



GIRARD Y NIETZSCHE: EL ASESINATO COLECTIVO DE DIOS

GIRARD AND NIETZSCHE: THE COLLECTIVE MURDER OF GOD

ÁNGEL BARAHONA PLAZA
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Girard llega a decir que Nietzsche es un gran teólogo. Piensa que el descubrimiento de la muerte de Dios, producto de un asesinato colectivo de la masa humana, es algo más que una genial intuición. Desvela el mecanismo fundador de la cultura humana, y, a la vez, el papel que juega el cristianismo, que consume esa primera intuición en la Pasión de Cristo. La diferencia es que Nietzsche identifica la muerte de Dionisos con la muerte de Cristo, mientras que Girard dirá que existe una gran diferencia respecto al significado. La primera perpetúa el eterno retorno de lo mismo que aportaban las religiones arcaicas, mientras que la de Cristo inaugura una novedad inédita en la historia: desdiviniza a las víctimas.

Palabras clave: asesinato colectivo, mal, Girard, Dios, mimesis, Nietzsche.

ABSTRACT

Girard says that Nietzsche is a great theologian. He thinks that the discovery of the death of God, product of a collective murder of the human mass, is something more than a

brilliant intuition. It reveals the founding mechanism of human culture and, at the same time, the role played by Christianity, that consummates that first intuition in the Passion of Christ. But if on the one hand Nietzsche identifies the death of Dionysus with the death of Christ, on the other Girard will say that there is a great difference in their respective meaning. The first perpetuates the eternal return of the same, typical of archaic religions, while the death of Christ inaugurates an unprecedented novelty in history: it de-divinizes the victims.

Keywords: collective murder, evil, Girard, God, mimesis, Nietzsche.

INTRODUCCIÓN¹

Este trabajo se enmarca en un itinerario de investigación colectiva que llevamos desarrollando desde hace una década en torno a la figura de Girard. Hemos traducido y publicado parte de su obra en lengua española, así como libros temáticos dedicados al debate con sus ideas. En esta ocasión se trata de poner en relación un tema central en la obra de Nietzsche, el asesinato colectivo de Dios, que coincide con uno de los descubrimientos más emblemáticos de Girard: la mimesis como origen del mal y el sacrificio del chivo expiatorio como solución arcaica al desorden social derivado de la rivalidad mimética.

I. SEGÚN GIRARD LA CULTURA HUMANA CONSISTE EN LA SACRALIZACIÓN DE SUS VÍCTIMAS

El sacrificio de las víctimas está en el origen del orden cultural: las normas, los tabúes, los ritos, las prohibiciones, hasta las fiestas folclóricas parecen ordenadas en torno a una muerte ritual que tiene visos de universalidad. La voluntad caprichosa de los dioses parece ser lo que mueve a una comunidad a ofrecer sacrificios expiatorios agradables a estos, que controlen su arbitraria violencia manifestada en los fenómenos naturales que los hombres no pueden someter a su control. Girard nos desvela la secreta voluntad de la comunidad que se escuda tras los dioses para justificar sus sádicos métodos catárticos. En el análisis del “*pharmakoi*” griego (víctima sacrificada, veneno y remedio, que tras su sacrificio

¹ Para más detalle cf. mi libro: Ángel Barahona, *René Girard, de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro 2014).

cruento era reivindicada como portadora de un nuevo orden) en *La violencia y lo sagrado* (2ª ed. 2006) nos desvela uno de los escollos de la fenomenología de las religiones que no hemos podido entender ni desde la dicotomía sagrado/profano de Eliade, ni desde la farmacología derridiana, ni desde los binomios heracliteanos de Lévi-Strauss, ni desde la ambivalencia de lo sagrado de Rudolf Otto, ni desde el dualismo nietzscheano Apolo-Dionisos. El Dios neotestamentario frente a los dioses páganos e, incluso, frente la imagen que a veces el hagiógrafo hebreo de la comunidad israelita da de su Dios YHWH, no es un Dios sádico². Ese sadismo es el fruto de la proyección de la propia violencia de la comunidad que hace suyo el dicho de que “*vox populi, vox dei*”, donde se deja claro que lo que se pone en boca de Dios es la voz de la comunidad³.

Esta “comunidad calma su rabia contra esa víctima arbitraria con la convicción absoluta de que allí estaba la causa única de sus males” (la culpa del desorden)⁴, y que esta era un regalo de los dioses, que su deseo de sangre quedaba saciado mediante esa acción expiatoria. En la crisis mimética, “un gesto acusatorio es todo lo que se requiere para unir (y por lo tanto para reconciliar) las partes en conflicto alrededor de un enemigo común”⁵. El sacrificio de aquella víctima a la que culpamos del desorden nos trae la anhelada paz. Convertimos en dioses a aquellas víctimas que produjeron tal beneficio para la vida comunitaria. Les hacemos retornar, en el ciclo natural, cada primavera, cada solsticio, para garantizar ritualmente los efectos purificadores de la violencia intestina que nos amenaza, las divinizamos. Con el paso del tiempo, el mito, que trata de narrar el “evento maravilloso”, hace que se consolide y fije su divinidad.

Girard, a diferencia del estructuralismo, muestra cómo los mitos camuflan o semi velan a duras penas el linchamiento o asesinato fundador, el sacrificio que da paso al orden totémico que se refleja en cientos de mitos a lo largo del planeta. “La narración mítica es la sacralización de la víctima del linchamiento, es la perspectiva transfigurada de los sobrevivientes y sus herederos, que otorgándole características divinas a la víctima como resultado del efecto reconciliador – el hombre que se vuelve ‘dios’ después de ser asesinado –, plasma dicha perspectiva en

2 Cf. François Varone, *El Dios sádico* (Santander: Sal Terrae 1988).

3 Cf. Josué, capítulo 7. En este pasaje se observa con precisión cómo la *vox populi* de la comunidad israelita a través de Josué trata de suplantar la *vox Dei*. El echar a suertes y la unanimidad de la comunidad que avala el sacrificio expiatorio, que también encontramos en el *Libro de Jonás*, es aquí un mecanismo explícito.

4 René Girard, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1982), 38.

5 Chris Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature* (New York: Bloomsbury Publishing, 2015) 4.

el plano textual y la reproduce en el ámbito ritual”⁶. La religión como sistema de creencias compartidas queda consolidada en torno al sacrificio.

