sígueme, Salamanca.
- Girard, R. (1983): *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- Girard, R. (1986): *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona.
- Girard, R. (1989): *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona.
- Girard, R. et al. (1991): *Sobre ídolos y sacrificios*. René Girard con teólogos de la liberación. DEI, San José (Costa Rica).
- Girard, R. (1996): *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* Encuentro, Madrid.
- Girard, R. (2002): *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona.
- Girard, R. (2006): *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós, Madrid.
- Girard, R. (2006b): *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. Trotta, Madrid.
- Girard, R. (2010): *Clausewitz en los extremos*. Política, guerra y apocalipsis. Katz, Madrid.
- Girard, R. (2011): *¿Verdad o fe débil*. Diálogo sobre cristianismo y relativismo, Paidós, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude (2002): *Mito y significado*. Alianza, Madrid.
- Rubio Carracedo, José (2007): *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Trotta, Madrid.
- Sartori, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica*. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Taurus, Madrid.

7. NOTAS

[1] Observemos que todavía no se ha dado el caso en que un país plenamente democrático (en el sentido moderno de democracia parlamentaria con asentada libertad de expresión) ataque militarmente a otro.

[2] Para Girard, la cultura judeocristiana se distingue radicalmente de cualquier otra, y “contiene dentro de sí los gérmenes de la sociedad planetaria” (Girard, 1982, p. 284). Aunque uno de los proyectos fundantes de la modernidad occidental (finales del siglo XIX, redimensionado tras la Segunda Guerra Mundial) es la unidad del mundo, inicialmente consolidado a partir de las



exposiciones internacionales (Girard, 2006, p.16). Sin embargo, en las dos últimas décadas, y tras la caída del Muro de Berlín, esa tendencia hacia la unidad mundial viene siendo percibida de manera más negativa que positiva: "El eclipse de las diferencias puede que no traiga la reconciliación universal que se tenía por segura" (Girard, 2006, p. 16).

[3] Nos referimos a que su discurso posee todavía una enorme carga de visceralidad expiatoria, como puede comprobar uno mismo leyendo sus intervenciones en *Sobre ídolos y sacrificios*.

[4] Girard considera categóricamente que "El cristianismo es, hoy en día, el chivo expiatorio... de su propia revelación!" (Girard, 2006b, p. 185).

[5] A juicio de Girard, el marxismo sobredimensiona la 'causa económica', y no entiende que exista un fundamento más profundo, arraigado en el ser del hombre, que determine lo económico (Girard, 1996, p. 128).

[6] "El antiamericanismo cree 'diferir' de todos los prejuicios anteriores porque asume todas las diferencias contra el virus indiferenciador de procedencia exclusivamente americana" (Girard, 1986, p. 33).

[7] "La diferencia sagrada que cada cual quiere apropiarse arrancándola al otro" (Girard, 1983, p. 211).

[8] También acusa a la ciencia moderna de propiciar un cierto triunfo de lo sacrificial, causado paradójicamente por su capacidad desmistificadora: "No queda ni la más pequeña parcela de esa naturaleza limpiada por la ciencia de todas las antiguas proyecciones sobrenaturales que no se halle atacada por la verdad de la violencia" (Girard, 1983, p. 290).

[9] Girard plantea el caso del aborto: a favor o en contra, todos definen su posición a partir del principio victimario, esto es, 'quién es más víctima', ¿el feto o la madre? (Girard, 2002, p. 228).

[10] "Pesar víctimas está de moda" (Girard, 2002, p. 215).

[11] Fundamentado en la misma "inocencia epistemológica de los fariseos" que señalara James Alison (Girard et al., 1991, p. 26).

[12] "¿Qué perseguidores no se consideran vengadores inmaculados de víctimas inocentes?" (Girard, 1989, p. 174).

[13] "La compasión obligatoria reinante en nuestra sociedad permite nuevas formas de crueldad" (Girard, 2002, p. 204).

[14] "Las ideologías que tienen el mayor poder de fascinar al espíritu moderno son también responsables de las mayores matanzas de la historia humana" (Girard, 1984, p. 229).

[15] Para Girard, "la revuelta contra el etnocentrismo es una invención de Occidente, inencontrable fuera de aquí" (Girard, 2006, p. 11).

[16] Incluso en su variante sinuosa del 'etnocentrismo anti-etnocentrista', más narcisista si cabe que el viejo etnocentrismo del siglo XIX y primera parte del XX, porque no exige a los no-occidentales el mismo rigor moral que a los occidentales.

[17] Según Girard, "desde el Renacimiento, la cultura occidental se define siempre sistemáticamente contra ella misma (...). Muy impresionado por su papel de chivo expiatorio, Occidente se denuncia a sí mismo como la peor de las sociedades" (Girard, 1996, p. 90).

[18] Existe la tentación, eso sí, de que se utilice este reconocimiento en clave etnocentrista, de modo identitario, pero tampoco puede negarse. Pero, "a diferencia del resto de las culturas, que han sido siempre etnocéntricas directamente y sin complejos, nosotros los occidentales somos, siempre y a la vez, nosotros mismos y nuestro propio enemigo" (Girard, 2006, p. 12).

[19] La celebración de las diferencias que "hace estragos (...), y no porque las diferencias reales



aumenten sino porque desaparecen” (Girard, 2002, p. 30).

[20] Aspecto asociado a la libertad ejercida por los ciudadanos. En ciertas dictaduras, en cambio, la sociedad está sometida públicamente a menos tensiones antagónicas, lo que desde fuera le puede conferir una apariencia más relajada, porque no se visualizan (de la misma forma que en una democracia parlamentaria con libertad de expresión) las tensiones ni los enfrentamientos políticos o civiles.

[21] En consonancia con Sartori, Girard echa en falta en el multiculturalismo una característica presente tanto en el Renacimiento como en la Ilustración: “un saber comunicable universalmente” (Girard, 2006, p. 41), un espacio de conocimiento objetivo cuya legitimidad y validez no dependa del contexto diferenciado de cada cultura.

[22] Mediante la supuesta sustitución de “un mecanismo pervertido por otro natural” (Domenach, 1969, p. 67).

[23] Término utilizado por Lévi-Strauss.

