

**El concepto de violencia en el libro *Clausewitz en los extremos*  
Demasiado optimista respecto al universo y demasiado pesimista respecto al mundo**

**Francisco Javier Urrego Lozano**

**Pontificia Universidad Javeriana**

**Facultad de Filosofía**

**19 de enero de 2015**

Francisco Javier Urrego Lozano

**El concepto de violencia en el libro *Clausewitz en las extremas*  
Demasiado optimista respecto al universo y demasiado pesimista respecto al mundo**

Director:

Roberto Solarte Rodríguez, PhD

Trabajo presentado como requisito para optar  
por el título de Filósofo.

**Pontificia Universidad Javeriana**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, Colombia**

**19 de enero de 2015**

Bogotá, 19 de enero de 2015

Profesor

**DIEGO ANTONIO PINEDA**

Decano Académico

Facultad de Filosofía

Estimado Diego:

Un cordial saludo.

Le hago entrega, para consideración de la Facultad, del trabajo de grado de Francisco Javier Urrego Lozano, titulado: *El concepto de violencia en el libro Clausewitz en los extremos. Demasiado optimista respecto al universo y demasiado pesimista respecto al mundo*. Se trata de un análisis muy juicioso del libro Clausewitz en los extremos de René Girard, que trabaja de manera detallada a partir de las paradojas con las que este filósofo piensa el libro del general alemán, apoyado por la bibliografía pertinente y actualizada sobre dicho libro. El texto presenta un estilo de reflexión serena y pausada, que da cuenta de una reflexión madura y de la pasión filosófica de su joven autor; sus notas, por otro lado, muestran una faceta más barroca y obedecen a la necesidad de reconstruir contextos. Considero que es trabajo muy bien logrado, que puede ser sometido a lectura.

Atentamente,

Roberto Solarte Rodríguez



## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	7
Personajes por escuchar .....	8
EL RESENTIMIENTO DEL TEÓRICO MILITAR (PARADOJA 3).....	13
1.1. EL DUELO DE HONOR A MUERTE, EL DUELO POR LO ASESINADO.....	14
1.1.1. El individuo perdido, el individuo llorado. ....	16
1.1.2. Un duelo amplificado. ....	17
1.2. FANTASÍA LÓGICA.....	18
1.2.1. El objetivo político reaparece. ....	19
1.2.2. Acción recíproca: diferir y provocar (Paradoja 9). ....	20
1.3. TANTO MÁS PELIGROSA CUANDO DEJA DE SER UN SECRETO. ....	21
1.3.1. El conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra (Paradoja 7).....	22
1.3.2. Bienaventurados quienes tienen posesiones (Paradoja 9).....	24
1.3.3. El miedo de Clausewitz y la intuición diferida: la guerra como "continuación de la política por otros medios" (Paradoja 10 y 11). ....	24
HEGEL A TRAVÉS DE LA MIRADA DE GIRARD. ....	26
2.1. TRANSVERSALIDAD ENTRE LOS DISCURSOS.....	26
2.1.1. Triángulo que vincula el modelo ambivalente de Napoleón (Paradoja 13). ....	26
2.1.2. Les vacances de Hegel por René Girard (Paradoja 14). ....	27
2.1.3. Girard y su afinidad con Hegel (Paradoja 15 y 16).....	29
2.2. EL TEMOR DEL TEÓRICO MILITAR, LA APRESURADA ESPERANZA DEL FILÓSOFO (PARADOJA 17). ....	31
2.2.1. El deseo por lo temido del teórico militar, la esperanza no tan esperanzadora del filósofo (Paradoja 20 y 21). ....	33
2.2.2. Clausewitz deja bajo sospecha la teodicea hegeliana. ....	34
2.3. LA RAZÓN TIENE DIFICULTADES PARA ENCARAR LO PEOR. ....	35
2.3.1. La escalada a los extremos no es clausewitziana, es real (Paradojas 7, 8 y 23). ....	37
2.3.2. El mundo aún estaba inmerso en la oscuridad (Paradoja 2). ....	38
LA ESPERANZA APOCALÍPTICA Y LA ESPERANZA MESIÁNICA (PARADOJAS 26 Y 27). ....	41
3.1. LA POSIBILIDAD QUE TENEMOS DE DEMORAR E INCLUSO DE IMPEDIR LA CATÁSTROFE.....	42
3.1.1. Una sorprendente trinidad, la guerra es y está contenida por la política. (Paradoja 29).....	42
3.1.2. El heroísmo como freno de la escalada. Hostilidad y adversidad. ....	45

3.1.3. La guerra, la violencia, hace al hombre. Algo muy nuevo y muy primitivo a la vez (Paradoja 37).	47
3.1.4. Resistirse a la imitación.	48
3.1.5. La irresistible e insoportable fuerza de la escalada a los extremos.	50
3.2. EL RUIDO Y LA FURIA.	50
3.2.1. Napoleón y Bonaparte: el más aristocrático de los aristocráticos, el más vulgar de los más vulgares.	52
3.2.2. Endez-vous dans nos campagnes mugir ces féroces soldats ? Tambor de Bruch.	57
3.2.3. La paz imperfecta.	60
3.2.4. El silencio y la distancia.	61
3.2.4.1. Vivir y dejar vivir.	61
3.2.4.2. El silencio en la tierra de nadie.	63
EL SILENCIO EN EL DESIERTO.	66
4.1 LA REVELACIÓN CRISTIANA. ESCUCHAR A DIOS EN EL SILENCIO DE LA MIRADA DE LAS VÍCTIMAS (PARADOJA 1, 2, 4).	67
4.2. LA ÉPOCA DE LA ESCALADA A LOS EXTREMOS: RAZÓN Y FE CONTRA UNA VERDAD IRRACIONAL (PARADOJA 6).	70
4.2.1. Un templo construido sobre las ruinas de otro (Paradoja 12).	75
4.2.2. La única manera de matar a un dragón. Una novedad sorprendente en el hogar de siempre.	76
4.3. EL SILENCIO DE LOS DIOSES: UN LUGAR DESACRALIZADO (PARADOJA 28).	78
4.3.1. Razón apocalíptica: Dios habla en el silencio, pero deberíamos saber cómo escucharle.	80
4.4. LAS DOS CARAS DEL NÚCLEO MIMÉTICO: EL HÉROE GUERRERO Y EL SANTO ANÓNIMO. RECIPROCIDAD NEGATIVA Y RECIPROCIDAD POSITIVA (PARADOJA 31).	82
CONCLUSIONES.	87
NOTAS	97

## INTRODUCCIÓN

¡A las armas, ciudadanos!  
¡Formad vuestros batallones!  
¡Marchemos, marchemos!  
¡Que una sangre impura  
inunde nuestros surcos!

El libro de René Girard, *Clausewitz en los extremos*, tiene como núcleo característico el análisis de un fenómeno desatado en un momento tenso de las relaciones franco-alemanas, en sus encuentros bélicos y de construcción mutua de sus naciones luego de la revolución francesa. En el transcurso de la reflexión se manifiestan cierta cantidad de *yuxtaposiciones inesperadas* que van determinando el camino de lo que en la historia se ha ido revelando a lo largo de los últimos siglos, sus causas y sus posibles consecuencias, todo esto conducido por el motor de la filosofía girardiana: el deseo mimético.

¿Cómo se ha pensado el futuro de Europa y del mundo occidental? ¿En qué momentos de la historia se pueden encontrar las características decisivas de lo que actualmente determina a occidente y lo que será su devenir? ¿Cuál es la importancia de defender las bases en las que se ha formado Europa? ¿Cuáles son esas bases? ¿Son bases definidas? ¿En qué consiste y qué implica pensar a occidente desde una perspectiva mimética? Es evidente que hacer una aproximación a lo que ha sido, es y será occidente, es una tarea extenuante si no se tiene clara una estructura sobre la cual una perspectiva determinada –y no por ello excluyente y limitada en su totalidad– pueda sostener un argumento que logre aclarar lo que ha forjado una civilización y, quizás, lo que la destruirá.

“Nuestra conversación no portará receta alguna. Tan sólo deseo que permita generar una comprensión mayor de qué está en juego en lo que la teoría mimética saca a la luz, asistidos por la experiencia adquirida en los últimos siglos, y muy específicamente de las relaciones franco-alemanas a partir de Napoleón”. (Girard, 2010, p.55) La perspectiva de este libro está basada en la teoría mimética, un examen del deseo humano desatado, del funcionamiento de éste, las implicaciones de sus mediaciones, de su manifestación en la cultura y en la construcción de la civilización, en su decadencia y en su posible final. Las relaciones franco-alemanas son un ejemplo decisivo de la confrontación mimética que abarca a todo un continente, e incluso, a todo occidente, acelerando la marcha de la historia hacia un posible final trágico.

*Rematar* el tratado *De la guerra* equivale a *rematar* la propia teoría mimética. Por lo tanto, a través de una relectura radical de la filosofía del general prusiano, Girard descubrió la posibilidad de bosquejar una historiografía mimética de la historia moderna y contemporánea, del siglo XVIII a los días actuales, de la revolución francesa a los fundamentalismos religiosos del siglo XXI. Por ello, Girard pudo afirmar que la violencia planetaria que caracteriza el presente tuvo su bautismo de fuego en la rivalidad tratada en *Van Krieg* (De Castro, 2014, p. 302).

Para hacer un paralelo a este diálogo entre Francia y Alemania el presente trabajo incluye como comentarista e ilustrador a Gilbert Keith Chesterton, representante de Inglaterra en el diálogo que propone Girard en su libro. La justificación de esta inclusión se dará en el transcurso de las intervenciones de este autor, en las que se hará más evidente la pertinencia de una lectura que logre integrar a estos dos pensadores. “La centralidad de la alegría en la obra de Chesterton es un medio útil para la comprensión de reciprocidad positiva (...) Hay una doble iluminación en ello: al interpretar Chesterton a través de un lente girardiano, uno es capaz de mostrar cómo Girard arroja luz sobre Chesterton y cómo Chesterton arroja luz sobre Girard” (Reyburn, 2014, p. 158)<sup>2</sup>.

La estructura del presente trabajo intenta ser consecuente con la del libro y su contenido, de manera que no es una decisión arbitraria la intención de entrar al análisis propuesto a través de cincuenta paradojas que contiene el *Clausewitz en los extremos*, cada una de ellas ubicada en cierto nivel jerárquico en el análisis. De tal forma se podrá evidenciar cuál de las paradojas es usada como introducción a la presentación de un tema determinado, cual sirve como intersección, cual como conjunción y cual da las pautas para pensar en una conclusión. “El pensamiento girardiano es un pensamiento de la paradoja, elaborado a través de paradojas y fecundado por el carácter paradójico de sus afirmaciones” (De Castro, 2014, p. 73). El trabajo entre paradojas también es uno de los rasgos que relaciona el diálogo que sostiene el libro con las polémicas en las que Chesterton se involucra, las cuales servirán para resaltar la conclusión del trabajo. Para el escritor inglés, la paradoja corresponde a una iluminación del pensamiento mediante una yuxtaposición inesperada, ésta es una definición que está relacionada con la que De Castro propone para el caso girardiano: “Estamos ante una situación paradójica cuando ocurre la simultaneidad de elementos contradictorios y mutuamente excluyentes” lo cual ocurre “cuando los elementos mutuamente excluyentes están presentes al mismo tiempo. Tal definición es fundamental porque el pensamiento girardiano se estructura a partir de la necesidad de pensar paradójicamente (De Castro, 2014, p. 73).

### **Personajes por escuchar**

“Cualquiera que se disponga a discutir algo, debe empezar siempre, especificando qué es lo que no discute. Antes de determinar qué se propone probar, debería determinarse qué es lo que no se propone probar”. (Chesterton, 1998, p. 7). Además de especificar qué es lo que no y que es lo que sí se va a estudiar en el seguimiento conceptual del *Clausewitz en*

*los extremos*, también habría que aclarar quienes serán los interlocutores y por qué, sin ser reconocidos como filósofos, se recurre a ellos en el presente análisis. No se trata de un resumen de los capítulos del libro, el seguimiento consiste en el rastreo del concepto de violencia en esta obra específica de René Girard. Se parte de la justificación que este filósofo tiene para estudiar el *De la guerra*, tratado militar escrito por Clausewitz, y se continúa con el estudio de lo que una perspectiva mimética encuentra en esa teoría guerrera; de tal manera que los dos personajes principales serán el teórico militar y su lector Girard. La interlocución de los demás personajes estará integrada en este estudio principal. Las condiciones que implican un seguimiento del *Clausewitz* impiden que se exagere en las comparaciones entre teorías que el libro propone, pues cada una de ellas representaría un trabajo a parte; aun así, se hará la debida mención de dichas discusiones entre autores con el fin de mostrar la riqueza y la pertinencia del tratamiento del concepto de violencia.

La aparición de Hegel se da en contraste a lo que Girard resalta del descubrimiento de Clausewitz, se trata de un paralelo en el que la "teodicea hegeliana" se pone en duda por la *escalada a los extremos*, por la aceleración de la violencia en la historia. Es en esta parte del análisis en donde interviene por primera vez la imagen de Napoleón, a partir de la cual el filósofo francés propone una *triangulo de reflexión* que postula dos destinos distintos para la concreción de las guerras reales y su concepto, dos destinos distintos para occidente: por un lado la reconciliación hegeliana y por el otro un apocalipsis guerrero. Es de resaltar la contemporaneidad de estas dos perspectivas tan distintas entre sí, la del filósofo y la del teórico militar, ambos presentes en Jena en 1806, ambos muertos en Berlín en el año 1831. "Un nivel propiamente personal, que involucra, ni más ni menos, a Clausewitz y a Napoleón. (...) El general francés se volvió obstáculo de todo el mundo y su presencia en la literatura y en la artes es uno de los hechos más significativos en el marco de una cronología mimética de la historia moderna y contemporánea" (De Castro, 2014. p. 300).

Una de las características del estudio de Girard en el *Clausewitz en los extremos* es la constante referencia a hechos históricos, los cuales están estrechamente ligados a la teoría mimética, a su pertinencia, a su justificación y a las consecuencias de la lectura desde esa perspectiva teórica. Si el presente trabajo pretendiera dar cuenta de cada ejemplo que el filósofo francés usa para ilustrar el análisis, su extensión sería excesiva y el seguimiento conceptual –aunque ligado a momentos históricos determinados– perdería su fluidez. Por tanto, sin intención de abandonar este rasgo característico de la obra de Girard, se agregan en el presente trabajo ciertos acontecimientos de la primera guerra mundial para ilustrar en las notas del final el análisis conceptual. Dicha ilustración tomará fuerza en el "vivir y dejar vivir" acontecido en las trincheras, momento que amerita la intervención de esta ilustración en uno de los capítulos del cuerpo del trabajo.

Para la conclusión es necesaria la interlocución del cristianismo, núcleo subyacente y fundamental de todo el estudio mimético; en este punto se abordarán algunos ensayos de G.K Chesterton, los cuales permiten ampliar ciertos matices de la filosofía girardiana. De ese modo se refuerza la conclusión y la opción que propone la revelación cristiana. La inclusión de Chesterton al análisis sugiere un futuro estudio que lleve al límite la relación de pensamiento entre Girard y el escritor inglés. De cierta forma, el contexto del trabajo queda completo con la incursión de Chesterton, esto debido a su carácter representativo de la cultura inglesa en la definición de un acercamiento a aquello que puede dilucidar el posible destino de Europa. Francia, Alemania e Inglaterra quedan representadas en el presente estudio que tiene como base la disputa entre el cristianismo y las religiones paganas, entre la verdad y la violencia.

Cuando se identifican las semejanzas y desemejanzas que construyen la conclusión de un diálogo interdisciplinario entre estos interlocutores, se puede observar la fuerza teórica que tiene el estudio mimético de la historia, la pertinencia de tener en cuenta las posibilidades que ante este tipo de análisis se abren.

El libro *Clausewitz en los extremos* tiene muchos más interlocutores que son determinantes para el contexto del análisis de Girard, pero en el presente trabajo solo se analizarán algunos de estos desde la perspectiva que Girard propone, con el fin de hacer un recorrido completo de su libro rastreando lo que sucede en la posible concreción del concepto de guerra en las guerras reales. Las discusiones y los comentarios que se podrían hacer a los autores que en este análisis están presentes, no serán fundamentales para el seguimiento del tema propuesto por el *Clausewitz*.

En el primer capítulo se aborda la *psicología subterránea* de Clausewitz, en la que se descubre el resentimiento como motor de su pensamiento, un sentimiento más fuerte que todas las tentativas de racionalización. La relevancia de comenzar por este punto está en el carácter paradójico del tratado militar escrito por Clausewitz, trabajo que no se puede desligar de la situación antropológica de su autor, el cual, luego de tener una poderosa intuición en el primer capítulo del libro *De la guerra*, en el resto de capítulos se apresura en disimular esa intuición. Es a partir de este momento en que el presente trabajo empieza a estudiar los conceptos pertinentes para el seguimiento del concepto de violencia en el libro *Clausewitz en los extremos: acción recíproca y escalada a los extremos*. Estos conceptos surgen del análisis de las dinámicas del duelo, el cual es elevado a "esencia de la guerra". Se define la guerra como un acto de violencia ilimitado, un duelo a gran escala. Luego de esta primera definición se deduce que la escalada a los extremos solo se puede abordar de modo teórico, dado que en las guerras reales, éstas no corresponden a dicha definición —aunque tienden hacia ésta—. Se pasa a una segunda definición de la guerra como *fantasía lógica* y se procede a examinar lo que sucede en las guerras

reales y las condiciones que Clausewitz postula para que éstas correspondan a su definición. Este examen de correspondencia entre lo concreto y su concepto requiere el estudio del término de *observación armada*. Al final de este primer capítulo el concepto clave de *acción recíproca* muestra su carácter paradójico: difiere y provoca la *escalada a los extremos*. Se desenmascara la dinámica del duelo y se encuentra que la acción recíproca es motor tanto de las guerras reales como de la guerra absoluta (objetivo teórico de las reales). Se trata de un tránsito a la abstracción alimentado por la *polaridad del ataque y la defensa*. Este capítulo consiste en la primera enunciación que Girard hace de los términos del tratado militar en sus propias categorías de la teoría mimética. El primer capítulo empieza con el resentimiento que le permite a Clausewitz encontrar su primera intuición y el encanto que ejerce ésta en él; el final del capítulo expone el miedo que siente por esa intuición y su intento de diferirla con la formulación de su famosa frase: *la guerra como continuación de la política por otros medios*.