1. EL MECANISMO VICTIMAL ES UNIVERSAL

El mecanismo por el cual reproducimos una y otra vez la *escena original*⁷ es observable en los ritos como una especie de fósil cultural: el asesinato colectivo de una víctima que es divinizada con el paso del tiempo. Si Dionisos trajo el caos, su *diasparagmos* (*descuartizamiento*), su sacrificio trajo la comunión comunitaria. El mal metafísico es equivalente a lo que en el ámbito social llamamos desorden. Luego, si en la irrupción de ese dios, en la festividad primaveral dedicada a él, en el seno de la comunidad supuso el mal/desorden, su muerte provocada por el sacrificio/descuartizamiento devolverá a la comunidad al orden/bien, el final de la violencia interna.

“En su velada oscuridad, no podemos acceder a él de modo directo como a un objeto de observación o experimentación, es el uso de la violencia para poner fin a la violencia. En las culturas primitivas, “el sacrificio (...) es la palabra final de la violencia”⁸.

Los mitos narran como pueden esa escena histórica originaria, los ritos lo celebran, el folklore trata de repetir lo que no entiende, el paso de los siglos ha ensombrecido su significado o su sentido. La isomorfía entre historia (crimen fundacional), mito, rito y folclore, es un hecho incontrovertible.

Pero hay una historia verdadera que hace transparentes los velos del mito. Toda la obra girardiana es la investigación para operar ese desvelamiento llevado a cabo por el cristianismo de una vez para siempre. “El cristianismo es un asesinato fundacional al revés, que ilumina lo que debería quedar oculto para poder producir las religiones rituales, sacrificiales. Es lo que Pablo compara con un alimento para adultos, en contraposición al alimento para niños de pecho que constituyen todavía las religiones arcaicas. El propio Nietzsche tiene a veces intuiciones de este tipo a propósito del ‘carácter infantil’ de los griegos”⁹. El diálogo que trata de establecer Girard con Nietzsche se centra en esta perspectiva compartida. Girard no trata de demostrar la mentira del mito, más bien todo lo contrario: sacar

6 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 119.

7 Eric Gans, *Ciencia y Fe: La Antropología de la Revelación*, segunda edición (Aurora Colo: Noesis Prensa, 2015).

8 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 8.

9 René Girard y G. Vattino, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (Barcelona: Paidós, 2011), 14.

a la luz la verdad que esconde. Sacar a la luz una discontinuidad y una continuidad fundamentales entre la Pasión y lo religioso arcaico. La divinidad de Cristo, que precede a la Crucifixión, introduce una ruptura radical en relación con la religión arcaica que divinizaba a las víctimas a posteriori; la resurrección de Cristo, por el contrario, se halla en completa continuidad con todas las formas de lo religioso que la han precedido. La salida de lo religioso cultural se realiza a este precio. Para Girard no se puede hacer una buena antropología más que a partir de una buena teoría de Dios. Para esta tarea Nietzsche es imprescindible.

Para Girard la legítima operación atribuible a Nietzsche consiste en dar un paso más en el proceso secularizante que lleva a cabo la Revelación de limpiar toda asociación del cristianismo con las religiones paganas. “La armonía de relaciones entre los hombres no exigiría ya esos sacrificios sangrientos, esas fábulas absurdas de la divinidad violenta y todas esas formaciones culturales mitológicas de las que los hombres hasta entonces no habían logrado prescindir”¹⁰.

2. DESACRALIZACIÓN DE LOS DIOS PAGANOS EN GIRARD

La intuición nietzscheana del asesinato de Dios reaparece en Girard bajo una nueva luz con tintes científicos. Por debajo de las sacralizaciones que hacen de las víctimas dioses y que se encuentran en los mitos y en los ritos, siempre hay una preparación sacrificial donde surge la acusación de que es objeto la víctima, y que la convierten en la responsable de los desastres y catástrofes que afligen a la comunidad, es decir, en la responsable de la crisis. Los ritos así lo denuncian cuando prolijamente escenifican los malos tratos a la víctima antes de inmolarla.

"Tanto en los mitos como en los rituales, la víctima -el héroe- es matada en cuanto responsable de unos crímenes que forman una sola cosa con la desintegración de la comunidad. Lo mismo que la acción central de los rituales es la muerte, muchas veces colectiva, de la víctima, la escena central de los mitos es el asesinato, muchas veces colectivo, del héroe divinizado"¹¹.

Se recurre de forma no racionalizada a un "transfer" por el que las envidias, rivalidades miméticas, enfrentamientos y acusaciones mutuas, recíprocas, simétricas se polarizan, focalizándose sobre uno solo de los miembros de la comunidad. Se da por supuesto que bajo las configuraciones de los mitos subyace una comunidad en crisis, y esa crisis es mimética. Se ha llegado a la confusión, a la catástrofe, a la indiferenciación colectiva de forma espontánea. Esa *mala mezcla*, lévi-

10 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 182.

11 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 46.

straussiana, prefigurada en algunos mitos bajo la forma de monstruos, de dobles, de gemelos indiferenciados, situaciones de desorganización, de trastocamiento social, de catástrofe, preceden inmediatamente al desencadenamiento de la mimesis conflictiva que culmina, según la lectura girardiana, en un asesinato colectivo, o en una estructura parecida: todos contra uno, que acaban en el asesinato; uno tiene que morir, los dobles (los gemelos mitológicos que se dan en casi todas las culturas) tienen que desaparecer para que "vuelva a aparecer la diferencia y sea fundada la ciudad"¹². El orden anhelado sale de la diferencia, de la jerarquía, es la constitución de la ciudad. A un lector atento no se le escapa el que la teología de principios de siglo, siguiendo la estela de Frazer y Nietzsche, caiga en la tentación de considerar la pasión de Cristo como un mito pagano entre otros, como el de Dionisos.

La tesis girardiana de que las víctimas son divinizadas después de su sacrificio y que este no sería más que el resultado absolutamente arbitrario de una violencia colectiva, de una catarsis social, queda plasmada en el martirio de Dionisos del mismo modo que en la pasión de Jesús para Nietzsche. Girard denomina *chivo expiatorio*, a lo que Platón y Derrida llamaban *pharmakon*. Se trata de un fenómeno universal que la etnología descubre en los mitos, la fenomenología en las religiones, la literatura en casi todos sus dramas, y, por supuesto, la filosofía en sus subproductos ideológicos.

Por encima de los discursos filosóficos oscuros y difusos, basados en expulsiones y críticas sucesivas, detrás del logos ético y metafísico, del discurso religioso institucional, o del sub-logos trágico literario, se yergue una vez más la revelación original, que los hombres no se atreven a confesarse (*méconnaissance*¹³). La polarización de las tensiones, casi sin advertirlo, en una gran cantidad de ritos sacrificiales aboca a la focalización de todas las rencillas sobre una sola víctima propiciatoria¹⁴. La muerte de uno suscita una especie de sabiduría latente, que está en el aire, de carácter espontáneo: todos contra uno es la solución más fácil, y, ese uno tiene que ser, casi inadvertidamente, algún sujeto incapaz de venganza y de re-suscitar la crisis indiferenciada de todos contra todos; en casi todas las culturas ese uno, convertido en víctima, es el ser más débil de la comunidad – según el estereotipo – o el que destaca por las cualidades extremas (la excesiva belleza de la mujer, la fealdad, el éxito, el fracaso, el vicio, la virtud, el tullido, el extranjero, el indefenso, etc.).

12 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 50.

13 Término acuñado por Girard que podría traducirse mediante una perífrasis diciendo que la comunidad "sabe" que la víctima objeto de su ensañamiento es inocente, pero no puede "reconocerlo" so pena de tener que dirigir su mirada culpabilizante sobre ella misma.

14 Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres* (Paris: Seuil, 1982-1990), 237.

"Esta hipótesis, en efecto, resuelve el enigma fundamental de cualquier mitología: el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece o se establece por obra de aquel que fue el primero en turbarlo"¹⁵.

Esta doble transferencia de la víctima que trae el mal – desorden – y aporta alternativamente tras su sacrificio colectivo, el bien – orden o paz – es inmortalizada por la eficacia de su causalidad. El mito, para no renunciar a los favores de la víctima en bien de la sociedad, si es preciso, la resucita, "inventa todo aquello que nosotros llamamos trascendente y sobrenatural"¹⁶ manteniendo su ambivalencia. Generatriz del mal por su indistinción primordial estereotipada, restaurador del bien por su propia eliminación. Se hace necesario erradicar la indiferenciación porque esta es siempre sinónimo de peligro, de desorden, de amenazas latentes. Como veremos, tras este formato explicativo de la religión arcaica fundado sobre los descubrimientos de Girard en su incursión en la etnología podemos ratificar la gran intuición nietzscheana del parecido del martirio de Dionisos con la pasión de Cristo, y el fundamento de la crítica que Nietzsche consolida para siempre sobre el cristianismo. La resurrección de Cristo como un fenómeno mítico más.

II. EL PAPEL DE NIETZSCHE¹⁷

Nietzsche es quien primero intuye cómo el drama del cristianismo refleja la inocencia de la víctima: Cristo es inocente. En su etapa tardía, aunque es consciente de la pasión victimaria del cristianismo, rechaza esta revelación en favor de la violencia: la vuelta o el retorno a Heráclito, a la tragedia, a la mitología le obsesiona. La dialéctica heracliteana que subyace a toda la obra nietzscheana es un reconocimiento a la mimesis como motor del devenir de la historia sin mencionarla, rozándola sin descubrir su enorme poder epistemológico. Dionisos es la voluntad de poder, la expresión libérrima de la moral de los señores. La voluntad de los débiles, por el contrario, es el cristianismo o la llamada "moral de los esclavos", es un acto mimético de resentimiento contra la voluntad de los fuertes. Presenta al cristianismo como la negación de la vida natural, que es dolor y sufrimiento, ciclo repetitivo. Por el contrario, la nueva religión dionisiaca es presentada como total antítesis de esta. Es la inversión total de todos los valores. Llamar bien a lo que el cristianismo denominaba el mal. Llamar mal a lo que este consideraba el

15 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 60.

16 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 63.

17 Este capítulo es el comentario de un artículo de Girard publicado bajo el título "Dionisus versus the Crucified", *Modern Language Notes* 99 (1984): 816-835, traducido por Ángel Barahona en *Religión y cultura* XLV (1999):13-34. Mantengo en la cita la paginación del original.

bien. Nietzsche pretende en su *Genealogía de la moral*, y en su *Así habló Zaratustra* la disolución de toda Teodicea, de toda pretensión metafísica, de toda fundación de la moral a partir de un principio transcendental¹⁸. Su error, para Girard, consistiría en la inclusión del cristianismo en su crítica radical de la religión, porque solo ve la parte en que este coincide con lo religioso psico-social humano originario. Hasta este momento la teoría girardiana coincidiría con la crítica nietzscheana: los dioses son *humanos, demasiado humanos*, y el mal no sería más que el correlato del poder ascético sacerdotal impuesto que trata de domesticar paternalistamente a la comunidad-rebaño de los hombres que no se atreven a vivir la vida con autenticidad desde su condición animal, puramente biológica.

1. LA RELIGIÓN CONTRA LA VIOLENCIA NATURAL

No obstante, a pesar de sus invectivas, Nietzsche, para Girard, colabora en revelar al cristianismo como la “religión” que va contra la violencia de todas las demás religiones. Para Girard, la herencia de Nietzsche permite ver al cristianismo como la “religión” que trasciende los presupuestos “cientificistas” modernos de la equivalencia o la igualdad entre todas las religiones. Nietzsche, lúcido en su locura se da cuenta de la singularidad del cristianismo, de la *dicotomía irresoluble entre Dionisos y el Crucificado*. “Nada es menos evangélico que el sacrificio reparador y aún más el sacrificio del inocente por los pecados de los culpables”¹⁹. El problema es que Nietzsche no puede superar su aversión, anclada en su biografía, hacia el cristianismo ejemplificado por su familia, por Wagner, y por la hipócrita religiosidad de la Alemania burguesa de la época. Su opción es cerrar el paréntesis de la religión de los débiles e inaugurar el advenimiento de un nuevo culto: los hombres adorándose a sí mismos narcisistamente como dioses que están por encima del bien y del mal. Para Girard, el binomio dialéctico víctima/verdugo deja entrever una cadena de tesis y antítesis en las que sitúa torticeramente al cristianismo como parte antagonista sin hacer distinción entre el cristianismo de Cristo y el cristianismo hecho por los hombres. Girard reconoce que Nietzsche

18 Tal vez sea, como dice J-L. Marion, «el momento de preguntarse si Nietzsche, en lugar de haber predicado un ateísmo militante cualquiera, como algunos ideólogos necios tienden a sostener para recuperarlo, no sería, junto con el insensato, aquel «que busca a Dios clamando por Dios», o más singularmente, «el último filósofo alemán que ha buscado a Dios con pasión y dolor» [IX] (Heidegger). «No en haber derribado al ídolo, sino en haber roto al ídolatra en ti, en eso consistió tu coraje» (Ditirambos..., 202). Romper al ídolatra en uno mismo es habitar el espacio no idolátrico, para afrontar en él de modo insolente, de cara, lo divino que frecuenta misteriosamente esos campos». Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios* (Salamanca: Sígueme, 1999), 39-88.