El segundo capítulo hace el paso necesario por la relación teórica de Girard con Hegel, centrándose en la lectura girardiana de aquello que en la obra hegeliana se relaciona con la perspectiva que tenía de Napoleón y de su propia época. El análisis de este capítulo no busca profundizar en la disputa y discusión entre la obra de estos dos autores, sino que solo se trata de un intento de centrar el problema de la contemporaneidad de dos perspectivas que Girard encuentra complementarias. A partir de la imagen de Napoleón —que poco a poco va tomando fuerza en el transcurso del capítulo— Girard recorre su percepción de la obra de Hegel sobre la guerra, la reconciliación, la tensión de la lucha por el reconocimiento y por la indiferenciación de las identidades contrarias. Se encuentra que no es inmediatamente claro que la unidad de lo real y el concepto lleve a la paz. Con su lectura de Clausewitz, Girard encuentra una aceleración peligrosa de las conclusiones de la unidad de lo real y del concepto. El filósofo francés antepone su lectura de Clausewitz para complementar aquello que reconoce de la obra hegeliana. En esta parte del capítulo se hace un paréntesis necesario sobre las afinidades que Girard reconoce que tiene con Hegel. A partir de la distinción que se hace de esas afinidades surgen los análisis de conceptos básicos: *deseo metafísico* y *atracción-repulsión*. Al final de este capítulo aparece la primera mención de la posibilidad del *apocalipsis* y se retoma el hilo conductor del trabajo a partir de la transversalidad del análisis girardiano: hay una concepción distinta de la unidad de la realidad y el concepto. Al haber hecho un primer acercamiento a la distinción y semejanza que tienen Clausewitz y Hegel, Girard propone el análisis de la ambivalencia de la imagen de Napoleón. El segundo capítulo sirve como intermedio entre el análisis conceptual del primero y la importancia del capítulo tercero, el cual analiza algunas posibilidades de salir de la catástrofe que se pronostica con la escalada a los extremos. Para completar dicho intermedio, en el segundo capítulo se termina con una mención de una cita de Bergson que justifica el análisis que en el transcurso del trabajo se hace en las notas finales. Además, llegado el final se empieza a analizar la

posibilidad de reconciliación que surge del *principio de reciprocidad*, una posibilidad que Girard, pese a su crítica a Hegel, reconoce que era estimada en cierta proporción por el pensador alemán, el cual consideraba que aún habría que esperar que el mundo saliera de la oscuridad en la que aún estaba inmerso.

El tercer capítulo empieza con la distinción entre una *visión mesiánica* y una *visión apocalíptica* del mundo. Se critica la sola creencia en la humanidad y su reconciliación. En este capítulo se fundamenta la improbabilidad de la reconciliación según varias salidas propuestas por los interlocutores que aparecen en su libro. Para ello se analiza la contención de la guerra por lo político –en este análisis surge la tercera definición de la guerra formulada por Clausewitz: *sorprendente trinidad*—. Se observa el fracaso del objetivo político frente a la violencia y cómo éste solo la acelera más. En este punto, *duelo*, *acción recíproca* y *escalada a los extremos* se hacen equivalentes, corresponden a lo que Girard llama indiferenciación. Se examina el heroísmo como posible contención; los conceptos básicos para dicho análisis son: adversidad y hostilidad. De este estudio surge una definición de hombre ligada a su capacidad de hacer la guerra, donde se subraya que la teoría mimética permite estudiar el momento de hominización. También se examina la posibilidad de una renuncia consciente de la imitación. Al final del capítulo y luego de resaltar el peligro de las “contenciones débiles de la violencia” se fortalece el análisis de la imagen de Napoleón, el cual surge de una profundización del resentimiento clausewitziano que formula la distinción entre Napoleón y Bonaparte. En esta parte del capítulo los conceptos claves son: *mediación interna* y *mediación externa*. Se profundiza en el momento de *observación armada* y se hace necesaria la inclusión del análisis de la primera guerra mundial, que sale del margen propuesto, para ilustrar un momento clave del análisis: *el silencio y la distancia*. Con la imagen del *vivir y dejar vivir* se introduce el capítulo cuarto.

Luego de la imagen con la que termina el capítulo tercero, se reformula y transforma dicha imagen con el fin de proponer un espacio más propicio para la resolución de la violencia. Para ello se analiza la *tercera perspectiva* anunciada en el inicio del trabajo como la única que es capaz de dilucidar lo que sucede en la esencia de la violencia. Al corresponder esa perspectiva a la víctima, el cristianismo como propuesta contra la escalada a los extremos entra a tomar toda la importancia del análisis. Se procede a estudiar en qué consiste el escuchar a Dios en el silencio de las víctimas, un trabajo que requiere el análisis de las primeras y más importantes paradojas del libro *Clausewitz en los extremos*, a partir de las cuales el trabajo encuentra su conclusión. Para este análisis es crucial el papel de Chesterton como interlocutor. Tras las citas –que en su mayoría es necesario citar en extenso– y la explicación de éstas, se hace una relación complementaria entre la obra del escritor inglés y Girard, con el fin de examinar el papel del cristianismo en Europa y la forma en que éste enfrenta la violencia que amenaza con la destrucción total de occidente.

### EL RESENTIMIENTO DEL TEÓRICO MILITAR (PARADOJA 3).

En el caso de Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz, la atención se centra en la primera parte de su famoso tratado militar *De la Guerra*, incluyendo la determinante importancia que tiene la lectura girardiana de la experiencia vital de este teórico militar frente al fenómeno que él describía; esta lectura permite ver más allá de lo que el texto hace evidente, mostrando aquello que parece ser la determinación de base de quién escribe y de la fuerza de su teoría, de manera que la importancia de su tratado no está totalmente expuesta si no se tiene en cuenta la situación antropológica de quién escribe.

A Clausewitz le obsesiona el "peligro francés", siente miedo de que ese país, a la vez admirado y temido, recupere un día "autonomía" e "independencia"; la característica guerrera que en su época Clausewitz reconocía en el pueblo francés, el modelo de Napoleón y todo lo que representó el papel de Francia en la vida alemana de esa época, determinó aquello que Girard llama la "psicología subterránea" del autor, una psicología en la que el sujeto no reivindica su autonomía a menos que piense que el modelo elegido para sí es autónomo o puede volverse tal. Clausewitz, junto a su teoría, se forma teniendo siempre presente el modelo francés, específicamente el modelo de "héroe guerrero", aquel que, según él, determina lo que es propio de un hombre. Se debe aclarar que esta característica es vedada por el propio autor pero queda descubierta en una lectura atenta de su tratado, de su correspondencia y de su biografía.

En el *De la guerra* todo sucede como si no se hubiera querido comprender la intuición central que el mismo tratado intenta ocultar. Es justamente la maravilla de esa intuición, que inmediatamente intenta ser enmascarada, lo que insita la investigación de Girard. Clausewitz quiere ser más racional que los estrategas que lo precedieron y en ese camino encuentra una realidad absolutamente irracional, el impacto le hace retroceder en su análisis y negar lo encontrado. "Lo trágico de esta obra reside por entero en ese resentimiento más fuerte que todas las tentativas de racionalización" (Girard, 2010, p. 139).

Esta característica del *De la guerra* no es la única razón que justifica la atención prestada a Clausewitz, también está la figura de éste como un escritor del resentimiento que se sitúa en el punto de articulación entre dos eras de la guerra y presta testimonio de una nueva situación habituada a la violencia; además de esto, es un escritor inmerso en una compleja relación mimética que se evidencia en su pensamiento y su propia historia, un resentimiento que permite encontrar, a veces por accidente y de manera tangencial, el verdadero núcleo de un problema. Esa relación mimética que se encarna en

la figura del “dios de la guerra”, en la figura sagrada y satanizada de Napoleón, detestada y deseada, impulsa a Clausewitz a teorizar, un intento que termina siempre –incluso de manera involuntaria–evocando a ese principio impulsor.

Dudo, evidentemente, de que haya en Clausewitz un llamado del Reino de Dios, una superación del odio por Napoleón. E incluso no estoy lejos de pensar que *precisamente ese odio lo hace escribir*; lo hace ‘teorizar’. ¡No se lo quitamos! Sin ese odio, nunca habría tenido esas intuiciones misteriosas que fluyen por debajo del texto. (...) Los pensamientos que me interesan son pensamientos de ese tipo, nunca formulados por completo, porque el individuo está capturado en una escalada a los extremos en la cual participa, como si siempre tuviese una revancha que tomar sobre alguien, o sobre algo. Uno no escapa a ese mimetismo, en cierta medida uno siempre es partícipe de él, y quienes lo reconocen me interesan más que quienes intentan disimularlo (Girard, 2010, p. 130).

La impresión que queda en la lectura del libro *De la guerra* es la de un abandono de una intuición inicial y poderosa, tan fuerte que el mismo autor no la puede soportar, un pensamiento que intenta ser enmascarado con contenciones demasiado débiles para la fuerza de lo descubierto; de la escalada a los extremos, de la tendencia de las guerras particulares a la guerra absoluta pasa inmediatamente a una tipología del “genio guerrero”. Es en esta paradoja en la que el análisis de Girard se detiene: “¿Por qué Clausewitz, quien vislumbra el principio de acción recíproca tanto como el de la escalada a los extremos –es decir el movimiento apocalíptico de la historia-, se prohíbe llegar al extremo de ese pensamiento fulgurante y se repliega en una forma de heroísmo individual?” (Girard, 2010, p. 131). Es en esta paradoja donde se deben buscar las aclaraciones de los conceptos que la componen y sus yuxtaposiciones inesperadas, con el fin de ir aclarando lo que hasta el momento solo se ha mencionado.

### **1.1. EL DUELO DE HONOR A MUERTE, EL DUELO POR LO ASESINADO.**

Al examinar la primera definición de guerra que Clausewitz da en su tratado, se podrá encontrar el sentido que tienen los conceptos de “principio de acción recíproca” y de “escalada a los extremos”, los cuales están relacionados con el estudio antropológico de Girard. Dicha relación demuestra la fuerte incidencia que estos conceptos tienen en la historia del hombre y en sus conflictos. Esta primera definición está asimilada y relacionada con la imagen de un acto típico de la época, el duelo:

No empecemos aquí con una tediosa definición pedante de la guerra; atengámonos a su esencia, al duelo. La guerra no es otra cosa que un duelo amplificado. Si quisiéramos concebir unitariamente los innumerables duelos singulares que la constituyen, nada mejor que representarnos a dos luchadores. Cada uno pretende, por medio de la fuerza física, someter al otro al cumplimiento de su voluntad; su fin inmediato es derribarlo e incapacitarlo para ulterior resistencia. La guerra es, por ende, un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad (Clausewitz, 1908, p. 27-28, en: Girard, 2010, p. 25).

Los duelos corresponden a un triángulo de deseo en el que aquel que reta a duelo al otro desea lo que el otro posee, este segundo al ver que el otro desea lo que tiene, desea con más furia eso que mantiene y está decidido a defenderlo a toda costa; esto es lo que en un primer momento parece mostrar dicha dinámica. “En el círculo mimético, los contrarios conviven en tensión permanente” (De Castro, 2014, p. 258).

Siguiendo la propuesta de Clausewitz, al visualizar los duelos de la época, muchos eran a causa de afrentas de honor, fuesen amorosas –en la que sería más fácil mostrar una dinámica de deseo triangular– o simplemente de insultos o rumores; el retado, aquel que ha ofendido, es inmediatamente reconocido como alguien que también posee honor, itanto honor parece tener que es capaz de ofender el del otro! El ofendido quiere recuperar el suyo, pero no solo como lo tenía antes sino aún más elevado, él defiende su honor humillando el del otro; no solo recupera su honra sino que también la eleva, es valiente al aceptar, es un gran guerrero al vencer, incluso es una victoria ser misericordioso con el otro! ¡Permitirle huir o aceptar una disculpa! Ahora bien, si se mantiene el análisis del duelo hasta este punto y se sostiene la definición de Clausewitz, la dinámica del duelo estaría siempre en movimiento entre afrentas de honor, siempre habría un ofendido cada vez más humillado que arriesgaría cada vez más su vida.

De ello deriva esa atrapante definición del duelo como una “escalada a los extremos”, que de inmediato me recordó lo que denomino conflicto mimético. La realidad de la guerra hace que el “sentimiento de hostilidad” (la pasión guerrera) siempre termine por rebasar “la intención hostil”, (la decisión razonada de combatir): “En una palabra, hasta las naciones más civilizadas pueden inflamarse con pasión en el odio recíproco (...) Repetimos, por lo tanto, nuestra afirmación: la guerra es un acto de violencia y no hay límite para la aplicación de dicha violencia. Cada uno de los adversarios fuerza la mano del otro y esto redundo en acciones recíprocas que teóricamente llegarán a los extremos. Esta es la primera acción recíproca que se nos presenta y el primer extremo” (Clausewitz, 1972, p. 40). (Girard, 2010, p. 27).

A partir de la primera definición se puede decir que entre los duelistas no existe un límite de fuerza para obligar al contrario a cumplir con la voluntad de su rival. Este uso ilimitado de la fuerza es la primera acción recíproca evocada por Clausewitz para definir el duelo. Luego de ese llegan otros dos tipos de reciprocidad, que también desembocan en escaladas a los extremos: el objetivo de desarmar al adversario –objetivo que es compartido de manera exponencial por los dos bandos– y el despliegue extremo de las fuerzas, “la cada vez más compartida voluntad de destruir” (Girard, 2010, p. 28).

Dichos tipos de reciprocidad solo son posibles por el hecho de estar hablando a partir de la definición primera, una definición que solo comprende la esencia de la guerra, sin medir las contingencias que en esta esencia acaecen, de manera que solo es posible encarar la escalada a los extremos de modo “teórico”; es decir, cuando los adversarios son

rigurosamente similares” (Girard, 2010. p. 31). Esta idea es señalada, en términos propios de la teoría mimética, como las condiciones de indiferenciación, que permiten que los duelistas, al perder sus diferencias, vayan al extremo y cumplan a cabalidad lo que es propio del conflicto<sup>3</sup>. “Señalemos entonces, para especificar la idea en términos propios de la teoría mimética, que en tiempos de Clausewitz aún no se reunieron esas condiciones de *indiferenciación*, pero que acaso algún día se reúnan” (Girard, 2010. p.31).

Al tener en cuenta las condiciones de indiferenciación —un grupo social amenazado por una crisis mimética en la que la violencia se esparce de manera que las diferencias entre los miembros se pierden (sociales, familiares, culturales)— , en el caso de los duelistas, ellos solo tenderían hacia la completa destrucción si cada vez se identificaran más en su deseo, perdiendo paulatinamente las diferencias. Ahora bien, hay casos en los que se reconoce que la intervención de los padrinos, la renuncia al duelo de uno de los implicados o el reconocimiento de una buena batalla librada impide el asesinato; incluso en el caso de las guerras, de los duelos a gran escala, hay momentos en los que esta tendencia a la destrucción total del enemigo se ve contenida por la política. Esto indica que el objetivo disuasivo —en este caso el objetivo político— es determinante cuando los duelistas son masas diferenciables, mientras que es débil cuando estas no lo son<sup>4</sup>. Hasta el momento hay una clara identificación de la acción recíproca con el principio mimético. Ese engranaje de la imitación violenta por cuya acción los adversarios se parecen cada vez más, es lo que se encuentra en la raíz de todos los mitos, de todas las culturas. Lo que Girard encuentra en Clausewitz es la reaparición de ese fenómeno, en unas condiciones que empiezan a anunciar una catástrofe.

**1.1.1. El individuo perdido, el individuo llorado.** Retomando el análisis del conflicto mimético, en el caso de los duelistas se identificará, a partir de una mirada más atenta, cómo la relación entre los dos no se resume en una descripción superficial de un conflicto triangular a causa de la dinámica que se esconde detrás de la mirada de cada duelista.

Cada uno de los duelistas cree estar defendiendo su propio honor, cree que lo que está en juego es su autonomía, por ello se involucran en un conflicto contra aquel que desea lo mismo, ya sea una amada por defender o el mismo honor. Cada uno debe confiar en sus diferencias, es decir, cada uno debe creer que es el legítimo merecedor de respeto, que en realidad merece aquello que es objeto de deseo, y por otra parte, creer que el otro no lo merece. La confianza en las propias diferencias también tiene como objetivo evitar la confrontación directa contra la verdad del deseo triangular, la cual está lejos de ser el simple deseo de posesión de lo que el otro tiene o la sencilla imposición de voluntad por la fuerza. En realidad se quiere evitar ver que el motor del conflicto es el deseo de apropiación del ser del otro, el duelista quiere el ser

de su modelo; en realidad no quiere restablecer su honor, quiere ser tan honorable como el que le insulta y, para serlo, encuentra que tiene que ser como aquel. En dicha imitación, en el contexto del duelo, lo único que impide ser el otro es el otro mismo y al aniquilarlo se descubre la verdad, la fuerza y la ambivalencia del duelo: apropiarse del modelo es perderlo. Luego de muerto su enemigo, siente el vacío de no tener un modelo que dirija sus deseos, un modelo frente al cual pueda diseñar una máscara de autonomía, tiene duelo por su modelo apropiado.

**1.1.2. Un duelo amplificado.** El examen de cada guerra acontecida a través de la teoría mimética se puede hacer gracias a esta intuición de Clausewitz de identificar al duelo como esencia de la guerra. El conflicto entre naciones correspondería al mismo orden del duelo entre "individuos" pero a gran escala, bajo las mismas condiciones teóricas de plena realización, las cuales conducirían no tanto a la completa destrucción de una de las naciones, sino al progreso de la acción militar como un todo, un progreso hacia una escalada a los extremos<sup>5</sup>: "Acción recíproca y principio mimético atañen a la misma realidad, aunque misteriosamente Clausewitz nunca habla de imitación. Y aún más (...) recuerda 'la cuestión no es la del progreso de uno u otro de los oponentes, sino la del progreso de la acción militar como un todo' (Clausewitz, 1972. p. 49). La guerra es un fenómeno social total". (Girard, 2010. p. 35).

Una nación también tiene como objeto productor de diferencias el reconocimiento de otra nación, y cuando estás diferencias entran en conflicto, aquello que representa la otra nación, lo extranjero, pasa a ser un objetivo militar que restablecería el orden de la nación homogenizada, la cual siempre estaría defendiendo su autonomía aun en contra de la verdad desatada, es decir, de la inexistencia de dicha autonomía, de la improductividad de la violencia contra lo extranjero<sup>6</sup>. Pero: "La teoría mimética contradice la tesis de la autonomía. Tiende a relativizar la posibilidad misma de la introspección: descender en uno mismo es, en todo momento, encontrar al otro, al mediador, a aquel que orienta mis deseos sin que yo sea consciente de ello. Entonces, cuando es cuestión de automatismos militares y de interacción entre ejércitos contrarios, herramientas de ese tipo funcionan bien" (Girard, 2010. p. 34-35).

La acción recíproca y el principio mimético están referidos a una misma realidad en el duelo, dicha dinámica del duelo es la esencia de la guerra; falta examinar cuáles son las condiciones para que la acción recíproca entre naciones haga de un conflicto una escalada a los extremos, condiciones que, según Clausewitz, evitan que las guerras cumplan con su definición esencial.

## 1.2. FANTASÍA LÓGICA.

En el “paso atrás” que Clausewitz da al descubrir la fuerza destructora de la escalada a los extremos, la guerra pasa a ser una simple *fantasía lógica*, es decir, un concepto que no corresponde con la realidad de la historia. Esto implica la separación del concepto de su realidad, lo que propicia, por un lado, la explicación de los múltiples detalles que tienen las guerras particulares y, por otro, el concepto hacia el que tienden estas: la *guerra absoluta* que subsume toda la variedad de conflictos desde los más bélicos hasta los más políticos. “El concepto de guerra como duelo se torna entonces un ‘punto de referencia’. Todo lo ambivalente del pensamiento de Clausewitz está allí. Ese estratega no afirma que lo real está separado de su concepto, sino que las guerras reales *tienden a ese punto*” (Girard, 2010, p. 28).

Al parecer, para Clausewitz el intelecto humano no es capaz de imaginar lo peor, no es capaz de empujar el arte de la guerra a su estado de perfección (Cfr. Girard, 2010, p. 29), limitándose a examinar la acción recíproca en el espacio y en el tiempo de las guerras reales. De ese modo, se tiene de un lado la posibilidad que Girard encuentra en el tratado de Clausewitz, la de una escalada a los extremos que no pudo encontrar las condiciones para su aplicación en la época de las guerras napoleónicas pero que tiende cada vez más a ese absoluto, mientras que de otro lado está el regreso de Clausewitz a las guerras reales y el olvido que aplica a su primera intuición.

El teórico militar, para dar el paso de la guerra absoluta a las guerras reales, enumera las condiciones existentes para la perfección y logro de una guerra real que pasa a ser absoluta:

Todo cambia de aspecto, sin embargo, si pasamos del mundo abstracto al de la realidad. En la abstracción todo debía quedar supeditado al optimismo, era menester concebir que ambos campos no tendieran únicamente a la perfección, sino también a su logro. ¿Podría alguna vez esto suceder en la práctica? Las condiciones para ello serían las siguientes:

1. Que la guerra fuese un acto totalmente aislado; que surgiera súbitamente, sin conexión con el curso previo de los acontecimientos;
2. Que consistiera en una decisión única o en varias decisiones simultáneas.
3. Que su decisión fuese definitiva y que la consiguiente situación política no fuese tenida en cuenta ni influyese sobre ella (Clausewitz, 1972, p. 43, en: Girard, 2010, p. 29-30).

Puestas las condiciones, las guerras reales se muestran como todo lo contrario a éstas. Las guerras no son un hecho aislado, el adversario es conocido, su contrincante se forma una opinión de éste, no lo tiene en cuenta como si fuese algo abstracto; por otro lado, la guerra no consiste en un solo estallido súbito, la propagación de la guerra no es inmediata ni instantánea, pues existe un intermedio de tiempo en el que los oponentes tienen que detenerse en su propia acción recíproca, de manera que las fuerzas guerreras no se movilizarían en su totalidad al mismo tiempo: “la naturaleza misma’ de las fuerzas que están presentes esas fuerzas (militares, territorio, aliados) y de su empleo ‘imposibilita que se las

ponga en funciones simultáneamente' y que por ende 'la reunión perfecta de todas las fuerzas en un mismo momento es contraria a la naturaleza de la guerra'" (Clausewitz, 1972. p. 44, en: Girard, 2010. p. 30)?

Al no aplicarse las condiciones de la perfección de la esencia de la guerra, Clausewitz desciende del concepto a la realidad, de la reciprocidad violenta del duelo a la reciprocidad apacible de aquello que denomina *observación armada*. Es en este momento de la reflexión en el que Clausewitz intenta *rellenar las grietas que abrió* –que de cierta manera no dejan de abrirse—. Al ser inaplicables las condiciones de perfección, la escalada a los extremos sería una *fantasía lógica*. Ahora bien, eso no es un impedimento para la intensidad de los esfuerzos militares y sus decisiones en las acciones iniciales de una guerra. Sin embargo, según Clausewitz, el hombre rehúye al esfuerzo excesivo, busca amparo en la posibilidad de que se produzca una decisión subsiguiente, decisión que el oponente —imbuido en la dinámica del duelo— no tiene otra opción que imitar. Su acción recíproca pasa a ser apacible, la guerra pasa a ser una observación armada<sup>8</sup>.

De este modo, gracias a esa acción recíproca, la tendencia hacia los extremos se reduce una vez más a un esfuerzo limitado. Finalmente, y éste es el tercer punto, la guerra no desemboca en una decisión absoluta, sino siempre en una salida relativa. El cálculo de probabilidad reemplaza entonces la imaginación apocalíptica. Se accionará en función de lo que se conoce del adversario: de su "carácter", de sus "instituciones", de la "situación y las condiciones en que está" (Girard, 2010. p. 30-31).

**1.2.1. El objetivo político reaparece.** En el concepto de guerra que Clausewitz hasta el momento ha manejado, el objetivo político de ésta es algo que no se había estimado, debido a que dicho objetivo no está presente en la esencia del conflicto sino más bien cuando ésta esencia se hace débil. Una vez definida la escalada a los extremos como una fantasía lógica, este objetivo aparece: consiste en la contención de la guerra por sus objetivos políticos. De manera que, si en una guerra real, se tiene que considerar un cálculo de probabilidades sobre la base de personas y circunstancias definidas, lo político pasa a ser un factor esencial en ese proceso<sup>9</sup>.

El objetivo político reaparece "mientras mayor sea la indiferencia de las masas"; podría decirse también, en términos de Clausewitz, cuando la "intención de hostilidad" prevalece por sobre el "sentimiento de hostilidad". Sin embargo, el problema es claramente que "los acontecimientos de las recientes guerras" –esto es, las guerras napoleónicas y "la guerra total" que inauguran, en que toda la "masa" de una nación es movilizaba con el único horizonte de la guerra-perturbaron el juego. La escalada a los extremos vuelve entonces, en el cara a cara imprevisto de dos odios nacionales (Girard, 2010. p. 32).

El objetivo político es débil cuando las masas son indiferentes mientras que es fuerte cuando ellas ya no lo son, de manera que existe una dependencia de este objetivo con la dinámica de la esencia de la guerra, esto es, con la dinámica del duelo; aunque las guerras reales no correspondan al concepto, estas tienden a él, y el fracaso de esta tendencia es lo que permite la existencia de una razón política, de manera que la política iría a la zaga de la guerra. La razón está en disputa

con las pasiones, intenta contenerlas pero éstas siguen determinando y manejando la guerra.<sup>10</sup> “Es fácil comprobar que el resultado puede variar en gran medida, según que la acción se fortalezca o debilite por el sentimiento de las masas. En dos naciones y estados pueden existir tales tensiones y tal cúmulo de sentimientos hostiles que un motivo para la guerra, insignificante en sí mismo, puede llegar a producir, no obstante, un efecto completamente desproporcionado, una auténtica explosión” (Clausewitz, 1972. p. 47-48).

**1.2.2. Acción recíproca: diferir y provocar (Paradoja 9).** Una de las consecuencias de la imitación consiste en provocar dos efectos contrarios: por un lado difiere la escalada a los extremos y por el otro la provoca. Esta paradoja consiste en que al cumplirse las condiciones de unidad de tiempo y lugar, es decir, el acto aislado y la decisión única y completa, la acción recíproca provocaría una escalada a los extremos, sería el motor de la “guerra absoluta”. Pero, de la misma manera que provoca esa escalada, la acción recíproca puede también diferirla para constituir el “motor oculto de las ‘guerras reales’” (Girard, 2010. p. 35), en donde las condiciones para la guerra absoluta son inaplicables por el juego de suposiciones diversas acerca de las intenciones del adversario, por el cálculo de probabilidades, la diferencia entre terrenos de combate, la conveniencia de esperar un ataque, la de atacar, la de retroceder para rearmarse; se vuelven condiciones inaplicables por todos los detalle que constituyen a las guerras reales:

“Si a uno de los jefes le conviene entrar en acción, a otro le convendrá esperar”. La guerra real se aleja así de la guerra absoluta porque toma en cuenta las dimensiones de espacio y tiempo: entre otros, los lugares, el clima, las diversas “fricciones”, el cansancio. Y en ese momento los dos adversarios no llegarán a los extremos, no se responderán mutuamente, al mismo tiempo ni en el mismo lugar. En qué medida ese combate diferido es una victoria de la política, o de lo que Clausewitz denomina “observación militar”, es lo que deberemos analizar (Girard, 2010. p. 36).

Esta doble función de la acción recíproca se puede formular también desde la teoría girardiana como fuente de indiferenciación y como fuente creadora de diferencias, es decir, como factor de guerra y factor de paz. En el primer caso, al provocar y acelerar la escalada a los extremos, aquellas contingencias espacio temporales que evitan la guerra absoluta se hacen más débiles y van desapareciendo, pero si por el contrario la acción recíproca difiere la escalada, aquellas contingencias se fortalecen y se vuelven productoras de sentido<sup>11</sup>.

Girard nunca afirmó que el proceso de surgimiento de la cultura siempre se repite de la misma forma. La matriz, esta sí, es la misma: el deseo mimético, miméticamente, engendra una violencia colectiva que puede conducir a la desintegración del grupo. Y, de igual modo, esto es, miméticamente, el grupo encuentra en el mecanismo del chivo expiatorio una primera respuesta para la crisis. La mimesis, así, tanto fecunda la formación de grupos como promueve el cortocircuito que atraviesa el sistema, contagiando todo el mecanismo social con la explosión de rivalidades miméticas aisladas hasta que todas confluyan caóticamente (De Castro, 2014. p. 71).

Pese a que la imitación tenga, en el contexto de las guerras, este carácter ambivalente, no se reconoce con ello una completa armonía en la dinámica de la acción recíproca; ésta se relaciona a una fuerte generación de conflicto y a una difusión igual de fuerte de éste. Por el contrario, lo que Girard quiere resaltar es cómo, además de encontrar una correspondencia de lo que dice Clausewitz y lo que él teoriza en su filosofía, la acción mimética en las guerras contemporáneas provoca un desnivel cada vez más acentuado entre la producción y la difusión del conflicto:

La acción recíproca puede ser entonces a la vez fuente de indiferenciación y creadora de diferencias, factor de guerra y factor de paz. Si *provoca y acelera* la escalada a los extremos, las fricciones propias del tiempo y del espacio desaparecen, y eso es extrañamente similar a lo que denomino "crisis sacrificial" en mi abordaje de las sociedades arcaicas. Si por el contrario la acción recíproca *difiere* la escalada a los extremos, apunta a producir sentido, nuevas diferencias. Pero una vez más todo sucede por motivos que muchas veces intenté elucidar en mis libros, como si la vencedora fuese hoy la imitación violenta; ya no la que lentifica, frena el curso de los acontecimientos, sino antes bien la que lo acelera. Los conflictos actuales dan numerosos ejemplos inquietantes (Girard, 2010, p. 38-39).

### **1.3. TANTO MÁS PELIGROSA CUANDO DEJA DE SER UN SECRETO.**

Al inclinarse la balanza de la ambivalencia mimética hacia la reciprocidad violenta, la acción militar entra en una continuidad que lleva todo hacia el extremo. Esto es, un encadenamiento de acontecimientos y una conexión causal más estrecha entre ellos, en la que los sentimientos y el apasionamiento llegarían cada vez más a un grado primitivo de realización, a una pérdida de sentido y justificación de la acción militar, a tal punto que cada acción violenta llegaría a ser más importante y, por tanto, más peligrosa<sup>12</sup>.

La acción recíproca como fuente de indiferenciación hace oscilar las diferencias entre los adversarios. En una guerra, tras las alternancias de derrotas y victorias, los adversarios necesitan aferrarse a la cada vez más difusa diferencia para poder luchar —los soviéticos deben creer en la diferencia entre ellos y los nazis, las guerrillas deben creer en la diferencia entre ellos y las fuerzas del estado, etcétera—. De esta forma, la guerra llega a un estado de reciprocidad, un estado caótico en el que cada justificación no corresponde al acto violento, en donde se pierde el sentido de la guerra y ésta se hace cada vez más peligrosa al intentar recobrar ese sentido con acciones cada vez más violentas e injustificables:

El uso del condicional no debe generar aquí ilusiones: la amenaza de la escalada a los extremos, que no forma más que un todo con la *continuidad* de la acción bélica, está siempre latente por detrás de las discontinuidades de las guerras reales (maniobras, vacilaciones, negociaciones, reposo...). Clausewitz debe sentir entonces que la "acción recíproca" concebida como pendulación acelerada *du même au même*, lo que denomino principio mimético o principio de reciprocidad, es tanto más peligrosa en cuanto se muestra a plena luz. Cuando las diferencias oscilan cada vez más rápido entre los adversarios (...), cuando entonces la alternancia de derrotas y victorias, en que los adversarios

deben creer en su diferencia para luchar, se acerca a la reciprocidad, nos encaminamos hacia lo que denomino crisis sacrificial. En ese momento crítico el grupo roza el caos: ponga armas nucleares en las manos de los beligerantes y ya no será sólo el grupo, sino el planeta entero (Girard, 2010. p. 40).

Este desenmascaramiento del motor de la guerra acelera la acción recíproca a proporciones cada vez más violentas, debido a la necesidad de los adversarios de sobreponerse uno sobre el otro para hacer reconocer su autonomía. La suma de todas las acciones no recíprocas es lo que Girard llama *reciprocidad*, es decir, la acción militar es una sola, las acciones entre los adversarios corresponden a un mismo orden violento y no se diferencian entre sí; esto corresponde a una de las condiciones de Clausewitz para la guerra absoluta: el progreso de lo militar como un todo indiferenciado<sup>13</sup>.

Ahora bien, el que el motor de la guerra quede a plena luz no sucede en alguno de los "opuestos" del conflicto, primero porque estos no son opuestos, están indiferenciados, y segundo, porque ellos deben creer cada vez más en su autonomía para poder actuar y aquello se hace negando la pérdida de diferencias que se lleva a cabo en la guerra, de manera que la reciprocidad "sólo puede ser percibida, pues, por una mirada exterior al conflicto, ya que *en el interior uno debe en todo momento creer en su propia diferencia* y responder cada vez más rápido y con mayor fuerza." (Girard, 2010. p. 40). A quien corresponda esta mirada externa, es un tema a tratar por aparte, pues es justamente la perspectiva a partir de la cual la catástrofe que se anuncia en esta dinámica de la mimesis violenta, encuentra su contrapeso en una mimesis positiva<sup>14</sup>. "Ante esa mirada exterior, los adversarios se muestran, por tanto, como lo que son: simples dobles. Esa es la adecuación de la guerra a su concepto, *la unidad realizada entre la alternancia y la reciprocidad*: en cierta manera, una oscilación acelerada de las diferencias, un tránsito a la abstracción" (Girard, 2010. p. 40).

**1.3.1. El conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra (Paradoja 7).** En una guerra siempre se supone un atacante y un defensor, dicha polaridad —que en apariencia es sencilla—, se muestra como compleja al tener en cuenta la reciprocidad: el ataque de uno de los adversarios no implica forzosamente la derrota del otro, sino que siempre queda la posibilidad y la intensión de un contraataque. En la guerra, el atacante y el defensor parecen alternar sus posiciones: el que ataca no suele obtener más que una victoria provisoria sobre el defensor y éste está en la posición de contraatacar; debido a la acción recíproca; de ese modo, el otro pasa a ser ahora el defensor, llegando teóricamente, hasta una escalada a los extremos, a un ascenso de ataque y contraataque cada vez más violento y decisivo. Es por esta alternación de posiciones —en la que los dos adversarios se confunden— por lo que Girard sostiene que "la polaridad -concluye Clausewitz- reside pues en aquello a lo cual ambas se vinculan, es decir, en la decisión, y no en el ataque o en la defensa mismos" (Girard, 2010. p. 41).

La polaridad se aplica cuando se examina lo que pasa realmente en esa relación entre atacante y defensor. El que defiende puede preparar un contraataque decisivo con una violencia que, en comparación con el primer atacante, sea aún más terrible. Esto sucede en el ejemplo del duelo por honor, donde los adversarios reafirmaban su victoria al humillar cada vez más al otro, entrando en combates con condiciones cada vez más desfavorables, casi siempre impuestas por el ofendido, hasta llegar al borde de situaciones en las que lo último que queda es la exterminación mutua:

¡Vea a Napoleón, siempre forzado a atacar y a movilizar cada vez más fuerzas! Quien defiende, en cambio, puede preparar un contraataque decisivo, más terrible que el ataque: es entonces, pero sólo entonces, cuando se aplicará la polaridad. Este punto es absolutamente fundamental, y aquí palpamos la segunda intuición mayor de Clausewitz que adopta la forma de una paradoja: *el conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra* (Girard, 2010, p. 41-42).

En el primer capítulo de su tratado, Clausewitz se detiene en el concepto de defensa “reflexionando filosóficamente” el lugar que ocupa éste en un conflicto. Es en este análisis donde encuentra que el concepto de guerra no se muestra estrictamente en el ataque –como se podría pensar en una reflexión simple y común de la polaridad en la guerra—dado que, generalmente, el objetivo del ataque no es el combate por sí mismo sino la toma de posesión de alguna cosa. Así, el concepto de guerra aparece, en primer término, con la defensa pues esta sí tendría como objetivo directo el combate<sup>15</sup>:

Si uno reflexiona filosóficamente acerca del modo en que surge la guerra, el concepto de guerra no se muestra estrictamente con el *ataque*, pues no tiene como objetivo absoluto el combate tanto cuanto *la toma de posesión de alguna cosa*. Ese concepto aparece en primer término con la *defensa*, ya que ésta tiene por objetivo directo el combate; evidentemente, aprestarse y combatir no era más que una sola y misma cosa. (...) Por ende, resulta natural que quien es el primero en poner en acción el concepto de guerra y concibe la idea de dos partidos contrapuestos sea también el primero en dictar sus leyes a la guerra, y que sea el *defensor* (Clausewitz, 1955, p. 424, en: Girard, 2010, p. 42-43).