19 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Vol. IV (1885-1889) (Madrid: Tecnos, 2008), 11 [378], 480.

fue el primero en percibir el significado histórico completo de la empatía hacia las víctimas que el evangelio invoca. “Escribió obsesivamente al respecto (...). Nietzsche incluso va tan lejos como para enmarcar de forma explícita sus últimos trabajos en términos de una declarada “antítesis fundamental”²⁰. Sólo que este ponerse a favor de las víctimas es el principal rasgo de debilidad del cristianismo. En la aversión a las masas aborregadas que son objeto de permanente fustigamiento por parte de Nietzsche²¹, este no advierte que las comunidades unánimes de individuos miedosos que crean a sus dioses son las mismas que los expulsan o exterminan. Su conocimiento del evangelio, exhaustivo, como buen hijo de Pastor luterano y de su generación, no llega hasta el punto de darse cuenta de que son los evangelistas los primeros que denuncian a la multitud, a la muchedumbre, como masa mimética aborregada, que un día aclama y al otro ejecuta a todo aquel que les propone aceptar el riesgo de la libertad, de ir contracorriente. No obstante, hay que reconocer honestamente, con Girard, que aunque Nietzsche escoge el camino de la violencia, del retorno de lo mitológico sagrado bajo las figuras del “superhombre”, el “eterno retorno” (versión mitológica de la irrelevancia de la moral en el devenir cíclico de la historia) y la “voluntad de poder”, “Girard cree que Nietzsche es, sin duda, el pensador de la religión más profundo de la modernidad, al menos en un aspecto importante – fue él, dice, quién nos dio ‘la clave antropológica’ del cristianismo”²². Nietzsche es considerado incluso, por Girard, como “el mayor teólogo de nuestros tiempos (algo que muchos desconocen)”²³.

2. NIETZSCHE COMO GIRARD ES “CRISTOCÉNTRICO”

Las similitudes entre las tesis de Nietzsche y Girard son más que notables. El punto de confluencia de ambos es “el crucificado” como el centro de la historia. Para Nietzsche, el crucificado es el centro de la historia pasada, pero su pretendido Reino basado, según él, en la moralina y el buenismo debe terminar con el asesinato de Dios y el inicio de un nuevo eón. Para Girard, el crucificado es la víctima inocente que revela el mecanismo del chivo expiatorio que es el entramado originario de la cultura humana y el que propone la solución: el amor que rompe con

20 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 8.

21 “Todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse encima del sordo desplacer y el sentimiento de debilidad hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina este instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado” Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza editorial, 1998), 157, 158.

22 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 124.

23 René Girard y G. Vattino, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (Barcelona: Paidós, 2011) 94.

ese paradigma poniéndolo en evidencia²⁴.

“Nietzsche cree fijamente en la especificidad única de la perspectiva bíblica y cristiana”²⁵. No incurre en el error de la equivalencia entre las distintas religiones, tal como sucedió en el siglo XIX por influencia de teólogos y antropólogos escépticos. “Nietzsche fue un pensador que estuvo al menos tan convencido como Girard de que el Dios de los judíos y los cristianos es el Dios de las víctimas”²⁶. Pero, como para todos los conocedores de la historia y la mitología, hay tantas víctimas a lo largo de la historia que se parecen al relato bíblico de la Pasión que creyeron que se trataba de un mito más.

“Nietzsche claramente ve que la mitología pagana (...) se centra en el asesinato de las víctimas o en su expulsión (...). Él nota que ese tipo de homicidio, que se refleja en muchos rituales, tal como es representado en los mitos, es con frecuencia ejecutado por un gran número de asesinos; es una *hazaña colectiva en la cual un grupo humano entero está implicado*”²⁷.

Nietzsche expresa esta importante diferencia –entre la mitología y el cristianismo– en uno de los fragmentos póstumos (publicado como el aforismo 1052 en *La voluntad de poder*), bajo el título:

“Los dos tipos. ‘Dionisos’ contra ‘El Crucificado’: he aquí la antítesis. No es una diferencia en cuanto al martirio, – éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación... en el otro caso el sufrimiento, ‘el Crucificado en cuanto inocente’, sirve como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena. Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico (...) En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último, el ser es considerado como suficientemente bienaventurado para justificar incluso una enormidad de dolor. El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero (...) el Dionisos cortado a trozos es una promesa de vida: esta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción”²⁸.

El descuartizamiento, *diasparagmos*, es un término técnico para este tipo de

24 James Williams (ed.), *The Girard Reader* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000), 243.

25 René Girard, “Dionysus versus the Crucified”, *MLN* 99 4 (1984a): 818.

26 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 124.

27 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 819.

28 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889), (Madrid: Tecnos, 2008) 14 [89], 538: Aforismo 1052.

mitos: Purusha en las religiones brahmánicas es descuartizado, dividido en cuartos y repartido en manducación caníbal, como el cordero sacrificado en el *Yom Kippur* es descuartizado, y repartido entre los sacerdotes. Todas las mitologías esconden tras este ritual el secreto del asesinato fundador.

Girard formula cómo éste muestra de forma clara la actitud de Nietzsche.

“Nietzsche siente obviamente que el asesinato colectivo de Dionisos, en el episodio de los Titanes, es suficientemente análogo a la pasión de Jesús como para ser considerado como equivalente. Hay una diferencia entre los dos, pero ‘no es una diferencia en lo que se refiere a su martirio’”²⁹.

La diferencia irreconciliable es más profunda. Frente a los positivistas – y su generalización a través de datos –, se establece la irreconciliable oposición entre la Biblia y la mitología. Un antropólogo positivista no ve diferencia real entre la historia de Rómulo y la de Caín. Pero, sin embargo, no es lo mismo en absoluto interpretar el asesinato como una hazaña honrosa en los romanos, que interpretarlo como un crimen en la Biblia³⁰.

Si el anticristianismo, había afirmado a su favor, que el proceso producido en los mitos también tiene lugar en la Pasión de Jesús, lejos de confirmarse la concepción mítica del cristianismo, este elemento en común permitió todo lo contrario: sacar a flote la decisiva divergencia nunca observada (excepto, de forma parcial, por Nietzsche), entre los mitos y el cristianismo.