Como se mostró anteriormente, en el caso de los duelistas, aquel que comienza y acaba la guerra es el ofendido; es él quien determina –la mayoría de veces teniendo en cuenta sus propias habilidades— si el duelo se hace a cierta hora, con espada o arma de fuego, con obstáculos o sin ellos, a diez o veinte pasos, es decir, en qué consistirá el ataque. En el duelo a gran escala sucede igual: el defensor al que se le ha declarado la guerra, es quien determinará, por la características de sus fortaleza, de sus ejércitos, de su territorio, etcétera, cuáles serán las condiciones del atacante; con ellas aprovechará el desgaste de éste, cuya intención empieza a debilitarse adviniendo de esa manera, el segundo momento del defensor, el contraataque (o, en cierta medida, su segundo ataque). “Por tanto, es amo del mecanismo (*maitre du jeu*), en función de este axioma: es más fácil conservar que tomar. De ello puede deducirse que el concepto de defensa *abarca* el de ataque y que es el que mayores facultades tiene para hacer coincidir la guerra y su concepto” (Girard, 2010, p. 43).

**1.3.2. Bienaventurados quienes tienen posesiones (Paradoja 9).** Una vez aplicada la polaridad en la que un atacante, luego de sufrir el contraataque, se vuelve defensor, se debe tener presente al defensor del “comienzo”, el cual es el que domina, de modo que el principio de polaridad tendría la característica de ser absoluta, aunque preparada por polaridades relativas. Ahora bien, en esta dinámica no se debe confundir un control total del defensor en el combate, con tener el control del duelo, pues en realidad sucede es lo contrario: “quien organizando la defensa cree dominar la violencia es de hecho dominado por la violencia” (Girard, 2010. p. 44)<sup>16</sup>.

El primer capítulo del tratado militar de Clausewitz enuncia y pone en escena, ante la realidad de los conflictos bélicos, lo mismo que ha pensado la teoría mimética. En lo que respecta a este punto, Girard enuncia en términos miméticos lo dicho por el teórico militar, a saber, que el modelo, aquel que es llevado a defenderse porque el atacante intenta tomar su propiedad, es el que pone las condiciones del conflicto mimético, “es aquello que *en última instancia* domina y dicta su ley al otro” (Girard, 2010. p. 43). Luego de este primer momento se debe tener en cuenta lo que Girard llama *mediación doble*, en donde el modelo empieza a confundirse con aquel que lo imita, tomándolo a su vez a él como modelo hasta llegar al extremo de la indiferenciación. En el ejemplo de los dos duelistas, cada uno empieza a padecer un deseo de imitación del ser del otro, más que por el objeto que aparentemente daba origen al conflicto –el honor, la mujer amada y ofendida, etcétera—. Esto es lo que Girard llama *deseo metafísico*, ante el cual, el único obstáculo del deseo de ser el otro, es el otro, y al momento de aniquilar ese único obstáculo, el duelo persiste, ahora como ausencia de lo deseado:

En ello hay un descubrimiento antropológico fundamental: *la agresión no existe*. Entre los animales, hay depredación, indudablemente hay rivalidad genética en lo que respecta a las hembras. Pero con los hombres, si nadie tiene la sensación de agredir, se debe a que todo reside siempre en la reciprocidad. Y la mínima y más leve diferencia, en uno u otro sentido, puede provocar una escalada a los extremos. *El agresor siempre ha sido ya agredido*. ¿Por qué nunca son percibidos como simétricos los vínculos de rivalidad? Porque las personas siempre tienen la sensación de que el otro es el primero en atacar, que ellas nunca empezaron, mientras que en cierto modo *siempre* fueron ellas mismas. El individualismo es una formidable mentira (Girard, 2010. p. 45-46)<sup>17</sup>.

**1.3.3. El miedo de Clausewitz y la intuición diferida: la guerra como “continuación de la política por otros medios” (Paradoja 10 y 11).** Ya se ha dicho algo sobre el papel de la política en la guerra, papel que de ninguna manera ha sido central, pues este centro fundamental está ocupado por la dinámica del duelo, la cual también determina si aparece lo político o el conflicto es diferido por algún otro medio o, aún peor, si se extiende hasta los extremos. Al entender que el objetivo político sólo aparece cuando la indiferenciación producida por la acción recíproca es débil a causa de las contingencias de las guerras reales, pensar en la guerra como una continuación de la política por otros medios –tal y como lo hace Clausewitz al final del primer y más importante capítulo de su tratado— es muestra del retroceso en el que se ha insistido en el presente análisis: un paso atrás que intenta ocultar la intuición de la guerra como duelo a gran escala.

El objetivo político intenta ignorar y restar importancia a la posibilidad de una escalada a los extremos. Al pensar a la guerra como súbdita de lo político se pierde de vista la noción de agresión y de respuesta frente a la agresión, se olvida la acción recíproca que acelera y difiere a la vez la escalada a los extremos, que únicamente la difiere para acelerarla aún más.

La paradoja que la ambivalencia de la acción recíproca contiene consiste en que los hombres están, de forma simultánea en el orden y en el desorden, en la guerra y en la paz. Esas dos realidades estaban codificadas y ritualizadas, según Girard, hasta la revolución francesa, a partir de la cual se puede ver la aceleración de la acción recíproca, lo que provoca la indiferenciación entre la guerra y la paz:

Actualmente ya no hay diferencia entre ellas. La acción recíproca es tan amplificadas por la globalización, esa reciprocidad planetaria en que el acontecimiento más pequeño puede tener repercusiones en el otro extremo del mundo, que la violencia siempre tiene de antemano una (gran)<sup>1</sup> amplitud. La política va a la zaga de la violencia, tal como Heidegger demuestra que la técnica escapó a nuestro control. Por consiguiente, deberíamos analizar las modalidades de esta escalada a los extremos, de Napoleón a Bin Laden: el ataque y la defensa promovidos al rango de único *motor* de la historia. En eso estriba lo fascinante de Clausewitz, atractivo y repugnante a la vez, temible. La victoria ya no puede ser relativa; no puede más que ser total. El principio de polaridad es el movimiento mismo de esta catástrofe diferida (Girard, 2010, p. 46).

A lo que conduciría la polaridad, puestas las condiciones y distinciones entre épocas, es a un retorno de la paz, la cual tiene la particularidad de ser solamente la paz perpetua, la paz de los cementerios. Es por esta razón que, pese al miedo de Clausewitz de enfrentar su primera intuición, y el intento de ocultar esa realidad, se debe ver la fuerza de ésta misma y la relación directa que tiene con la teoría mimética, de tal modo que al hablar de una alternancia entre el ataque y la defensa se tenga siempre presente que en el núcleo de ésta se encuentra la reciprocidad. Es menester recordar que cuando se habla de guerra real, se apunta a la guerra absoluta; la indiferencia ante la reciprocidad y ante la guerra absoluta por considerarlas meras abstracciones, es el peor error que se pueda cometer frente a lo que se muestra en la escalada a los extremos:

Después de todo, el apocalipsis no es más que la plasmación de una abstracción, una adecuación de la realidad a un concepto; y los hombres –es necesario tener la lucidez de afirmarlo– tienden por sí solos a esa aniquilación. Es la ley implacable del duelo, precisada en el primado de la defensa por sobre el ataque. Bajo ese aspecto los hombres se diferencian de los animales, los cuales logran contener su violencia en lo que los etnólogos llaman redes de dominación. Por su parte los hombres no llegan a contener esa reciprocidad, porque se imitan en demasía y cada vez se parecen más, y con velocidad creciente. (...) Si hoy el apocalipsis es una amenaza real, y a escala planetaria, se debe a que el principio de reciprocidad fue desenmascarado, a que la abstracción se volvió concreta. (...) Clausewitz lo dice y no lo dice. Es ambivalente (Girard, 2010, p. 47).

---

<sup>1</sup> Longueur d'avance: Es una frase que viene de las carreras de caballos. El "longueur" es el largo de un caballo. En el sentido figurado significa tener un gran avance con respecto al que sigue. Por esta razón, se añade a la traducción la palabra gran entre paréntesis.

## HEGEL A TRAVÉS DE LA MIRADA DE GIRARD.

### 2.1. TRANSVERSALIDAD ENTRE LOS DISCURSOS.

En el transcurso del análisis que Girard hace de Clausewitz, el filósofo francés se descubre en conexión y separación de la filosofía de Hegel y, además de ello, ve en ésta una interpretación de la muerte y resurrección de Cristo, diciendo que, en realidad Hegel pensaba solo en una Encarnación: la de Dios en la historia, de manera que toda la dialéctica de Hegel estaría basada en la revelación. Al presentar una posición para luego poner una “negación” de dicha posición y finalmente una negación de dicha negación, lo que hace Hegel, según Girard, es poner en un eco filosófico la muerte y resurrección de Cristo:

No hay más que una Encarnación para él; es la de Dios en la historia: sólo esa “mediación divina” permitió, según él, la aparición de una verdadera racionalidad. Toda la dialéctica hegeliana será entonces un calco de la Revelación. (...) La dialéctica presenta una posición, luego una “negación” de esa posición, finalmente una “negación de la negación”. Abrirse al otro, a lo otro, salir de uno mismo mediante una alienación es preparar un *regreso a uno mismo*, que es el verdadero acceso a lo real, el acceso a la verdadera racionalidad liberada de todo subjetivismo. Percibimos que allí se trata de una versión filosófica de la muerte y la resurrección de Cristo. (Girard, 2010. p. 58).

Esta transversalidad del pensamiento girardiano, en el que entran en discusión un teórico militar alemán y un filósofo alemán contemporáneo, alrededor de un mismo momento clave –estudiado por Girard a partir de la imagen de Napoleón— e interpelados por la revelación cristiana, hace que la perspectiva de la teoría mimética tenga una riqueza teórica y una fuerte incidencia en la interpretación del destino de occidente. Se seguirá, por tanto, la invitación que Benoît Chantre le hace a Girard: “Me gustaría, si usted acepta, que volviésemos al triángulo que vincula el modelo ambivalente de Napoleón con sus dos mayores intérpretes, ambos presentes en Jena en 1806, ambos muertos en Berlín el año 1831” (Girard, 2010. p. 57).

**2.1.1. Triángulo que vincula el modelo ambivalente de Napoleón (Paradoja 13).** Girard sugiere que Clausewitz se oponía a Hegel al decir, con su teoría de la escalada a los extremos, que Napoleón encarnaba todo lo contrario a la inscripción del Espíritu en la historia. El filósofo francés aclara que a lo que más se opone él es al hegelianismo, no a la filosofía de Hegel; aunque reconoce que la confrontación de la figura de este filósofo con la del teórico militar es fundamental para ver la aceleración de la violencia vivida a partir de Napoleón.

Por un lado está Hegel, que admiró los ideales de la Revolución Francesa, que sembró un árbol de la libertad al estilo de los revolucionarios franceses, en compañía de sus compañeros Hölderlin y Schelling, que siguió los acontecimientos de París cuando estaba en Tubinga, que vió en Napoleón “la inscripción paradójica de esos ideales en el espacio y en la historia” (Girard, 2010, p. 57-58), que pensó que Alemania tenía la labor de terminar lo que la revolución francesa había puesto en marcha; y por el otro lado está Clausewitz, que detestó y admiró al tiempo a Bonaparte, que sintió una pasión ponzoñosa por él, que se entregó a las fuerzas rusas para luchar contra él, que temió y admiró al mismo tiempo la fuerza guerrera francesa:

Los alemanes serán simultáneamente invadidos y liberados, en cierto modo –y acaso fuese el peor–, por Napoleón. Está entonces la famosa frase de Hegel, quien una vez instalado en Jena habría visto “el espíritu del mundo pasar a caballo” bajos su ventana. En cierta (demasiada) medida, forma parte de la leyenda. Pues Hegel es al mismo tiempo el pensador que desconfía de las Luces, del *Aufklärung* en que se formó. Intentemos evitar los lugares comunes que en todo momento surgen a propósito de su pensamiento (...) Francia, antiguo modelo, se volvió obstáculo con Napoleón, el “monstruo” que sintetiza en sí mismo el *Ancien Régime* y la Revolución. En contra de Napoleón se piensa, con Clausewitz y el estado mayor prusiano, la identidad *militar* de Prusia, muy pronto la de Alemania entera, con Bismarck y Guillermo II” (Girard, 2010, p. 50; p. 141)<sup>18</sup>.

En la transversalidad del análisis de ese triángulo de estudio que vincula a Clausewitz y a Hegel a partir de sus particulares interpretaciones de la imagen de Napoleón, se debe tener en cuenta cómo cada uno de estos participantes se va manifestando con un carácter paradójico, para luego ser interpelados por la revelación cristiana, la cual hará devenir al presente análisis en una invitación de carácter investigativo y existencial. Para esto es fundamental resaltar una característica teórica: la concreción del concepto y lo real, momento que se va detallando a través de la interpretación que Girard hace del triángulo que vincula el modelo ambivalente de Napoleón.

**2.1.2. Les vacances de Hegel por René Girard (Paradoja 14).** Benoît Chantre le recuerda a Girard que “cuando en 1820 Hegel escribe, en el prefacio de su *Filosofía del Derecho*, que ‘lo que es racional es real, y lo que es real es racional’, lo real que está en cuestión no es la realidad sensible, sino la unidad de la esencia y de la existencia” (Girard, 2010, p. 58). No se trata de una frase del lugar común sobre el hegelianismo, pues no se refiere a un “sentido de la historia” del cual Hegel pretendiera ser el poseedor, viendo además en Napoleón la encarnación de éste. “El hegelianismo nos enmascaró lo trágico de la filosofía hegeliana, tanto en la dimensión del sacrificio de sí –en que el individuo, poniendo en riesgo su vida biológica, se manifiesta como espíritu- como en la dimensión del Espíritu absoluto en sí mismo. No hay que olvidarlo: Hegel se refiere a un ‘Gólgota del Espíritu’” (Girard, 2010, p. 58). Como ya se mencionó anteriormente, en la teoría de Hegel solo existe una encarnación, la de Dios en la historia, una “mediación divina” que permite la aparición de una verdadera

racionalidad. Desde esta perspectiva queda superado otro de los lugares comunes del hegelianismo, el esquema de “tesis, antítesis y síntesis”:

Entró del espíritu a la alienación y salió de esa alienación mediante un ascenso, una elevación (*Aufhebung*) que es reconciliación de los dos términos contrarios. La dialéctica presenta una posición, luego una “negación” de esa posición, finalmente una “negación de esa negación”. Abrirse al otro, a lo otro, salir de uno mismo mediante una alienación es preparar *un regreso a uno mismo*, que es el verdadero acceso a lo real, el acceso a la verdadera racionalidad liberada de todo subjetivismo. Percibimos que allí se trata de una versión filosófica de la muerte y la resurrección de Cristo. Toda la potencia de la filosofía de Hegel, pero también toda su equivocidad, se debe a ese paralelo (Girard, 2010. p. 58-59).

Según Girard, Hegel toma como fundamento a la Revelación cristiana para ver en ella y tomar de ella la necesaria reconciliación que consistiría, por un lado, en una reconciliación de los hombres entre ellos mismos y por el otro una de los hombres con Dios; en esto Girard encuentra que paz y salvación son dos movimientos conjugados, los cuales son relevados de las iglesias –que, según Hegel, fracasaron en reglamentar *el juego de las humanas voluntades*—al Estado de derecho, el cual contendría todo el potencial de un concepto que se ha generado en la historia y que se expresa en los estados que emergían a comienzos de siglo XIX. Este tipo de Estado tendría la potencialidad de la convivencia pacífica, pero ha surgido del terror y contiene la violencia que se expresa en la reciprocidad negativa y la tendencia a la guerra de los estados particulares, y que es justo en esa sucesión de guerras en donde la historia encuentra su contingencia. Según Girard “Es de una fuente cristiana de donde Hegel parte en su búsqueda por la reconciliación, sólo que en este caso él esperaba mucho del Estado racional, una institucionalización de la vida humana más allá de las contingencias históricas, incluida la guerra”<sup>19</sup>(Girard, 2010. p. 32).

Como Benoît Chantre recuerda, para Hegel un Estado que debe superar las contingencias de la guerra es representado como universalmente concreto, esto es, como la unidad entre el concepto y lo real a través de demandar el hacer a un lado los intereses individuales a favor de los universales. Ese origen violento del estado moderno de derecho también se manifiesta en un sistema legal que ha incorporado el servicio militar obligatorio, ya que, en la perspectiva de los sujetos forjados en la revolución, “el estado moderno constitucional es tal universal objetivado, al cual vale la pena sacrificarle la propia vida” (Solarte, 2012 p. 161-162)<sup>20</sup>.

Los estados particulares no llegan a ser el Estado de universalidad racional, sino que tienen las contingencias de sus propios pueblos e historias, aunque el conjunto de tendencias de la historia moderna nos permita decir que hemos visto el afloramiento de los estados de derecho. Girard resalta que no se puede negar que pese a esa concepción de la guerra como mera contingencia (Girard, 2010. p. 59). Para Hegel, la guerra es parte del mal, que es la violencia misma, enfrentada a la posibilidad de la reconciliación que nos ha advenido por la Cruz de Cristo. Hegel la piensa de manera profunda; en él

también hay lo que ya se ha ido mencionando en Clausewitz: Hegel no piensa una reconciliación inmediata de los hombres entre sí, pues ésta también forma un *tudo con el duelo* en el que está la tensión de la lucha por el reconocimiento, por la indiferenciación de las *identidades contrarias*.

“La reconciliación es una suerte de teodicea que yace en el Estado racional”<sup>21</sup> (Solarte, 2012 p. 161), pues se trata de una conceptualización de la muerte y resurrección de Cristo. Pero Hegel parece ignorar la radicalidad de la revelación de la muerte de Dios y desconoce, por esto, que la reconciliación terminada en el Estado vendría de la destrucción total de aquellas protecciones sacrificiales que permitían mediar la violencia. Si Hegel olvida cómo Cristo siendo inocente sufrió en la cruz, deja al margen la idea de la reconciliación fundamentada en una antropología cristiana y abandona con ello las implicaciones que ésta propone en su totalidad, como por ejemplo la posibilidad y realidad del apocalipsis. El pensamiento de Hegel sobre la reconciliación es trágico, pero nunca apocalíptico. Cree que “es inmediatamente claro que la unidad de lo real y el concepto lleva a la paz”<sup>22</sup> (Girard, 2010. p. 32), pero hay una aceleración peligrosa de las conclusiones de la unidad de lo real y del concepto y así, se subestima la posibilidad contraria.

“Sin embargo, esta aproximación de una razón integradora no le permitió a Hegel reconocer que tal reconciliación podía no haber tenido lugar”<sup>23</sup> (Solarte, 2012 p. 160). Girard encuentra que la transversalidad del análisis le permite encontrar lo que hacía falta en la filosofía de Hegel, lo que la reconciliación hegeliana parece ignorar a partir de la primera intuición de Clausewitz, a saber, que la oscilación de las posiciones contrarias, que cada vez devienen como equivalentes, pueden no encontrar fin en el Estado, sino que, desprovistas del medio sacrificial que las mediaba, pueden ser cada vez menos contenibles por éste, de manera que las guerras de los estados particulares pueden escalar a los extremos:

La adversidad muy bien puede aproximarse a la hostilidad, la alternancia escalar hacia la reciprocidad. El pensamiento hegeliano tiene aspectos trágicos, no los tiene catastróficos. Pasa, entonces, de la dialéctica a la reconciliación, de la reciprocidad a la relación de manera muy confiada, dando a menudo, de hecho, la impresión de que olvidó de donde viene (...) En el momento mismo en que Hegel piensa una adecuación posible de la razón humana al *Lagos*, (...) Clausewitz nos dice que esa oscilación puede escalar a los extremos, que puede pasar de la alternancia a la reciprocidad: *en ese entonces no será integrable ya en una teodicea del Espíritu*. Vemos dónde se sitúa, a mi entender, la formidable oposición entre esos dos pensadores (Girard, 2010. p. 59-60).

**2.1.3. Girard y su afinidad con Hegel (Paradoja 15 y 16).** Vale la pena mencionar, de la misma manera que se hizo en el caso de Clausewitz –aunque quizás con menor prioridad–, los aspectos que Girard considera similares de su pensamiento con el de Hegel, esto con la intención de ver cómo el filósofo francés los encuentra complementarios y cómo, al mismo tiempo, encuentra las diferencias que los separa.

Girard recuerda que sobre la teoría mimética se dijo que solo era una nueva versión del deseo de reconocimiento que se puede encontrar en la filosofía de Hegel, juicio que al parecer restaba importancia a lo que una perspectiva mimética podría decir en comparación a lo que ya había dicho o podía decir la misma idea de reconocimiento hegeliano. Ahora bien, el análisis girardiano del drama moderno, del destino de occidente, es un ejemplo de aquello que su teoría ha logrado seguir conceptualmente. La teoría girardiana integra una vasta tradición que parece fundamentar aquello que diferencia el deseo mimético del deseo de reconocimiento, diferencias que no buscan negar lo que el mismo Girard reconoce:

También está presente lo que Hegel denomina "mal absoluto", ese deseo que ve sucederse indefinidamente sus objetos, unos tras otros, deseo insaciable que siempre supone la presencia del otro, ese similar, junto a mí. La "conciencia desdichada" de Hegel es una manera de tomar en cuenta que *llegado este momento los hombres son idénticos*, en sus deseos como en sus odios, jamás tan cerca de reconciliarse como en el momento en que se hacen la guerra. Entonces yo tenía afinidades con esa filosofía, es innegable (Girard, 2010. p. 61).

Sin embargo, él mismo enuncia unas de las diferencias entre el deseo mimético y el de reconocimiento, en donde el primero busca sobre todo apropiarse no solo reconocerse; si se recuerda el ejemplo de los duelistas, entre ellos se busca que el otro reconozca el honor que ha ofendido, que reconozca al otro como alguien tan noble como él mismo, ie incluso más!, pero en la base de ese reconocimiento, lo que la teoría mimética ve es un deseo de apropiación. La mimesis se puede desenmascarar con la visión de un tercero, el cual descubre que los duelistas desean ser tan honorables como aquel que, teniendo un honor superior, es capaz de ofender el de otro, "lo que muy pronto degenera en lo que [Girard] denomino deseo metafísico, en cuyo caso el sujeto procura *apropiarse del ser* de su modelo. Entonces quiero 'ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto'" (Girard, 2010. p. 62). Se desea ser el otro cuando tenía su honor intacto:

¿Cómo sucede eso? De manera simultáneamente más concreta y más violenta que el "deseo de reconocimiento". Deseo ese objeto no espontáneamente, sino porque otro a mi lado lo desea, o porque sospecho que ese otro lo desea. Por tanto, me aproximo a ese objeto al mismo tiempo que mi mediador se acerca a mí. Se vuelve entonces mi modelo, en medida tal que termino por olvidar completamente el objeto que creía desear al comienzo. Como toda acción es recíproca, mi rival vive el mismo drama: me ve desear un objeto que le es cercano; se entrega a desear nuevamente ese objeto, que la ausencia de rival le había hecho olvidar; me encuentra en camino hacia ese objeto, cuando también lo encuentro en esa misma senda (Girard, 2010. p. 62).

Es en ese momento en el que la reflexión de la teoría mimética identifica el concepto de una mediación doble, donde los adversarios se encuentran en una ambivalencia clave en su relación, los dos devienen modelo-obstáculo para el otro, a tal punto que esa rivalidad que existe entre los dos los conduce a una indiferenciación en la que cada vez tienden a ser más parecidos entre ellos. En esta relación conflictiva se puede identificar la posibilidad de que uno de los adversarios se imponga sobre el otro recuperando de esa manera su *ilusión de autonomía*, la imposición de uno de ellos hace que el otro se humille hasta el punto de sacralizar al adversario. En esta posible salida del conflicto se identifica otra ambivalencia

fundamental de la teoría mimética, la cual consiste en el núcleo de todas las patologías del resentimiento, es la *atracción-repulsión* que el adversario humillado siente por aquel que lo sobrepasa, es la adoración del modelo obstáculo:

El deseo mimético que tengo por su ser mismo, puede llevarme al asesinato. (...) Habría una génesis mimética del orden social, en que la violencia de miles de hermanos enemigos, que pondrían en riesgo de implosión al grupo, se polarizaría sobre un tercero elegido al azar, porque repentinamente él se mostraría como nefasto. Esa polarización de todos contra uno es una forma de imitación monstruosa: exactamente como en las patologías del resentimiento, la víctima es a la vez todo y nada, adorada y detestada. El deseo mimético está así en la raíz misma de lo religioso arcaico (Girard, 2010, p. 62-63).

Confundir el deseo mimético con el deseo de reconocimiento es para Girard un desconocimiento de la posibilidad que está latente en aquel conflicto entre adversarios cada vez más idénticos: el resentimiento puede provocar la aniquilación del otro e incluso de los dos adversarios. Por un lado, el deseo de reconocimiento impide que los dos rivales se den muerte, pues si alguno lo hace el otro no podría reconocerse, menos aún si los dos se dan muerte. Según este deseo de reconocimiento, cada uno “debe tener miedo del otro, reconocerlo como su amo y hacerse reconocer como esclavo de ese amo” (Girard, 2010, p. 63). Por estas características, la dialéctica del amo y el esclavo le pareció a Girard una dinámica demasiado irenológica, una dinámica que obvia demasiado rápido y fácil la posibilidad que Clausewitz logra entrever en el descubrimiento de la escalada a los extremos, la posibilidad del apocalipsis:

El peligro del pensamiento hegeliano proviene, paradójicamente, de que en un comienzo no tiene una concepción suficientemente radical de la violencia. De allí el interés de leer a Hegel y a Clausewitz a la par. De inmediato vemos que la unidad de la realidad y del concepto lleva a la paz en Hegel, a la escalada a los extremos en Clausewitz. Este último se movía en ámbitos militares. En cuanto a Hegel, él nunca participó personalmente en una operación militar (Girard, 2010, p. 63).

## **2.2. EL TEMOR DEL TEORICO MILITAR, LA APRESURADA ESPERANZA DEL FILÓSOFO (PARADOJA 17).**

En el transcurso de los capítulos, tanto del *Clausewitz en los extremos* como del presente trabajo, se puede ir apreciando el carácter y los matices que va tomando la concepción girardiana de la unidad de la realidad y del concepto, trabajada a la par de una lectura atenta de Hegel y de Clausewitz. Respecto a ello, Benoît Chantre continúa la conversación del libro recordando que el concepto de guerra absoluta le causa temor a Clausewitz, lo que hace que éste intente conducir su análisis a una descripción de la distancia entre el concepto y su realidad, acto que va directamente en contra de la dialéctica hegeliana “proclive al ‘universal concreto’, la unidad de realidad y concepto. Hegel piensa el pasaje desde el interés particular hacia la cosa universal: el individuo debe plasmarse en la universalidad del Estado” (Girard, 2010, p. 64).

En esa plasmación del individuo en la universalidad del Estado, Girard identifica en Hegel cierto privilegio por la guerra, la cual sería la encargada de devolver a la totalidad de la nación a aquellos que se habían alejado de esta misma a causa de sus propios intereses, de sus intereses privados. La guerra permite que el Estado convoque a los individuos “al indispensable sacrificio de sus intereses individuales” (Girard, 2010, p. 64) para hacerlos parte de nuevo dentro del interés universal:

El héroe se manifiesta como espíritu, negando lo biológico. Así se plasma el derecho, sobre la base de actitudes heroicas y desinteresadas. Lo que Hegel piensa es la unidad de lo privado y de lo público, de lo real y el pensamiento, en el “universal concreto” de un Estado que debe superar las contingencias de la guerra. El derecho es ese universal objetivado, merecedor de que uno sacrifique su vida por él. Constituye a los pueblos como “totalidades éticas” contrarias a otras “totalidades éticas” (Girard, 2010, p. 64).

El “paso atrás” que Clausewitz da en los capítulos posteriores al primero del *De la guerra* —lo que Girard ha visto como una suerte de temor que siente el teórico militar— ahora queda traducido como un intento de mostrar que las guerras reales, lejos de ser lo que Hegel dice, son una separación, una distancia aun mayor entre las guerras y su concepto:

Girard sostiene que Clausewitz tiene una aproximación más fría a la guerra, mientras que para Hegel se trata del sacrificio que hace el individuo para así dar lugar al espíritu. Por el contrario, debido tanto a su participación como guerrero en la misma guerra así como a sus resentimientos hacia Napoleón, Clausewitz nota que la guerra ha cambiado su proceder para así establecerse como la confrontación de todos contra todo. Cuando Hegel espera reconciliación, Clausewitz reconoce el Apocalipsis (Solarte, 2012, p. 162)<sup>24</sup>.

Surge entonces una paradoja en el temor del teórico militar y la esperanza apresurada de Hegel, los dos resultan estar a un tiempo más cerca y más contrapuestos; por un lado, los hace más cercanos la común consagración al Estado, respecto al cual Clausewitz dirá que “la política es la inteligencia del Estado personificado”, pero los contrapone la manera distinta en la que ven la historia, pues, “aquello cuya realización futura uno de ellos piensa como unidad de la realidad y el pensamiento, despierta recelo en el otro, que a la vez lo anhela; acaso ello se deba a que esa unidad se sitúa, para uno, en un indeterminado fin de la historia; para el otro, en el núcleo mismo de sus contradicciones” (Girard, 2010, p. 64).

Es en este punto donde Girard encuentra la pertinencia de determinar en qué consiste la ambivalencia de la figura de Napoleón a partir de lo que Clausewitz descubre, de la destrucción de la ambición de un saber y de una marcha abstracta hacia ese saber. Lo que la escalada a los extremos hace recordar es la esencial violencia de la historia, lo que anuncia es la terrible verdad de que un día los hombres serán capaces de destruir el mundo. La figura del emperador muestra la aceleración de ese movimiento trágico y catastrófico. “De allí la ambivalencia de la figura de Napoleón, que en Hegel encarna la inscripción del Espíritu y en Clausewitz el ‘dios de la guerra’ al que será necesario dar respuesta” (Girard, 2010, p. 65).

### 2.2.1. El deseo por lo temido del teórico militar, la esperanza no tan esperanzadora del filósofo (Paradoja 20 y 21).

A pesar de las diferencias que en el transcurso del análisis se descubren entre estos dos autores, Girard encuentra que todo va transcurriendo como si los dos tuviesen una “compartida divinización del Estado y un rechazo por toda ética universal. Si la guerra es un ideal para Clausewitz, es una necesidad para Hegel” (Girard, 2010. p. 65). Ahora bien, mientras que Hegel intenta señalar una diferencia entre “historia verdadera” e “historia aparente” —en donde la primera se constituye por el sacrificio de los individuos, los cuales contribuyen al *advenimiento del Espíritu en la forma del derecho*—, por otro lado, lo que para él es la historia aparente, es el motor recíproco que para Clausewitz es la única realidad. A partir de esas concepciones de historia verdadera e historia aparente, Girard encara dos manifestaciones contrarias de lo absoluto: “La adecuación catastrófica de la guerra a su concepto, en Clausewitz; la abolición del tiempo cuando el pensamiento ‘aprehende su concepto puro’, en Hegel. ¡Ni uno ni otro dejan mucho lugar a la esperanza!” (Girard, 2010. p. 65).

Para este análisis Girard propone empezar por el contexto directo de estos dos autores; afirma con énfasis que hay mucho de Jena en Berlín, y alrededor de la figura de Napoleón, la extraña contemporaneidad de un apocalipsis bélico y un apocalipsis filosófico. Lo que Girard ve en Clausewitz es a un personaje cuyo resentimiento le hace ser, al mismo tiempo, tanto napoleónico como anti-napoleónico; esto evidencia no solo una aguda conciencia del mimetismo en su teoría guerrera, sino también su ubicación en la fuente del individualismo moderno: “el romanticismo es la creencia excesiva en la autonomía del individuo” (Girard, 2010. p. 65); por tanto, concluye Girard, el teórico militar tiene una racionalidad ambivalente que le permite identificar una concepción particular de la historia en contraposición a la hegeliana:

Girard añade que la historia no se mueve debido al deseo de reconocimiento, sino a través de una reciprocidad indiferenciada de la lucha, en la cual cada grupo rival desea exterminar el otro, como ocurre con los Tutsis y Hutus o con los Sunnitas y Shiitas, casos citados por Girard, o tal vez entre Francia y Alemania, o entre los islamitas y los occidentales o entre China y los Estados Unidos; a esta lista podemos añadir el ejemplo colombiano de las guerrillas y el ejército o tal vez el ejemplo más reciente de las diferentes bandas armadas de los suburbios pobres en ciudades y pueblos en gran parte de Latinoamérica. Esta no es la Historia como el progreso del Espíritu Absoluto hacia la reconciliación, sino un proceso continuo de rivalidad mimética el cual escala a los extremos sin que el actor lo note, más aún, mostrando la ausencia de cualquier forma racional (Solarte, 2012 p. 163)<sup>25</sup>.

Mientras que Hegel ve en la guerra el sacrificio de uno mismo, “la superación heroica y razonada de nuestros intereses privados” (Girard, 2010. p. 66), Clausewitz la ve como un comercio más intenso, una reciprocidad constante que, si no existieran las contingencias de las guerras reales, tendería hacia los extremos, algo que —resalta Girard— el teórico militar parece lamentar. Aunque Clausewitz le teme a esa guerra absoluta, desea ver esa concreción de las guerras reales,

y al reconocer que eso representaría una cadena consecutiva cuyo fin es una catástrofe, se inclina por la simulación de la acción recíproca en la individualidad de un héroe militar excepcional. Clausewitz y su teoría están en el marco del temor a lo descubierto en su primera intuición disimulada y el deseo de ver esa concreción, un deseo delatado en sus afirmaciones respecto a esa tendencia de las guerras reales hacia la guerra absoluta:

Tiene una manera muy fría de ver la guerra como un comercio más intenso, allí donde Hegel se refiere a ella como al sacrificio de uno mismo, de la superación heroica y razonada de nuestros intereses privados. En Hegel, la muerte del héroe forma parte del advenimiento del espíritu: poniendo en juego su vida el héroe se despega de su propia naturalidad, de su propia animalidad. Su sacrificio lo espiritualiza. Así, con el conflicto, despliega su astucia la razón, que nunca podrá ser sofocada por aquél. Bajo ningún aspecto el héroe militar tiene ese carácter espiritual en Clausewitz: es aquel que llega a despojarse de las contingencias, de todas las influencias que son constitutivas de los ejércitos. En ese disimular la acción recíproca en pro de una individualidad de excepción, hay un romanticismo frío, congelado, teórico. Nuestras pasiones y nuestros deseos llegan de otro, nunca los extraemos de nuestro propio fondo: porque el adversario es hostil yo también me vuelvo tal, y viceversa (Girard, 2010. p. 66).

Esta característica forma de ver la historia de Clausewitz hace que Girard afirme que, al leer su tratado como una primera intuición y luego como una simulación de ella misma en una salida insuficiente a lo que anuncia en un inicio, hace que en el teórico militar estén presentes a la vez esa atracción y esa repulsión por la guerra, un vaivén que es teorizado. En dicho vaivén, Clausewitz logra mantener unidas una esperanza totalitaria y una prudencia política. Por otro lado, Girard afirma que el vaivén teórico, en su primer momento, es decir, en la intuición de la escalada a los extremos, de la reciprocidad como el motor de las guerras, podría tomarse como “una crítica al individualismo hegeliano. (...) La escalada a los extremos imposibilita cualquier reconciliación. La identidad de los hombres en la que Hegel confiaba para que se hiciera realidad el entendimiento entre ellos va, de manera creciente, a dividirlos” (Girard, 2010. p. 67).

**2.2.2. Clausewitz deja bajo sospecha la teodicea hegeliana.** Quizás se podría mirar como una respuesta controvertida aquella que Girard le da a Benoît Chantre cuando éste le pregunta de dónde viene la convicción de que todo va rumbo a lo peor. Girard le responde que ésta viene de pensar que Clausewitz es más realista que el hegelianismo, que con su intuición y lectura de la historia llega a hacer vana toda la dialéctica hegeliana. “Mi convicción es, pues, plenamente racional.” (Girard, 2010. p. 67) Para Girard, el primer capítulo del *De la guerra* tiene un sentido más acertado y más concreto de la historia. “No podemos tener una posición saliente, ver los acontecimientos desde lo alto. (...) no hay saber absoluto posible, estamos obligados a permanecer en el corazón de la historia, porque cada vez conocemos mejor sus mecanismos. ¿Sabremos desmontarlos? Lo dudo”. (Girard, 2010. p. 67-68).

Para concluir este primer acercamiento a aquello que se presenta como “la carta” contra la teodicea hegeliana, es necesario introducir la perspectiva que Clausewitz tiene de un personaje ya anunciado, Napoleón Bonaparte. Clausewitz

tiene cierta fascinación determinante por Napoleón, la cual —ya se ha mencionado— es la que motiva su teoría guerrera; ahora bien, para ver en el contexto del presente análisis todo el significado de esta figura, es necesario mantener la perspectiva que hasta el momento ha conducido la reflexión a este punto: la perspectiva mimética girardiana.