3. ASESINATO COLECTIVO DE DIOS

Este asesinato literario-filosófico es “una revelación de la verdadera fecundidad de la obra de Nietzsche”³¹, es una contribución crítica a todo planteamiento moderno, que en el fondo afirma que el Dios bíblico está quedándose obsoleto, muriendo de viejo. En Nietzsche el asesinato de Dios es un argumento contra la muerte natural de Dios. Contribución, que se refleja en el texto más famoso (*aforismo 125*) de *La Ciencia jovial* (1985): el anuncio de la muerte de Dios por asesinato, por parte del frenópata.

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenópata que en la claridad del medio día prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: ‘¡Busco a Dios, busco a Dios!’? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no

29 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 820.

30 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 823.

31 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 829.

creían en Dios, provocó una gran carcajada. ‘¿Es que se ha perdido?’, dijo uno. ‘¿Se ha extraviado como un niño?’, dijo otro. ‘¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?’ - así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘¿A dónde ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo! ¡*Todos nosotros somos sus asesinos!*’ (...)”³².

Esta especie de parodia del anuncio evangélico muestra dos aspectos importantes:

1º La *multitud*, en un “sentido moderno”, ya era atea práctica, pero no reconoce el ateísmo radical propuesto en el mensaje del hombre frenético. Se burlan de él porque dan por hecho que Dios no existe.

2º El *orador*, el hombre frenético o insensato – también llamado el hombre loco – solamente está loco desde el punto de vista de la multitud, pero para Nietzsche es el más cuerdo de los hombres³³.

Para Girard se trata de un error hermenéutico: “en un lado existe el ateísmo de la multitud, el ateísmo vulgar, y en el otro el presunto ateísmo del Loco”³⁴, pero nada más. Olvidando lo más importante: “el asesinato colectivo”³⁵, una singularidad en la que nadie repara. La mayor parte de los analistas sólo enfatizan el “Dios ha muerto”, sin tener en cuenta en las citas el tema del asesinato colectivo. Táctica, que, para Girard, ha generado extraordinarios resultados, como, por ejemplo, la muerte de la metafísica.

Pero no es así, Nietzsche quiere dejar claro a los lectores que “*¡ha sido asesinado!*”. La referencia al mecanismo del chivo expiatorio está presente, si hemos matado a Dios, este mecanismo nos llevará a una nueva refundación religiosa, se crearán nuevos dioses sagrados. “Nietzsche reclama la vuelta de nuevos dioses, el Dios de la violencia sagrada, Dionisos, o su equivalente, el hombre de la voluntad de poder. (...) Nos será imprescindible hacernos dioses (...). El nuevo Dios es el hombre, [puede ser] Nietzsche mismo”³⁶. El que llegará después de los “últimos hombres” con el advenimiento del superhombre.

32 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1985), III. 125, 114-115.

33 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, en *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, ed. por Paul Dumouche (Palo Alto: Stanford University Press, 1988), 227-247.

34 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 230.

35 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 231.

36 Pablo Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, *Pensamiento* 70 (2014): 253.

“¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. ‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. ‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ - dicen los últimos hombres, y parpadean”³⁷.

Estos “últimos hombres” no soportan el sufrimiento, son la mediocridad andante, la síntesis del letargo que les trajo el cristianismo, ahora ateos aborregados que ni siquiera lo saben, incapaces de algo tan grandioso como colaborar o entender que Dios ha sido asesinado, creen que ha muerto por ancianidad. Este adoceamiento es un término técnico: remite al concepto tan neotestamentario como muchedumbre o multitud. Benedicto XVI dedica varios capítulos de su *Jesús de Nazaret* al término *ὄχλος* -*multitud*- haciéndose eco del carácter mimético de las masas que un día alaban y encumbran a Jesús y otro día gritan que sea crucificado. Nietzsche repara incluso en el dato de la unanimidad mimética: “*Todos nosotros somos sus asesinos*”.

Girard plantea como “la tradición modernista favorece solamente aquellos enfoques destinados a disimular el asesinato detrás de su inofensiva ‘muerte de Dios’”³⁸. Así, “para exorcizar el horrible asesinato, el velo de las filosofías de moda es lanzado sobre él”³⁹ en forma de indiferencia religiosa o de categoría obsoleta.

Desde la perspectiva girardiana, la forma en que la multitud recibe el mensaje del “hombre loco” puede ser entendida como un doble proceso: de persecución y de santificación. La sacralización póstuma es un claro ejemplo de que se trata de una víctima expiatoria. Para Girard, “el aforismo termina con la expulsión colectiva del hombre loco, lo que reproduce, una vez más, la matriz original de toda religión”⁴⁰: “se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Sacado de ellas e impelido a hablar, sólo respondió una y otra vez: ‘¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?’”⁴¹.

He aquí la clave pasada por alto por Heidegger y todos los intérpretes de Nietzsche según Girard:

37 Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zarathustra* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 39.

38 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 238.

39 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 239.

40 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 240.

41 Nietzsche, *La ciencia jovial*, III. 125, 115.

“cambiar la muerte de Dios por un asesinato, el paralelismo y la oposición entre Dionisos y el Crucificado ya era una preocupación en Nietzsche. El martirio de Dionisos y el martirio de Cristo, que se reconocen como análogos, conforman una intuición dual que es idéntica – y no contradice – a la intuición de la desaparición de Dios en el mundo a causa de un asesinato colectivo, que sería un ejemplo más de ese martirio”⁴².

“Y esta intuición nunca es más prominente en la mente de Nietzsche que en el preciso instante anterior al colapso final, cuando la fórmula: Dionisos versus el Crucificado, es cambiada por Dionisos y el Crucificado”⁴³.

Según Girard, con la muerte de Dios, “Nietzsche no apunta sólo, ni, en primer lugar, al Dios cristiano”⁴⁴, sino a la disolución de toda esperanza o anhelo que escape a la vida biológica, es el final de lo sagrado pagano y cristiano. Solo que genera un paganismo secularizado (pretendidamente excluyente de lo sagrado) que revertirá en una sacralización de segunda generación en lo socio-político décadas después.

Girard señala una falta de comprensión de lo sagrado en la filosofía. Obnubilados por el marxismo, el psicoanálisis o el estructuralismo la filosofía no ha comprendido la singularidad del cristianismo. Girard dirige una crítica a la fenomenología de las religiones clara. Ni Mircea Eliade con su dicotomía sagrado/profano, ni Lévi-Strauss con su batería de binomios, ni Rudolf Otto con su “ambivalencia de lo sagrado” son capaces de dar cuenta de este doble juego por el que una víctima considerada culpable de traer el desorden dionisiaco al seno de la comunidad, tras su occisión restaura la paz y es sacralizada. El mal absoluto (el caos y el desorden dionisiaco) convertido en bien (tras el crimen colectivo perpetrado por la masa mimética en delirio), siempre desde el prisma de la *méconnaissance*, de una comunidad que no quiere reconocerse criminal pero que funda sobre el crimen sacrificial sus espurios órdenes sociales (lo apolíneo).