Clausewitz vislumbró en los encuentros bélicos franco-alemanes la movilización de todo un pueblo, es decir, el comienzo de una guerra total, un nuevo contexto habituado a la guerra, un contexto frente al cual Prusia estaba obligada a movilizar también toda la nación para poder dar respuesta a Napoleón. En este mismo marco franco-alemán en el que el teórico militar ve esto, Hegel lo pasa por alto porque no tiene el resentimiento de Clausewitz<sup>26</sup>:

No ve que lo que él denominará “Imperio Germánico”, que debe suceder a Grecia y a Roma y ser expresión de “la reconciliación como verdad objetiva y como libertad”, lo realizará el furor mimético de Prusia, unificando a Alemania en contra de Francia y de Austria. Hegel no quiere ver que esa reciprocidad franco-alemana se hará realidad en una escalada a los extremos, que nada tiene que ver con el advenimiento del Espíritu absoluto (Girard, 2010, p. 68-69).

Hegel parece ver en las relaciones franco-alemanas algo más inocente que lo que en realidad estaría por pasar. Él pensaba que aquello que inició con la revolución francesa lo terminaría el pensamiento alemán (Cfr. Pinkard, 2001), de forma menos violenta y cerrando el nuevo ciclo abierto; frente a esta posición, Clausewitz percibe la reciprocidad franco-alemana como una escalada a los extremos, una reciprocidad más bélica que la que podría haber visto Hegel, aunque ante esta intuición, de manera llamativa, prefiera disimularla dejando creer en su tratado que la guerra es aun lo que era en el siglo XVIII, una guerra que la política puede contener. Sin embargo, esta máscara, como ya se ha insinuado, no se sostiene: “‘La guerra total’, del modo en que Clausewitz vio sus preliminares en el ejército revolucionario francés y en la concentración de las fuerzas napoleónicas, lo obliga a pensar la posibilidad de la “guerra absoluta” como una respuesta futura a ese nuevo tipo de situación conflictiva. Clausewitz no puede pensar si no es en respuesta a este acontecimiento (Girard, 2010, p. 70).

### 2.3. LA RAZÓN TIENE DIFICULTADES PARA ENCARAR LO PEOR.

*Pese a mi conmoción, y por catastrófica que una guerra, siquiera victoriosa, me pareciese, yo tenía un sentimiento de admiración por la facilidad con que se había realizado el paso de lo abstracto a lo concreto: ¿quién habría creído que tan formidable eventualidad pudiese ingresar en lo real con tan pocos obstáculos? (Bergson, 1991 p. 110-111).*

Benoît Chantre le recuerda a Girard una cita de Henri Bergson que describe lo que sintió cuando se dio la declaración de la Gran Guerra, un sentimiento que parece manifestar la dificultad que hay en pensar el momento en que lo imposible parece volverse real sin tantos obstáculos. Bergson ve ese momento en el que las guerras particulares tienden más rápido a una

guerra total, y le asombra la facilidad con la que parecen llegar cada vez más a aquello que tienden, a la escalada a los extremos de una guerra absoluta<sup>27</sup>:

Luego de Auschwitz e Hiroshima, Girard piensa que la reconciliación no puede ser pensada bajo categorías hegelianas: "Es debido a creer en la humanidad por lo que Hegel pensó que había una reconciliación virtualmente automática de todas las personas (...) con base en la violencia como parte fundamental de la historia" (...) "Las ilusiones basadas en la violencia generadora de paz, al ser aplicadas a la realidad histórica, ilustrarán la locura del conjunto de esta empresa". La fe de Hegel "en la necesaria reconciliación de los hombres", era optimista (Girard, 2010, p. 44 en: Solarte, 2012 p. 163)<sup>28</sup>.

En la cita que le recuerda a Girard su interlocutor, él ve una de las muestras en la que se identifica a Clausewitz como un antídoto contra todo lo que tiene de abstracto la dialéctica hegeliana. Entre más se sea racionalista, entre más desatento se esté frente a la realidad sensible y a la historia, mucho más rápido y más violento se reaviva en el recuerdo esa misma realidad. Clausewitz es, por tanto, un realista que observa el movimiento acelerado de la historia, una historia que es perdida por la comprensión de la razón y pierde ella misma la razón. Es Clausewitz un autor que anuncia, en un vaivén teorizado, una realidad inminente:

La guerra de una comunidad (...) siempre surge de una circunstancia política, y se pone de manifiesto por un motivo político. Por lo tanto, es un acto político. Ahora bien, *si en sí misma fuese un acto completo e inalterable, una manifestación absoluta de violencia, como tuvimos que deducir de su concepción pura, desde el momento en que se pone de manifiesto por la política, tomaría el lugar de la política y, como algo completamente independiente de ella, la dejaría a un lado y sólo se regiría por sus propias leyes*; del mismo modo que cuando se dispara una mina no es posible ya cambiar su rumbo hacia ninguna otra dirección fuera de la marcada en los ajustes previos. Hasta ahora, aun en la práctica, esto ha sido considerado así, siempre que la falta de armonía entre la política y la conducción de la guerra ha llevado a distinciones teóricas de esta índole. Pero esta idea es fundamentalmente falsa. Como hemos visto, la guerra, en el mundo real, no es un acto extremo *que libera su tensión en una sola descarga* [...] Sin embargo, el objetivo político no es, por ello, regla despótica; debe adaptarse a la naturaleza de los medios a su disposición y, de tal modo, cambiar a menudo completamente, pero se lo debe considerar siempre en primer término, la política, por lo tanto, intervendrá en la acción total de la guerra y ejercerá una influencia continua sobre ella, *hasta donde lo permita la naturaleza de las fuerzas explosivas que contiene* (Clausewitz, 1976, p. 57-58 en: Girard, 2010, p. 71-72).

La cita en extenso del fragmento del primer capítulo del *De la guerra* se hace necesaria para mostrar cómo, solo en uno de los párrafos de este capítulo, ya están enunciadas todas las tendencias que Clausewitz tiene: cómo intenta refrenar la intuición clave de lo que descubre, el intento desesperado que hace de encarar la catástrofe con la razón, cuándo la escalada ya no puede ser contenida por lo político y cuándo las pasiones del principio de reciprocidad no resultan sencillas de entender ni de desaparecer. El que el objetivo político parezca insuficiente en los acontecimientos que se desataron desde las guerras napoleónicas—y más aún en las guerras actuales—no se debe a que el engranaje de la historia esté dañado, al contrario, esa insuficiencia de la razón para contener la violencia es debida a la liberación del engranaje, no a su descomposición, una liberación hecha por la aparición de la acción recíproca:

Cuanto *más grande y poderosas* sean los motivos de la guerra, cuanto más afecten a la existencia misma de la nación, más estrechamente concordará ésta con su concepción abstracta. Cuanto más interesada se halle en la destrucción del enemigo, tanto más coincidirán el propósito militar y el objetivo político. Y más parecerá la guerra *puramente militar y menos política*. Pero cuanto más débiles sean los móviles y las tensiones, la tendencia natural del elemento militar, la tendencia a la violencia, coincidirá menos con las directrices políticas [...] y la guerra tendrá mayores apariencias de guerra política (Clausewitz, 1976 p. 59 en: Girard, 2010. p. 73).

Girard resalta la expresión con la que termina Clausewitz el anterior párrafo; si “la guerra tendrá mayores apariencias de guerra política”, es porque la política no es el núcleo de la guerra, en realidad ésta no logra contener la acción recíproca en su totalidad solo es una apariencia cuando lo hace, no logra dar sentido a la violencia<sup>29</sup>.

**2.3.1. La escalada a los extremos no es clausewitziana, es real (Paradojas 7, 8 y 23).** El libro *Clausewitz en los extremos* concentra el análisis del concepto de violencia en las guerras napoleónicas, momento en el cual Hegel y Clausewitz eran contemporáneos. Benoît Chantre le propone a Girard no solo que se haga la contraposición sistemática de estos dos autores, sino también que se intente pensar la reconciliación de los hombres en una identidad no-conflictiva a partir de lo que, en un diálogo entre ellos, se pueda concluir. Tal propuesta es aceptada por Girard con la salvedad de no dejar atrás la confrontación inevitable entre la filosofía de Hegel y la teoría militar de Clausewitz. El filósofo francés recurre a la identificación de lo que ha sido y es la lógica del deseo y de las pasiones, manteniendo el estudio mimético de la historia para buscar la posibilidad de la reconciliación:

Vemos bien la identidad de todos, la simetría del mito, la nivelación de todas las distinciones, fruto de la lucha de los dobles que, en lo que denomino crisis sacrificial, preludia la polarización de un grupo hacia su víctima expiatoria. Esa escena primitiva de lo religioso arcaico engendró a los dioses, los ritos y las instituciones. Pero hoy ya no puede ser otra cosa que una muy siniestra comedia: una violencia desquiciada que trae aparejadas miles, e inclusive millones de muertes (Girard, 2010. p. 79).

Si bien el diálogo entre Hegel y Clausewitz ha mostrado que es más débil la posibilidad de una reconciliación entre los hombres que la posible destrucción de éstos entre ellos, ese espectáculo de la identidad –tal y cómo Hegel lo muestra— puede constituir un saber filosófico, un conocimiento de la igualdad y de la fraternidad, un momento de reconciliación que se debe pensar de otra manera a cómo lo hace el hegelianismo.

La posibilidad de la reconciliación debe ser pensada desde un *mimetismo revertido* que implica la diferencia entre una imitación positiva (no-violenta) y una imitación negativa, dos tipos distintos de mimesis que comparten un único principio: la reciprocidad. El deseo mimético es el responsable de lo mejor y lo peor de nosotros. “Nuestras discordias interminables son el rescate de nuestra libertad. ¿Cómo podemos explicar el hecho de que el deseo mimético intrínsecamente bueno

puede llevarnos a nuestra verdadera vocación, así como a los abismos de la rivalidad y la violencia? ¿Qué decide si el deseo mimético termina en una mimesis negativa o en positiva?" (Steinmair-Pösel, 2007, p. 5)<sup>30</sup>.

El problema con Hegel no es directamente esa posibilidad de la reconciliación entre los hombre, sino el que aquella creencia en el hombre haya hecho que Hegel creyera también en una reconciliación casi automática de todos ellos, algo que no necesariamente pasa en la base de una violencia fundamental de la historia. Al afirmar "lo positivo" de la violencia, la dialéctica hegeliana pasa a constituir una etapa en una escalada *filosófica y espiritual* de los conflictos humanos modernos: "Marx pidió a los hombres [criticando el idealismo hegeliano] que ellos mismos tomaran a su cargo esa violencia. A su vez, Lenin reprochará a Marx no ser lo suficientemente violento. La violencia se vuelve así cada vez más indispensable para el advenimiento de la paz entre los hombres (Girard, 2010, p. 80).

Esa es la paradoja que delata Clausewitz, la reconciliación inmediata de los hombres queda desmitificada al reconocer la posibilidad de una escalada a los extremos anunciada por los acontecimientos de las guerras modernas, pronosticada por la aceleración de la historia en la cual es clave la imagen ambivalente de Napoleón. Contra la reconciliación, se da un aumento intensivo de la violencia que tiende hacia los extremos. "Las ilusiones fundadas sobre la violencia creadora de paz ejemplificaran en la realidad histórica lo desquiciado de todo el asunto" (Girard, 2010, p. 80).

**2.3.2. El mundo aún estaba inmerso en la oscuridad (Paradoja 2).** "En la oscuridad, la pupila del ojo se dilata y absorbe la poca luz existente, de modo que paulatinamente, bien que mal, el ojo llega a distinguir los objetos'. La guerra es una noche terrible; pero cuando uno le tomó el gusto ya no puede prescindir de ella. Hay un cariz sombrío y oscuro en Clausewitz que resulta sorprendente" (Girard, 2010, p. 143-144).

Girard no niega que Hegel haya pensado la alternativa de matar o ser asesinado, pero sí reconoce que en su filosofía hay una creencia en un fin reconciliado, un fin en el que los hombres caen en brazos de los otros. Reprocha del hegelianismo el que se haya querido rechazar esa reconciliación que es el verdadero y misterioso lugar de la filosofía de Hegel. El problema consiste en esperar pasivamente la hora de esa reconciliación entre los hombres. ¿Cómo aguardar la reconciliación de manera pasiva mientras los hombres combaten entre ellos a su alrededor? Hegel no intentaba forzar esa reconciliación. Girard ve en él a un pensador que entendía que esa reconciliación aún estaba lejos de llevarse a cabo, un pensador que sabía que el mundo aún estaba inmerso en la oscuridad.

La dimensión profética que anuncia la teoría de la escalada a los extremos augura un aumento en la oscuridad del conflicto, que consiste, paradójicamente, en el sacar a luz los mecanismos de la violencia, en descubrir la falsedad de sus justificaciones, en delatar la manera en la que las pasiones humanas funcionan. La oscuridad del mundo en conflicto consiste en la pérdida de sentido de la violencia y la aplicación de ésta sin justificación creíble. Los hombres se aferran a la violencia aunque la historia haya demostrado su improductividad:

Debido a que no comprenden esa dimensión profética de pérdida de las diferencias, las sabidurías modernas volvieron a introducir diferencia, conflicto, cierto obstáculo que superar para finalmente arribar a la reconciliación. Siempre confiaban en que todo se resolvería en el fin de la historia. Para no perder la esperanza depositada en la identidad –esto es, en la reconciliación– multiplicaron las diferencias ocultas que deben ser eliminadas antes de que se llegue a la verdadera identidad. Vimos que Hegel pensaba el advenimiento de un Estado mundial, más allá de los conflictos interestatales. A su imagen, las sabidurías modernas no quisieron renunciar a ver en la mala reciprocidad la señal precursora de la buena. Pero esa coartada del último obstáculo que superar antes de la reconciliación, esa manera de diferir la paz universal necesariamente hicieron crecer la violencia. *Antes de la reconciliación siempre hará falta más violencia*. Auschwitz e Hiroshima se encargaron de recordárnoslo (Girard, 2010, p. 82).

La oscuridad del mundo es propiciada y aumentada por la negativa de los hombres a ver la catástrofe que se prepara cuando se aferran a las diferencias, cuando se reintroducen diferencias nuevas, cuando se pelea por una autonomía en oposición al otro, al modelo que se desconoce y se imita. Al seguir pensando de ese modo se ignora la perspectiva que es revelada con la escalada a los extremos: la perspectiva apocalíptica, la cual muestra que todo intento de diferir la violencia –en vez de renunciar de inmediato a ella– hace que aumente, pues *la violencia nunca pierde ante la violencia*. Si se recuerda el caso de los adversarios en duelo y la relación de atacante y defensor en la que se ven enfrascados, se detalla la manera en que aumenta la violencia, incluso hasta la aniquilación de los dos:

Esa “argucia lógica” fascina a Clausewitz, es innegable: como si hubiera hecho –meditando acerca de la derrota de Jena en 1806, cuando quería *responder* a Napoleón sumándose a las tropas del zar– un descubrimiento fundamental (...) La acción recíproca, que difería la escalada a los extremos en la época de la guerra galana, la acelera ahora que ya no se la disimula. *El principio mimético ya no está oculto, sino que se muestra a plena luz*, y Clausewitz es un testigo capital de todo ello (...) el hecho de que ese principio mimético aparezca, de que las diferencias claudiquen cada vez más, provoca esa aceleración de la historia a la que asistimos desde hace tres siglos. No es posible entender a Clausewitz si no se cuenta con esa dimensión de la acción recíproca presente desde el comienzo de su tratado (Girard, 2010, p. 40-41).

Si se piensa en la escalada a los extremos como el momento más oscuro que se debe aguardar antes de la reconciliación, como el tiempo cada vez más violento que se debe esperar para que los hombres caigan en brazos de los hombres, se llega irremediabilmente a una paradoja clave —consecuencia de la obstinación de no renunciar a esa violencia—: pensar que se debe continuar en la escalada, soportando esas oleadas de violencia cada vez más violenta hasta que llegue la reconciliación, propicia la imposibilidad de ese momento; la renuncia a la violencia tendría que ser total<sup>31</sup>:

Girard dice "Debemos pensar en la reconciliación no como una consecuencia sino como el reverso de la escalada a los extremos. Es una posibilidad real" (...) "Ese reino de Dios ya está aquí, pero la violencia humana lo enmascarará cada vez más". (Girard, 2010.:46). El pensamiento girardiano no es mesiánico, sino apocalíptico, porque es "contrario a la sabiduría de que la identidad pacífica y la fraternidad es accesible en el puro nivel humano". Este "reconoce la fuente del conflicto en la identidad, pero también ve en ella la presencia oculta del 'como a ti mismo' el cual ciertamente no puede triunfar, pero está secretamente activo" (Girard, 2010.:46). Este trata "de pensar la identidad de una forma diferente, en términos de mimetismo inverso, imitación positiva" (Girard, 2010.:43). El pensamiento apocalíptico "presupone una crítica interna de la reciprocidad, la cual siempre tiene el potencial para degenerar en un conflicto extremo irresoluble" (Girard, 2010.:44). En su pesimismo apocalíptico, Girard no ha renunciado a la esperanza, pero aún así esta esperanza se revela como paradójica<sup>32</sup> (Solarte, 2012. p. 164).

## LA ESPERANZA APOCALÍPTICA Y LA ESPERANZA MESIÁNICA (PARADOJAS 26 Y 27).

El análisis enmarcado en el seguimiento de la unidad de lo abstracto con lo concreto, de la unidad posible entre las guerras reales con la guerra absoluta, ha llevado al recorrido del libro de Girard a través de una profundización de la guerra definida como duelo a gran escala, donde el motor de la violencia es la acción recíproca: un vaivén de ataque, defensa y contraataque provocado por la identidad en la que cada vez se asemejan más los contrincantes y de la cual intentan huir violentamente. Para abordar este problema Girard propone la perspectiva apocalíptica, la cual, además de reconocer en la identidad la fuente del conflicto, también ve en ella la presencia de un “como a ti mismo”, una identidad apacible que parece incapaz de triunfar aunque siempre permanezca activa y dominante en secreto, “por detrás del ruido y de la furia que la cubren” (Girard, 2010. p. 83), por detrás de la idea mesiánica.

Girard considera que el pensamiento hegeliano tiene un fundamento importante que es adoptado del cristianismo; aun así, reconociendo que el Absoluto de Hegel, la reconciliación o *Aufhebung* tengan como base lo cristiano, piensa que estos no son lo suficientemente bíblicos:

El concepto de Dios de Hegel es bastante convencional, aunque su fe en la reconciliación tiene sus orígenes en la esperanza profética: “Tenemos que afirmar que la sabiduría moderna, en la medida en que aspira a una identidad no conflictiva, es heredera de la esperanza profética, la visión de la uniformidad universal como la inminencia de la armonía y la paz” (Girard, 2010. p. 45). Esta perspectiva es llamada mesiánica. “Sin embargo la llamamos mesiánica, en el sentido en que es a través de los juicios de la historia y a través de sus movimientos que la esperanza de la fraternidad brilla” (Girard, 2010. p. 45). Girard considera el mesianismo como una de las formas centrales en la religión occidental (Solarte, 2012 p. 164)<sup>33</sup>.