No obstante, a pesar de las intuiciones geniales de Nietzsche, este es incapaz de ir más allá. “El que lo sagrado brote de un asesinato colectivo es tan ignorado en Nietzsche como en Freud – *Tótem y tabú* –, al no ver que todos los rituales

42 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834.

43 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834. Según Hans Küng, el cambio es debido a que se siente como un dios inmolado, indistintamente Dionisos o *El crucificado*: “Nietzsche, sintiéndose enteramente como «un inmolado», no solo se identifica con Dionisos, el despedazado y a la par el generador de vida sino también con «El crucificado», con Dios mismo. Firmando como «El crucificado» había escrito también cartas al rey de Italia, al cardenal secretario de Estado Mariano Rampolla y a varios amigos”. H. Küng, *¿Existe Dios?*, 4ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1979), 542.

44 Guido Vanheeswijck; Frederik Verbeke (trad.) “Lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Revista anthropos*, 213 (2007): 47.

religiosos de la humanidad están enraizados con el linchamiento de alguna víctima real que los hombres llaman Dios, producto de la sacralización que conlleva la vuelta al orden después de su muerte”⁴⁵.

Para Girard, una vez el mecanismo victimal ha sido revelado con la Pasión, “la muerte de Dios”, es en realidad, la muerte de lo sagrado, del paganismo. “La muerte de Dios”, con la Pasión de Cristo y la revelación de la inocencia de la víctima, es el final del eterno retorno de lo sagrado. El bien no va a depender del mal, el orden del desorden. Es la voluntad amorosa de Dios la que por su voluntad nos hace partícipes del bien, que es el amor. El mal se reproduce a sí mismo indefinidamente, no produce el bien. El bien es difusivo de sí mismo y mana de sí mismo sin contaminación ni lógica ni cronológica con el mal.

4. NIETZSCHE RESENTIDO CON EL DIOS QUE SE LE ADELANTÓ

En el esquema mimético no confesado que Nietzsche quiere ver en el devenir, como el escenario de una lucha titánica entre amos y esclavos, nobles y siervos, siervos y señores... sin solución, entiende que los vencidos, los humillados, que anhelarían en lo secreto pertenecer a la esfera de los poderosos, necesariamente *re-sentirán* el no poder realizarlo. Se “masificarán” socializándose para contrapear la voluntad de poder de los fuertes.

“Nietzsche entiende a la religión del crucificado y a Cristo como la culminación histórica de la ‘moral de los esclavos’ que tiene sus raíces en el resentimiento. Resentimiento es el deseo sublimado de venganza en contra de los amos de la historia por parte de aquellos que se ven a sí mismos como sus víctimas”⁴⁶.

Nietzsche no repara en esfuerzos para consolidar esta percepción:

“Los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido resarcirse de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza (...). Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “¡los miserables son los buenos; los pobres (...) los que sufren, los indigentes, los enfermos (...), – en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados,

45 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 835.

46 James Williams (ed.), *The Girard Reader* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000) 243.

los crueles, (...) con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque ha resultado vencedora...”⁴⁷.

Se percibe el eco que tuvo Nietzsche en el nazismo como penúltimo estertor del resentimiento contra el Dios judeocristiano. La idea del resentimiento, central en la obra nietzscheana, siempre imputada al débil, al cristiano, se vuelve contra él y sus herederos. Nietzsche no puede eximirse a sí mismo de ser un resentido contra el cristianismo. Lo mismo podría decirse de Heidegger. Sus propias biografías, en las que ahora no podemos detenernos, lo atestiguarían. Por eso dirá Girard:

“Heidegger interpretaba el monoteísmo como una pretensión monopolizadora de lo divino que constituía, ante sus ojos, el colmo del resentimiento. Yo seré el último en estar en desacuerdo con Heidegger sobre la importancia del resentimiento en la obra de Nietzsche. No creo, sin embargo, que Heidegger o cualquier otro puedan desenredar los hilos de la maraña que atañe al resentimiento, y por consiguiente al no-pensamiento religioso de lo que, extraño al resentimiento, atañe al pensamiento filosófico digno de ese nombre. Para Heidegger la fórmula ‘Dionisos contra el crucificado’ no era más que la inversión nietzscheana de una fórmula cristiana previa: ‘El crucificado contra Dionisos’, y, por tanto, la misma lucha absurda por el poder entre dos religiones rivales. A medida que el cristianismo institucional se debilitaba, la hostilidad filosófica hacia él se hacía más discreta pero no por eso decrecía”⁴⁸.

Nietzsche rechaza la revelación cristiana, porque se le ha anticipado. Creo incluso que intuye lo grandioso del cristianismo: un Dios amoroso, pero que, con él, en su biografía concreta, se ha ensañado sin haberle consolado en la desgracia de su prematura orfandad, de sus frustraciones y fracasos, de sus enfermedades⁴⁹.

47 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 7, 52.

48 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834.

49 Cf. Al respecto la obra de Jean-Luc Marion. Citada en la nt. 5. Cristo sería admirado por Nietzsche como un “espíritu libre”, pero también frustrado en la demanda de amor recíproco por parte del Dios que vino a anunciar. Marion incide en la importancia de la biografía, en el caso concreto de Nietzsche y Heidegger, su mejor intérprete, en la configuración de su filosofía. Ambos frustrados con un Dios que perciben a través de la Iglesia. Cf. J-L. Marion, *A decir verdad* (Madrid: Encuentro, 2022). Dice así en la página 68 de este libro a propósito de ambos: “En la mayoría de los otros filósofos, su biografía es indiferente a su pensamiento, del mismo modo que no tienen ninguna necesidad de cambiar de lengua para expresarlo. Se contentan con ser y con tener lo que son y lo que tienen. No así Heidegger”. En un párrafo anterior comenta: “Hay un antiguo seminarista que había bebido en un neotomismo, que acabó por no poder ya digerirlo y que, cuando le negaron un puesto de profesor de filosofía en la facultad de filosofía de Friburgo, se enfadó y se casó con una protestante, alejándose de lo que de una manera indebida le habían presentado como el pensamiento de la Iglesia”. No hace falta comentar el paralelismo tan parecido con la biografía de Nietzsche, desde el lado luterano.

En el pasaje de *Así habló Zaratustra* sobre el encuentro con el hombre más feo del mundo lo deja entrever. Nietzsche está escandalizado de ese Dios que dice ser amor y del que él solo ha experimentado arbitrariedad y dolor. Por eso se le hace urgente invertir los valores. No vale el moralismo frente a la inhóspita y cruel naturaleza. La creencia se vuelve un artificio hipócrita cuando está en el éxtasis del dolor, indefenso. En el horizonte aparece la necesidad de sobrepasar por la increencia, o por inaugurar una nueva creencia sustitutiva. Esa divinidad, Nietzsche, “la elimina para convertirse él mismo, cualquier superhombre, en su sustituto (...). Nietzsche es la violencia esencial y opta por ella. Su filosofía conduce al hombre hacia una situación máxima de violencia. Por eso elige entre Dionisos o el crucificado, o lo que es lo mismo, entre él como dios o el cristianismo”⁵⁰. Al justificar el precio que una cultura tiene que pagar para producir un tipo de hombres superiores, se tiene que asumir incluso la violencia, “Nietzsche nos dice que Dionisos posee todas las pasiones humanas, incluida el ansia de aniquilar, el más feroz apetito de destrucción. Dionisos dice sí al sacrificio de muchas vidas humanas”⁵¹.

En *El origen de la tragedia*⁵² se nombraba ya la violencia que va de la mano con Dionisos, después de la “epifanía del dios” todo era *manía*, furia homicida. Nietzsche no transforma lo dionisiaco en algo idílico. Sabe que es destrucción, que su llegada es el caos, pero lo contempla como higiene social o principio de restauración de todas las cosas en el ciclo infernal del eterno retorno. La historia nos ha mostrado que ese delirio dionisiaco no solamente se llevó la cordura de Nietzsche por delante sino la de toda una nación.

III. LOS DOS LOGOS

La humanidad debe ser consciente de la revelación cristiana que sigue oculta – y pervertida para Girard – tras el velo de lo sagrado, ese sagrado violento que Nietzsche denominaba Dionisos. La Revelación ha sido opacada porque el propio cristianismo histórico, se ha visto, a veces, en alguno de sus momentos transmutado en su opuesto mitológico, confundándose con una religión al uso.

Nietzsche fue consciente de la antítesis. Al estudiar “Dionisos versus el Crucificado”, hay que poner también el énfasis sobre el *versus*, la batalla que Nietzsche libró, la feroz resistencia que había contra su propia apuesta de adhesión a la

50 Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, 242.

51 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 819.

52 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

violencia mitológica, la batalla que personalmente perdió y que con el paso del tiempo ganó trágicamente en la encarnación posterior del espíritu dionisiaco en la historia de la Alemania posterior. Su espíritu profético se vería satisfecho cuando anunció que “había llegado demasiado pronto” pero que en el futuro sería “dinamita”.

“Aquí guardó silencio el frenópata y miró de nuevo a sus oyentes: también ellos guardaron silencio y dirigieron a él sus miradas, extrañados. Finalmente, él arrojó su linterna al suelo, de modo que la linterna saltó en pedazos y se apagó. ‘*Vengo demasiado pronto*’ - dijo entonces - ‘aún no es mi tiempo’. Este enorme acontecimiento está todavía en camino y viaja - aún no se ha abierto paso hasta los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos”⁵³.

Afirmar que ha llegado la hora de la legítima venganza de Dionisos sobre el Crucificado, es afirmar la hegemonía de lo natural sobre lo cultural, de la deprecación como culto idolátrico, frente a la convivencia pacífica, de la bondad del mal infligido contra el bien, en definitiva. Nietzsche nos deja claro la obligación que se impuso a sí mismo de justificar la violencia a toda costa⁵⁴. “Nietzsche (...) se comprometió totalmente con ese proceso y pagó por su compromiso, literalmente con su vida”⁵⁵.

Como anti-mito, “el papel del cristianismo es oponer una moral no violenta, pero eso va contra lo que Nietzsche considera el ideal de la vida. Por tanto, acusa al cristianismo de ser una religión de resentidos”⁵⁶. “La grandeza de Nietzsche consiste en que fue el único pensador en la llamada modernidad que logró acabar algo que a los pensadores cristianos siempre les faltó: visualizar el rol del cristianismo como fuerza destructora de la cultura humana. Esa fuerza que destruye lo sagrado primitivo al revelar su mecanismo victimal y la naturaleza mimética (violenta) de su fundación, incluso cuando lo hace a través de la caridad”⁵⁷. Habrá que esperar al Concilio Vaticano II⁵⁸ y al libro de Charles Taylor *La era secular* para

53 Nietzsche, *La ciencia jovial*, Aforismo 125.

54 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 828.

55 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 828.

56 Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, 251.

57 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 823.

58 Si bien es verdad que la palabra secularización no aparece en Gaudium et Spes, su propuesta positiva sobre el compromiso y autonomía del hombre para con su salvación es una apuesta novedosa, con enormes consecuencias futuras en el proceso de secularización posterior al Vaticano II. Charles Taylor (*La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2014) será el que dedique a la secularización un análisis más exhaustivo sobre la diferencia con el secularismo y los aspectos positivos de la primera en las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Pasar de lo

comprender la parte positiva de la función secularizadora del cristianismo que anticipó Nietzsche.

“Nietzsche advierte lúcidamente la irreconciliable oposición entre la Biblia y la mitología [...], Nietzsche es un maravilloso antídoto contra todos los esfuerzos anti-bíblicos, fundamentalmente para transformar la mitología en una especie de Biblia (...), o disolver la Biblia en la mitología”⁵⁹. Él se auto propondrá como nuevo culto. Y sus ritos y mitos, extraídos de la mitología - lo más cercano a Heráclito y a la naturaleza en estado puro - inaugurarán una nueva religión sin más dios que el hombre mismo, cada hombre. Su resentimiento personal contra el cristianismo de multitudes, hipócrita - era su acusación reiterativa- se encarna en la figura de Dionisos vengador, destructor, que ama la violencia, el odio como fórmula única, natural y propia de lo humano, frente al amor falso, edulcorado y transcendentalizado de un cristianismo cultural. *Humano demasiado humano*, es el lema que sirve de bandera para reducir todo lo sobrenaturalizado a lo humano; es lo que Nietzsche defiende para hacer del cristianismo una simple moral de esclavos. La tarea que le quedaba tras este anticipo era ingente, ser un dios, no un hombre, ser dinamita. Filosofar a martillazos fue la ingente tarea que se propuso y por la que se le reconoce hoy en día.