Ese mesianismo consiste en una visión de identidad que es producto esencial de la historia de occidente; no es en ninguna medida un sueño imaginario o una evasión, sino el producto que se da en la repetición del mecanismo de los mitos, es decir, en los casos donde hay una oscilación de diferencias, donde en el conflicto se pierden las distinciones de los grupos sociales. La visión mesiánica, ese nuevo orden que se espera, está basada —según Girard— en la nada que separa a los enemigos, una nada que necesariamente debe unir a los “individuos”.

La identidad apacible yace en el núcleo medular de la identidad violenta como su posibilidad más secreta: ese secreto es hacedor de la fuerza de la escatología. Hegel pensaba a partir del cristianismo y comprendía que la voz de la unidad y del amor podía surgir de la discordia misma, de la vanidad destructiva y terrible del conflicto. “Pero no pensó que los hombres más sabios ya habían fracasado en su hacer triunfar esa voz (...) Ese fracaso, que la Revelación cristiana había anticipado, no quisieron verlo Hegel y la sabiduría moderna. Ese desconocimiento provocó lo peor” (Girard, 2010. p. 83). Girard

encuentra en contraposición al pensamiento apocalíptico uno mesiánico, el cual está determinado como un *afán prometeico* en el que las corrientes modernas de pensamiento buscan una identidad "más verdadera". Cuando la perspectiva mesiánica se encuentra frente a una crisis sacrificial, frente a un grupo homogenizado por la pérdida de diferencias, intenta establecer un "orden nuevo" inventando nuevas diferencias con las que se pretende remplazar las perdidas; para ello expía la identidad del grupo en una víctima que pasa a ser lo "extranjero", aplica la violencia del grupo en un chivo expiatorio que establece el nuevo orden, la nueva identidad. En dicho ejercicio el pensamiento mesiánico desconoce que las diferencias nuevas son igual de falsas que las perdidas, evita pensar en la inocencia de la víctima y aplica cada vez más violencia cuando el grupo —por sus dinámicas de deseo— se homogeniza. Este pensamiento está inmerso en un afán de buscar una identidad que siempre requiere más violencia. "La esperanza en la identidad, en la reconciliación futura, constituyó durante largo tiempo el sentido de la historia, hasta que ese sentido se cristalizase en ideología, y fuese impuesto a los hombres por todos los medios del terror" (Girard, 2010, p. 84).

Lo que el pensamiento apocalíptico anuncia es lo que Girard reprocha en Hegel, a saber, la sola creencia en el hombre, solo él, no puede triunfar sobre sí mismo. Cuando nada separa a los hermanos enemigos, cuando la indiferencia tiende a ser completa y —dado que la vida de los dos depende de ello— parece que ésta les sugiere unirse, ni la evidencia intelectual, ni la apelación a lo sensato o a la razón o a la lógica puede hacer que esto se haga realidad, pues dentro del conflicto entre adversarios estos se querrán aferrar a su autonomía, aplicando cada vez más violencia hasta que la identidad, que parecía que los uniría, los aniquilará:

No podemos hacer lo que durante tanto tiempo hizo el pensamiento moderno: *diferir*. Todos los hombres son iguales, ya no de derecho, sino de hecho. Estamos, por consiguiente, en el momento de las opciones decisivas: pronto no habrá ya institución alguna, ni rito alguno, ninguna "diferencia" para regular nuestros comportamientos. Debemos destruirnos o amarnos;- es lo que tenemos- los hombres preferirán destruirse. El devenir del mundo escapa de nuestras manos y, no obstante, sigue estando en ellas: eso implica algo en que meditar (Girard, 2010, p. 86).

### **3.1. LA POSIBILIDAD QUE TENEMOS DE DEMORAR E INCLUSO DE IMPEDIR LA CATÁSTROFE.**

**3.1.1. Una sorprendente trinidad, la guerra es y está contenida por la política (Paradoja 29).** El estudio de la escalada a los extremos propone la posibilidad de que el destino de occidente sea apocalíptico, realidad que Clausewitz pretende enmascarar con el objetivo político de la guerra. La política de la guerra es una conceptualización que el teórico militar —en los capítulos restantes del *De la guerra*— postula como una "sorprendente trinidad", un conjunto de pasión, cálculo y entendimiento. Es ésta la última definición de la escalada a los extremos. Clausewitz desea concluir y formar un concepto completo de la guerra, un concepto que cierre su análisis afirmando la contención de la violencia por lo político:

Clausewitz presenta las “consecuencias para la teoría” que él elaboró; de hecho, una tercera y última definición de la guerra –después del “duelo” y de los “dos tipos de guerra” (guerra de liberación –*de renversement*– y guerra alterada por la política). Se trata de “la sorprendente trinidad”, la que está en mejores condiciones, a su juicio, para elucidar y comprender las distintas formas que adquiere la guerra, desde la “escalada a los extremos” hasta la “observación en armas” (Girard, 2010, p. 92).

Clausewitz toma a la guerra como un camaleón, una acción humana que en cada caso concreto cambia en algo su carácter y que, si se considera como un todo en relación a las tendencias que predominan en ella, se puede ver como una trinidad constituida por el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia, compuestos que según Clausewitz se deben enfrentar como un ciego impulso natural, un juego del azar y de las posibilidades, con el fin de hacer de esa trinidad una actividad desprovista de emociones que esté subordinada a lo político, para que sea manejada por la inteligencia<sup>34</sup>:

El primero de estos tres aspectos interesa especialmente al pueblo; el segundo, al jefe y a su ejército; y el tercero, solamente al gobierno. Las pasiones que enciende la guerra deben existir en los pueblos afectados por ella; el alcance que lograrán el juego del talento y el valor en el dominio de las probabilidades del azar, dependerá del carácter del jefe y del ejército; los objetivos políticos, sin embargo, incumben sólo al gobierno. [...] El problema consiste, por tanto, en mantener a la teoría en equilibrio entre estas tres tendencias, como si fuesen tres centros de atracción (Girard, 2010, p. 92).

Este concepto al que recurre Clausewitz, junto a su definición de guerra como la continuación de la política por otros medios, es aquello que le permite integrar a la guerra como una parte de lo político, de esa manera la guerra siempre estaría “contenida” por la inteligencia militar. Ahora bien, Girard afirma que esa conclusión clausewitziana no es más que una simulación –el paso atrás que ya se mencionó anteriormente— la cual está delatada por la manera en que la perspectiva mimética lee el texto. Con la postura que Clausewitz toma, se ignora la fuerza de las posibilidades de la esencia de la guerra, del duelo a gran escala, de la acción recíproca. Por una parte, este último paso del teórico militar supone que el enfrentamiento entre dos adversarios cobra una faz bélica cuando se trata de un conflicto armado, o una faz política cuando se trata de la observación armada, pero ya se ha analizado que esa observación es más un momento en donde el defensor firma la paz para rearmarse y atacar en represaría<sup>35</sup>. De nuevo, surge la doble simultaneidad de la acción recíproca: provoca y difiere al tiempo en la polaridad diferida de las dos modalidades de la guerra, de la ofensiva y la defensiva:

“Volver abajo”, hacia la observación armada, como lo designa el verbo, es entonces rechazar el combate y confesar una debilidad por parte de aquel que está en la iniciativa del “descenso”. Esa vulnerabilidad provoca el conflicto que pensaba evitar, conflicto tanto más temible conforme haya sido diferido por el descenso (...) Clausewitz deja crecer la idea de que la política todavía puede hacer que las armas callen. Ahora bien, nosotros sentimos de inmediato que el texto dice otra cosa. El modo en que una estrategia defensiva retarda el enfrentamiento, en una polaridad retardada, tiene algo de temible: es lo que hará Hitler cuando reaccione frente a la “ofensiva francesa” en Renania, y cuando después invada Francia. En ese nivel, ya no era cuestión de volver a bajar hacia la observación en armas, sino antes bien de escalar a los extremos. Más se retira uno, más tenderá el otro –por obra de la acción recíproca- a imitarlo,

retirándose a su vez, y en igual medida a atacar con tanta más violencia, en la medida en que da por descontada la victoria (Girard, 2010, p. 93)<sup>36</sup>.

Clausewitz supone que su primera definición de la guerra como un duelo a gran escala encuentra su complemento en el concepto de la sorprendente trinidad. Ahora bien, cuando se ponen a prueba en los hechos históricos esas definiciones, tales conceptos se contradicen entre sí. En apariencia, la sorprendente trinidad corrige al duelo a gran escala, pero éste sigue funcionando de cierto modo subterráneo. Para comprender cómo la acción recíproca y sus primeras consecuencias no se suprimen por la inteligencia de lo político, hace falta comprender a la sorprendente trinidad a partir de lo que pasa con la reciprocidad en el duelo:

Dicha reciprocidad, una vez surgida, ya no puede ser disimulada (...) Si Clausewitz sólo nos habla de la guerra, ahora nos ocupamos de hacerlo hablar de lo social, en una manera que lo distorsiona, pero conscientemente. Eso ocurre porque estamos en un universo más positivamente violento que el suyo, y donde ciertas observaciones suyas acerca de la cosa militar se volvieron observaciones acerca del mundo, sin más. Lo que él dice de la reciprocidad bélica recorta, así, lo que la teoría mimética dedujo de los mecanismos de lo social. (...) Todo gesto implica una respuesta, todo acto criminal suscita sus represalias, y la venganza es tanto más terrible conforme ha esperado para manifestarse (Girard, 2010, p. 94).

La verdadera relación que tiene la definición de la guerra como una "sorprendente trinidad" con la de "un duelo a gran escala", consiste en la ambigüedad de la palabra "contiene". Por un lado se tiene el duelo, un enfrentamiento inmediato de dos ejércitos, una entrada a combate, una lucha a muerte; mientras que por el otro lado está la sorprendente trinidad, que consiste en el dominio que tiene el gobernante sobre el duelo, un poder que, en el marco de la acción recíproca, consistirá en diferir el conflicto para volverlo más decisivo. Lo político contiene la violencia para luego aplicarla de manera más decisiva; es la violencia la que usa lo político para contener su fuerza hasta el momento en que se pueda liberar renovada:

Clausewitz no es un estratega chino: él no desea vencer sin infligir heridas. Desea batirse y afirmar el primado de la defensiva. Desea una victoria gloriosa. Es demasiado mimético –lo hemos adivinado-, está demasiado lleno de resentimiento. *Él quiere la escalada a los extremos* mucho más que la guerra ofensiva, (...) por tanto, hay en Clausewitz una sola forma de acción recíproca que ora acelera el duelo –y es la "entrada en combate"-, ora lo difiere, para preparar un desencadenamiento más decisivo (...) la "sorprendente trinidad" no pone el duelo bajo el control de lo político; lo inscribe en el tiempo (Girard, 2010, p. 95).

La contención que aplica la sorprendente trinidad responde al principio de reciprocidad de la guerra, de manera que se hace patente la ambigüedad de la expresión "la contiene en ella misma", el periodo de paz que la sorprendente trinidad procuró, contiene el periodo de violencia que le antecede, no lo desaparece, lo difiere; la contención sede, el periodo de paz estalla en una violencia más fuerte y acelerada, una violencia renovada que parece formarse como una mariposa violenta en un capullo de paz<sup>37</sup>. "Lo que Clausewitz llama 'acción recíproca', sin forzosamente percibir sus repercusiones antropológicas, se confunde entonces con la capacidad que los hombres tienen de imitarse cada vez más, mientras lo

desconocen absolutamente. Duelo, acción recíproca y escalada a los extremos terminan así por ser equivalentes. Corresponden precisamente a lo que denomino *indiferenciación*" (Girard, 2010. p. 96).

**3.1.2. El heroísmo como freno de la escalada. Hostilidad y adversidad.** En la medida en que se ha avanzado en la teoría de guerra clausewitziana, se ha encontrado una disputa entre lo que se puede llamar hostilidad y lo que es llamado adversidad, principios que difieren mutuamente y que están cada vez más desequilibrados en el avance de los conflictos humanos. La distinción consiste en que, si por un lado la adversidad supone un enfrentamiento leal, por el otro la hostilidad solo busca un triunfo sobre el adversario. Girard encuentra en la teoría de Clausewitz una inclinación por la corriente hostil, un duelo que no busca un enfrentamiento leal y honorífico, sino que busca la muerte del otro. La pregunta que Benoît Chantre antepone a estas diferencias es "¿Podemos combatir sin odio, en la situación adecuada y habituada a la guerra moderna?" (Girard, 2010. p. 124).

Para responderla Girard recurre a lo probado por la historia: una serenidad incluso en la organización de genocidios, momentos que evidencian que la intención de hostilidad cada vez es más eficaz en la medida en que ya no tendrá necesidad de un "sentimiento de hostilidad", un fenómeno que Girard llama "patología de la razón de Estado", fenómeno al que conduce el patriotismo guerrero de Clausewitz al no ver la catástrofe de la ley del duelo, de la ley mimética que lleva a una escalada, al refugiarse en un elogio de la fuerza guerrera<sup>38</sup>. Dicho refugio es la obstinación por *preservar las apariencias*, por salvar a la sorprendente trinidad, salvar a la razón política que, en el transcurso de la aceleración histórica, sede paso a paso su papel protagónico. Se trata de una distinción que divide dos eras de la guerra, la de la adversidad y la de la hostilidad. "El duelo, entendido como una escalada a los extremos, hace implotar todos los códigos de la guerra y da acceso a la época en que hemos ingresado: la de una violencia global e imprevisible" (Girard, 2010. p. 125)<sup>39</sup>.

Se ha insistido en la importancia del primer capítulo del *De la guerra* por ser el lugar en donde Clausewitz pone el fundamento básico de lo que luego intenta ocultar. Además de esto, Girard considera que haría falta señalar que la importancia de este capítulo, aquello que lo hace más profundo y más misterioso, es la característica que tiene de ser una referencia a las relaciones humanas en general.

Una nueva característica que surge al retomar los capítulos que muestran el abandono de esa primera intuición es la tipología del "genio guerrero", una forma de heroísmo individual en la que se repliega el autor, prohibiéndose llegar al extremo de su pensamiento más profundo. El duelo es superado y negado por la sorprendente trinidad y al serlo, el primer

capítulo —la base del tratado— se suprime y refuta bajo los pies de un héroe individual de una guerra sin esencia, de una teoría sin base. Consistiría en una suerte de refutación si el duelo no siguiese estando allí, en el revés de la trama:

Por nuestra parte, entonces, junto con Clausewitz, estamos en el núcleo mismo de la constitución de una ideología guerrera, de una suerte de mitología dislocada, en cierto modo. Toda esa parte heroica se me había escapado al comienzo, porque estaba concentrado en esos elementos miméticos que nos ocupábamos de detectar. Podríamos decir ahora que lo que Clausewitz denomina "genio guerrero" —será objeto del tercer capítulo de ese primer libro—, lo que obra la síntesis "trinitaria" de pasiones, cálculo y sabiduría, encarna cierta resistencia contra el principio mimético que lo disuelve todo, un freno *temporario* al principio de indiferenciación (Girard, 2010, p. 132-133).

La resistencia del héroe —ese genio guerrero que logra sintetizar las pasiones, el cálculo y la sabiduría— consiste en frenar la dinámica del duelo teniendo siempre la idea de ganar, de tener en la mano la decisión final superando todos los azares, todas las particularidades de la guerra real. Se trata de una resistencia frente al principio mimético en la que el genio guerrero es autónomo, no está imbuido en una relación de reciprocidad que lo haga entrar en una indiferenciación en la que se discuta su propia autonomía frente a un modelo mimético, no cede fácilmente ante las influencias de su medio:

Clausewitz desea combatir, todo converge hacia el cuerpo a cuerpo. Se ve atraído hacia el frente de Napoleón, más que hacia el de Federico II. No puede evitarlo: el "dios de la guerra" marca el paso por detrás del texto. El "genio guerrero", aquel que hace realidad en sí mismo la síntesis de las pasiones, del cálculo y de la razón política, con el propósito de postular la decisión correcta —es decir, la más aplastante—, ese héroe determinado no debe lidiar menos con el azar y la necesidad que con las realidades más ríspidas (Girard, 2010, p. 133-134).

El final del libro primero del *De la guerra* es la elevación paulatina del héroe sobre el mimetismo, el ascenso de un hombre con individualidad única, que comparada a la de los demás se muestra extraña y superior. El héroe que se impone ante las dinámicas del deseo humano posee una inteligencia capaz de superar las fricciones de la guerra, frente a él son nimiedades aquellos extremos de la vida humana que Clausewitz reconoce como determinantes en una guerra: lo asqueroso, las miserias, la podredumbre, las enfermedades, los piojos, los terrenos muertos, etcétera<sup>40</sup>. "Clausewitz piensa en Napoleón —es probable—, y en los soldados sin botas, de la campaña de Italia. La gloria y el genio del emperador hacen que aun la tropa olvide esto último. En ello hay, indiscutiblemente, una mística de la guerra (Girard, 2010, p. 135). Más adelante sostiene Girard: "la guerra es el único ámbito en que el oficio y la mística llegan a estar por completo unificados, eso en los momentos más intensos" (Girard, 2010, p. 146)<sup>41</sup>.

Aquel héroe guerrero tiene que mantener su autenticidad valiente, su ascenso es una tarea ardua que debe mantener para seguir manejando a las masas, para seguir siendo el jefe de todos aquellos que él, en su individualidad, supera; de lo contrario, si muestra debilidad, estará destinado a descender entre la masa que dominaba, "hacia las esferas profundas de la más baja animalidad, esa que retrocede frente al peligro y soslaya la vergüenza. Estas son las cargas que debe soportar

la valentía y la fuerza moral del comandante si quiere realizar grandes proezas” (Clausewitz, 1999, p. 89 en: Girard, 2010, p. 135).

La distinción que hace Clausewitz –quizás un tanto descuidada– del héroe guerrero y la masa, muestra al primero como aquel que, pese que todo está en su contra, logra “realizar grandes cosas”, mientras que la masa solo sería una animalidad vil que es dominada por la inteligencia militar. Esta afirmación del teórico alemán delata su admiración y concepción del hombre: en relación con el animal, el hombre es definido por su capacidad de llevar a cabo grandes cosas, las cuales consisten —desde la perspectiva de un genio guerrero— en la realización de operaciones de guerra, en la aplicación de la fuerza y valentía en momentos extremos, frente a conflictos violentos:

El heroísmo guerrero es lo que permite “realizar grandes cosas”, lo que para Clausewitz equivale a guerras de liberación. La alternativa es clara: o “grandes cosas” o la animalidad más vil. Lo que define al hombre en relación con el animal es su capacidad de llevar a cabo “grandiosas” operaciones de guerra ¿cómo no amedrentarse frente a ello? (...) De darle crédito –ya lo vimos-, sólo los animales rehúyen el combate, y el hombre no llega a ser hombre más que en la guerra (Girard, 2010, p. 136).