El efecto de la muerte de Dios, que nos iluminó en el Aforismo 125 de *La Ciencia jovial*, tampoco nos engaña: sumirá al mundo en el frío eterno, en la noche infinita. Con la genial lírica nietzscheana podemos leer:

“¿Dónde está Dios?’ -gritó- ‘¡Os lo diré!- ¡Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!’ Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hemos hecho que hemos soltado esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos más y más? ... ¿No erramos como a través de una nada infinita?... ¿No viene siempre la noche y siempre más noche? ¿No hace más frío? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que enterraron a Dios? ¡Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los asesinos de todos los asesinos? ...”⁶⁰.

La muerte de Dios, asesinato primordial para Girard, coincide con la crítica

sagrado arcaico (toda religión necesitada de sacrificios, dirá Girard) a lo santo y su dimensión ética (que no excluye el autosacrificio) es uno de los grandes logros del llamado proceso de secularización, que hace del cristianismo una religión diferente al resto.

59 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 824.

60 Nietzsche, *La ciencia jovial*, Aforismo 125.

de Marion a Nietzsche. Para Marion la aportación de Nietzsche consiste “en que la filosofía ya no puede decir nada de Dios. Dicho de otro modo, el anuncio filosófico de la muerte de Dios consiste ante todo en la muerte del discurso de la filosofía sobre Dios. O también que, en adelante, Dios escapa a la filosofía”⁶¹. Y, más adelante, “no es que no haya Dios, sino que la metafísica ni quiere ni puede hablar de él”⁶². Es otra forma de decir que la acometida de Girard a los filósofos nihilistas, desde una nueva comprensión de la fe desde el Logos joánico (que es algo más que *ratio*, es razón ampliada), como esencia de la revelación que trajeron los evangelios, no solo es legítima sino la única posible.

¿En qué consiste esta nueva racionalidad que trate de juzgar lo religioso desde una perspectiva no metafísica? ¿Cómo piensa Girard la revelación cristiana en un mundo desacralizado? ¿Qué tipo de relación comprende la teoría mimética entre la fe y la razón en un mundo secularizado? Girard postula una relación no excluyente entre la fe y la razón, opta por una apología reflexiva del cristianismo en la concepción del mundo, una “nueva racionalidad que la teoría mimética desea sostener [...], una razón que toma en serio lo divino”⁶³. Una razón purificada de toda mimesis que permita expresar el Logos joánico, para desamortizar el poder omnipresente del Logos heracliteano; podríamos permitirnos la licencia de hablar del antilogos nietzscheano.

Pero “no se puede negar la capacidad de la razón para acceder a la Verdad. Capacidad que percibimos escrutando la propia naturaleza, desde la reflexión de la historia o del propio acontecer. Dicha capacidad choca y anula frontalmente el escepticismo y el relativismo, y posibilita el diálogo con los no creyentes”⁶⁴, sólo que este diálogo no es el fruto especulativo y abstracto de un debate intelectual sino existencial.

El mundo se halla después de Nietzsche y Girard en la encrucijada de un logos bicéfalo. Ambos autores nos sitúan ante un trato sórdido: o la reconciliación o la nada. Heráclito o Juan. La violencia desatada o la santidad. No hay más alternativa.

61 Marion, *A decir verdad*, 45.

62 Marion, *A decir verdad*, 64.

63 René Girard, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis* (Buenos Aires: Katz Editores, 2010b). 181.

64 Fernando Viñado y Ángel Barahona, “La idea de universidad en Newman y Benedicto XVI”, *Cauriensa* XVI (2021): 627.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assmann, Hugo. Editor. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José de Costa Rica: DEI, 1991.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. México: FCE, 1982.
- Barahona, Ángel, *René Girard, de la ciencia a la fe*. Madrid: Encuentro, 2014.
- Cowdell, Scott, Chris Fleming y Joel Hodge. Editores. *Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature*. New York: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1997.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et désordres*. Paris: Seuil (1982-1990).
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, volumen I. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gans, Eric. *Ciencia y Fe: La Antropología de la Revelación*, segunda edición. Aurora Colo: Noesis Prensa, 2015.
- Girard, René. *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1982. [El título de esta versión ha cambiado a *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* en una edición posterior de 2021].
- Girard, René. “Dionysus versus the Crucified”. *MLN* 99 4 (1984a): 816-835. Traducido por Ángel Barahona en *Religión y cultura*, Enero-Marzo, 1999.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- Girard, René. “Nietzsche and Contradiction”. *Stanford Italian Review* 6, n. 2 (1986): 53-65.
- Girard, René. “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”. En *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, ed. por R. Girard y Gianni Vattimo, 125-155. Barcelona: Paidós, 2011.
- Girard, René. “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”. En *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, editado por Paul Dumouche, 227-247. Palo Alto: Stanford University Press, 1988.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. 2ª ed. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Girard, René. *Achever Clausewitz*, Paris: Champs, 2011.
- Girard, René. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010b.
- Hinkelammert, Franz J. “Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas”. En *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, editado por Hugo Assmann, 157-179. San José de Costa Rica: DEI, 1991.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona: Eunsa, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marion, Jean-Luc, *A decir verdad*, Madrid: Encuentro, 2022.

- Moreno, Agustín. “La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad”. *Dáimon* 54 (2011): 61-76.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: M. E. Editores S. L., 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia*. Volumen VI (octubre 1887-enero 1889), Madrid: Trotta, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, 2005a.
- Nietzsche, Friedrich. *El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner*. Madrid: Ediciones Si-ruela, 2005b.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablo Zarathustra, Prólogo V. Descripción de la cultura futura*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires: Altaya, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*, Madrid: Akal, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, 1976.
- Ruiz, Pablo. “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”. *Pensamiento* 70 (2014): 229-257.
- Taylor, Charles. *La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2014.
- Vanheeswijck, Guido. “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento* 213 (2007): 41-56.
- Varone, François. *El Dios sádico*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- Vattimo, Gianni. “Girard y Heidegger: kénosis y final de la metafísica”. En *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, editado por René Girard y Gianni Vattimo, Barcelona: Paidós, 2011.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- Viñado, Fernando y Ángel Barahona. “La idea de universidad en Newman y Benedicto XVI”. *Cauriensa* XVI (2021): 619-640.
- Williams, James (ed.). *The Girard Reader*, New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.

Ángel Barahona Plaza
 Facultad de ciencias experimentales
 Universidad Francisco de Vitoria
 Carretera Pozuelo - Majadahonda, Km. 1800
 28223, Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-8378-4597>