**3.1.3. La guerra, la violencia, hace al hombre. Algo muy nuevo y muy primitivo a la vez (Paradoja 37).** Hay en el genio guerrero una dimensión fundamental de la violencia en la que se recupera la humanidad; Girard ilustra esto con la referencia a las sociedades arcaicas, en las que el hombre surge del sacrificio y eventualmente tiene que volver a ese sacrificio. Esa súper humanidad guerrera que anuncia Clausewitz es un intento de regeneración, un intento de recuperar a la humanidad para evitar que caiga en esferas inferiores de la naturaleza humana.

Para aclarar el carácter violento del origen del hombre se puede recurrir a una ilustración que, desde una lectura mimética, pueda mostrar cómo habría sido ese nacer del hombre a partir de una esfera inferior de su naturaleza. En el primer momento de la película de Stanley Kubrick *2001: Una odisea en el espacio*, el director muestra a un grupo de monos, una escala anterior a la humana, un pre-eslabón del hombre. El grupo está acosado por su entorno, dominado por la fuerza de las fieras y la desolación del terreno, se encuentra al borde de su extinción. En ese momento de desespero y caos descubren el uso de la herramienta, descubrimiento que requiere un momento de consciencia, (anunciado por la aparición de un tótem negro que corta el sol de un amanecer). Frente a los huesos de un cuerpo muerto, el pre-eslabón no solo descubre la técnica, con ella descubre la violencia, pues el primer uso que le da al hueso es un uso violento. La herramienta va ligada a la capacidad de enfrentar a la fiera que los asedian, la capacidad de enfrentar al grupo de la misma especie que les domina, equilibra su debilidad y la fuerza del entorno. El origen del hombre sería el origen de la violencia y su proceso de evolución, desde un pre-eslabón hasta las sociedades arcaicas y la civilización:

¿Qué significa semejante intuición, si no es que la guerra hace al hombre? La historia no deja de mostrarlo. Clausewitz entrevé innegablemente esa dimensión fundamental de la violencia. Exactamente tal como se puede deducir, al comparar a las sociedades arcaicas, que el hombre surgió del sacrificio. Clausewitz constata que el hombre vuelve, en cierta forma, a ese sacrificio, pero por motivos que él considera esenciales. En efecto, bajo ninguna circunstancia Clausewitz piensa en el cristianismo. Esa superhumanidad guerrera no es otra cosa que, finalmente, un intento de regeneración, un ensayo para *recuperar* la humanidad, para evitarle recaídas en “las esferas inferiores de la naturaleza humana” (Girard, 2010, p. 147).

El proceso de la violencia y su aplicación, sería productor de una identidad más real que la de los hombres comunes que no hacen parte de la guerra. Los genios guerreros representan ese hombre capaz de controlar la violencia para sus fines, capaz de sintetizar aquellas vicisitudes de las guerras reales en una sorprendente trinidad. El genio guerrero logra articular las pasiones, el cálculo y la sabiduría para dominar a la maza. Ahora bien, Girard ve esta contención que postula Clausewitz como una valorización peligrosa donde no se habla tanto de héroe como de genio guerrero o dios de la guerra, es decir, en algo muy nuevo y muy primitivo a la vez. El peligro está en que la contención de la violencia hecha por el genio guerrero es una contención preparada para liberar la violencia con mayor efectividad y fuerza, tiene como fin vencer al adversario el cual, por su lado, imita esa genialidad guerrera de contener y diferir con mayor efectividad y fuerza que el atacante. De tal forma la “contención” de la violencia pasa a ser una cadena de acciones recíprocas entre genialidades guerreras que poco a poco van liberando una violencia que cada vez es más difícil de contener por la genialidad del guerrero, una violencia liberada que seguirá sus propias reglas, las de su propia tendencia a la guerra absoluta.

**3.1.4. Resistirse a la imitación.** Hasta el momento las contenciones de la violencia se han encontrado no solo insuficientes sino también, y sobre todo, peligrosas. Al recordar esa relación entre duelistas en la que se indiferencian cada uno del otro, donde cada vez tienden a ser más iguales, también se puede ver la ceguera que existe en esta dinámica, la cual solo puede ser delatada por un tercero: los combatientes no quieren ver su creciente similitud y debido a esto “provocan una escalada a los extremos. Combatirán entre sí a muerte, pues, para no ver que son similares, y sobrevendrá la paz de los cementerios” (Girard, 2010, p. 155).

Girard se propone examinar una resistencia en la que los adversarios puedan reconocerse como similares en una identificación entre ellos, donde la pantalla de “lo Mismo” desaparecería para dejar aparecer “lo Otro”, lo que Levinas identifica con “la vulnerabilidad de su rostro”. Esta propuesta de renuncia consciente de la imitación negativa, donde se puede bajar la guardia ante la alteridad (ante aquel que encara), haría del enfrentamiento algo eludible.

La identificación consistiría en una distancia recobrada capaz de resistir la repentina epifanía del rostro ajeno, la atracción de ese "mismo" que el "otro" era antes de la distancia recobrada. De tal modo que en el duelo los adversarios se diferencian entre sí, se vuelven al tiempo "otros", extinguiendo la necesidad de aferrarse a la autonomía mediante la relación violenta de sobreponerse a la autonomía del otro:

Ese movimiento es posible, pero *no depende de nosotros*. Estamos inmersos en el mimetismo. Algunos tienen la ventaja de haber tenido buenos modelos, de haber sido educados en esa posibilidad de retroceder y tomar distancia: otros tuvieron la desdicha de haber tenido malos modelos. No nos compete decidir; los modelos deciden por nosotros. El propio modelo es lo que a uno puede acarrearle la perdición: la imitación es aquello que en todo momento nos hace malograr la identificación. Hay como una fatalidad de la cercanía violenta con el otro (Girard, 2010, p. 155).

Esa identificación de una distancia recobrada se da pero, supone tantas cosas, que en realidad parece ser un caso aislado en el que la educación fundada sobre modelos adecuados, sólidos y trascendentes, permite que se guarde una distancia frente a los conflictos miméticos. Girard nombra a este tipo de identificación como una "mediación externa", la cual no da lugar a rivalidades violentas, debido a la distancia (no física sino mental) entre el mediador y el imitador (Steinmair-Pösel, 2007, p. 5). El problema de este tipo de mediación pasiva es la correspondencia que ésta tiene con una edad ya acabada de la guerra, la cual se da por el ascenso de la indiferenciación a escala planetaria. Esto hace de la guerra un momento que va perdiendo las reglas que permitían tomar la distancia de una mediación externa para entrar en una normalización de la violencia por sí misma, un momento de mediación interna que pone en duda la universalización de una posible renuncia y resistencia al conflicto mimético<sup>42</sup>. Ya no se dispone de una solución interindividual a la cuestión de la violencia, pues, ahora, el problema posee dimensión planetaria. El contagio mimético, por así decirlo se diseminó a tal punto que decisiones de carácter personal no pueden enfrentar los avatares del deseo mimético (De Castro, 2014, p. 303-304).

Incluso, llegado el caso en que uno de los duelistas considere haberse elevado sobre el deseo mimético, no deja de estar en conflicto, pues se mantiene en la paradójica situación de estar "juzgándose así superior a los demás —subráyese la involuntaria ironía: declararse superior implica encontrarse atrapado en la lógica del mimetismo—, se atribuye una posición de absoluta exterioridad en el ámbito del sistema en el cual se encuentra. La imposibilidad de la tarea revela el obvio equívoco de la posición" (De Castro, 2014, p. 285):

La escalada a los extremos es una ley irreversible. Como nos vemos atraídos (*aimantés*) unos a otros, ya no se puede pasar de la guerra a la reconciliación. Desde luego, la fraternidad consistiría en reconocer que somos similares. E incluso, si no fuésemos tan miméticos, prescindir de la violencia. Sin embargo, el problema es, una vez más, que el mimetismo define al hombre. Hay que tener el coraje de mirar a la cara esa realidad (Girard, 2010, p. 155).

**3.1.5. La irresistible e insoportable fuerza de la escalada a los extremos.** Hasta el momento la reconciliación entre los hombres, la contención de su violencia y la resistencia al principio básico de ella, han quedado superados por la realidad de la escalada a los extremos, un descubrimiento teorizado por la fuerza del resentimiento de Clausewitz y su relación mimética con Napoleón, una realidad determinante para el destino de occidente. Girard hace una pequeña recapitulación en la que quiere resaltar que la fuerza del principio de reciprocidad ha salido indemne de los intentos de opacarla y de superarla, intentos que solo hacen enfurecer y acelerar la catástrofe que pronostica este principio:

Ahora sabemos que la aparición de la reciprocidad conduce a la escalada a los extremos. Ese movimiento excede a los individuos y a las naciones; nada podemos hacer al respecto. Algo se agita, pues, ni Facultades ni Principados pueden ya vivir merced a su secreto. Reconocer esta verdad es ultimar lo que Clausewitz no quiso ultimar: equivale a decir que *la escalada a los extremos es el rostro que ahora adopta la verdad para mostrarse a los hombres*. Y como cada uno de nosotros es responsable de dicha escalada es natural que no queramos reconocer esta realidad. De una vez por todas se ha dicho la verdad de la violencia (Girard, 2010. p. 161).

Pese a la fuerza de la escalada a los extremos y de lo que hasta ahora se ha visto de este fenómeno, Benoît Chantre insiste en que, aunque dicha postura apocalíptica permite que se denuncien las trampas de la reciprocidad y ayuda a pensar una aceleración de la historia que lleva todo a lo peor, él no cree que la aprehensión de este fenómeno sea tan global como lo presenta Girard; con esto expresa su deseo de no ceder tan pronto en lo que respecta a una posible resistencia frente al decurso de los acontecimientos. Pero, aunque Girard también encuentra valor en insistir en este tema y reconoce que esa resistencia es lo que ha impedido que el mundo estalle; él postula el dilema en seguir creyendo que esto puede seguir conteniendo la violencia que cada vez se va manifestando de forma más insospechada y brutal:

La escalada a los extremos del hecho de la acción recíproca es un descubrimiento tan fuerte que se expande a ámbitos insospechados. Tiende a volverse una ley universal. Por ende, tratamos con un escritor poderoso. Su poderío es mayor, y tanto, porque se niega a llegar al extremo de su intuición. Debemos entonces empujar hasta sus últimas consecuencias lo que nos propone leer. Bajo ese aspecto, la frase de Levinas es impresionante: "la guerra se produce como la experiencia pura del ser puro", la única salida posible de la totalidad. Tal vez no tengamos margen para optar. Tal vez haya que pasar por ese lugar (Girard, 2010. p. 164).

## **3.2. EL RUIDO Y LA FURIA.**

"Nuestro mundo es a la vez lo peor de lo que ha sido, y lo mejor. Se dice que mata más víctimas, pero también hay que decir que salva más que nunca. Lo multiplica todo" (Girard, 2010. p. 196). Las contenciones de la violencia muestran su insuficiencia cuando la fuerza del momento violento que escala a los extremos está impulsada por la universalización del principio de reciprocidad, principio de imitación que conduce las guerras reales hacia su definición fundamental de guerra absoluta. Incluso la salida sacrificial, que siempre estaba presente desde las sociedades arcaicas, parece haber perdido

toda influencia frente a aquello que contenía. “¿Tenemos entonces una posible salida de crisis, en la hora en que según usted, el mecanismo mimético abarca una dimensión planetaria y no puede conocer resolución sacrificial alguna? A menos que la resolución sacrificial (...) coincida con la desaparición de la humanidad misma” (Girard, 2010. p. 48).

Girard ironiza sobre la posibilidad de que el único sacrificio que lograría diferir la magnitud de la violencia en su totalidad fuera el sacrificio de la humanidad en su totalidad; pero lo hace basado en constataciones históricas: los genocidios del siglo XX y las masacres efectuadas contra distintas poblaciones civiles que constantemente hacen ver la posibilidad de esa realidad; una constatación histórica que demuestra la polarización que esconden las polaridades bélicas, la dinámica de la violencia en la guerra, victorias relativas que siempre llaman a otras guerras de violencia redoblada<sup>43</sup>. “Una vez liberado, el principio de reciprocidad ya no es garante de la función inconsciente que antaño aseguraba. ¿No destruimos hoy acaso únicamente por destruir? Llegado este momento, la violencia parece deliberada, la escalada a los extremos tiene a su servicio la ciencia y la política” (Girard, 2010. p. 48-49)<sup>44</sup>.

Hasta este punto del análisis no es fácil zanjar si la reciprocidad es un principio de muerte que tarde o temprano se va a agotar y dará paso a un orden distinto de las relaciones o, si por el contrario, es la fatalidad de lo humano. Aunque la reflexión girardiana no pueda zanjar este problema, sí reconoce que ha identificado no solo el problema mismo (que estaba bien resguardado por las perspectivas mesiánicas modernas), sino también lo que ya no puede pasar por solución de éste, a saber, la violencia. Lo que se ha constatado es la creciente infecundidad de la violencia, que es incapaz de formular un mito que logre justificar y hacer permanecer oculto ese mecanismo destructor. “La violencia nunca fue perdida por la violencia. Ya no es evacuable. Esa realidad fundamental es la que Clausewitz hace entender” (Girard, 2010. p. 45). Esto ocurre porque “hemos ingresado (...) en una era de hostilidad imprevisible, un ocaso de la guerra que hace de la violencia nuestro postrero y último *Logos*” (Girard, 2010. p. 85).

En la búsqueda de una esperanza de salvación la mutación interna del principio mimético es lo que queda por examinar para determinar si en el revés de la mimesis violenta está la clave de la renuncia a la autonomía del deseo. Dicha imitación revertida lograría superar aquella peligrosa contención de la violencia que se encuentra en la figura heroica –tal y como se vio en el genio guerrero, figura que Girard limita como algo meramente literario, algo que debe permanecer solamente en la fantasía<sup>45</sup>–, pero antes, se debe ubicar el tipo de imitación que corresponde para cada caso, empezando por el modelo heroico.

La diferencia entre el que renuncia a la autonomía de su deseo y el que, en cambio, se aferra a ella y a su individualidad, corresponde a dos maneras distintas de reaccionar al mismo principio: por un lado el héroe –aquel sujeto único y autónomo en sus deseos– que está emparentado al modelo racional, un modelo que busca imponerse al modelo mimético; por el otro lado, el modelo mimético que siempre está bloqueado en una sola figura, la que se volvió rival y obstáculo:

El modelo racional no puede obstaculizar el mimetismo. La ley de este último es implacable. Clausewitz no deja de recordárnoslo. La diferenciación entre esos dos modelos testimonia el hecho de que hemos pasado definitivamente de la mediación externa a la mediación interna. Comprendemos por qué la Revolución Francesa y el episodio napoleónico de movilización total corresponden a esa pirueta de una era de la imitación a otra. Esa repentina aceleración recibe de Clausewitz designación con los conceptos de duelo, acción recíproca y escalada a los extremos, denominaciones para una misma realidad. Debido a que Francia y Alemania se imitaron furiosamente, debido a que cada uno de esos países fue para el otro un obstáculo por suprimir, se produjo en Europa esa escalada a los extremos (Girard, 2010, p. 197).

Aunque el modelo racional sea incapaz de interferir en el mimético, éste permite, en algunos casos excepcionales, que el modelo mimético se descubra, permite pensar un más allá del duelo. El modelo racional no logra cambiar el curso de los acontecimientos pero permite comprenderlos pese a que el modelo mimético siempre haga recaer al hombre en el infierno del deseo conflictivo. Girard cita algunos ejemplos de aquellos que lograron, gracias a un modelo racional, identificar la dinámica del deseo, entre ellos Proust, Stendhal y Cervantes. “Efectivamente, les es dado a ciertos individuos excepcionales poder esclarecer a los hombres acerca de su comportamiento. Sin embargo, nunca hay que minimizar nuestra incapacidad de reconocer esa realidad. Más que todo, persistimos y nos apegamos a nuestra miserable autonomía” (Girard, 2010, p. 197).

Entonces, Girard decide estudiar la relación entre el modelo mimético y el modelo racional de Clausewitz. Decide entrar en el motor del resentimiento que motivó y permitió el estudio de la guerra que hizo él teórico militar.

**3.2.1. Napoleón y Bonaparte: el más aristocrático de los aristocráticos, el más vulgar de los más vulgares.** “Nos hará falta estudiar más de cerca la proximidad que Clausewitz entabla con ese “dios de la guerra”, que en su época adoptó el rostro de Napoleón” (Girard, 2010, p. 161). Al buscar el modelo racional y el modelo mimético de Clausewitz, Girard encuentra que, mientras es evidente la relación mimética que tiene frente a Napoleón, el modelo racional se presenta como Federico II el Grande. En el caso de Napoleón el peligro de su relación viene de la cercanía de éste, mientras que frente al modelo racional la distancia era mayor. Las características de estos dos modelos harán manifiesta la victoria y preponderancia de Napoleón por sobre la figura de Federico II.

Aunque Federico representa al jefe guerrero que contiene las pasiones populares —de manera similar a cómo la política contiene la estrategia que al tiempo contiene la táctica—siempre queda la posibilidad de que los medios guerreros contaminen a los fines políticos, de que las pasiones contaminen a la inteligencia. En esa contaminación, la jerarquía de los modelos de Clausewitz se delata: “Vea la descripción que da Clausewitz de la entrada en batalla, por ejemplo. De pronto tenemos la sensación de estar en presencia de un novelista o de un cineasta. El comandante está sobre la colina, más expuesto al fuego que cualquier otro. Eso no consiste en inteligencia pura: el jefe es presa de las pasiones populares. Y ése es Napoleón, no Federico II” (Girard, 2010, p. 205).

Napoleón no es ni el rey ni el pueblo, tiene un perfil revolucionario, está comprometido como jefe, hace que el pueblo se ponga en marcha; logra superar la mera imagen de un modelo racional que no representa la fuerza de hacer y responder, incluso en desventaja, a “grandes batallas”. Ya se ha mencionado la inutilidad de este modelo de genio guerrero; ahora bien, lo particular del modelo napoleónico es que es mucho más que ese genio de la guerra, es el “dios de la guerra”, un modelo que constituye un simulacro de institución que, en vez de contener las fuerzas de la guerra, las exaspera (Cfr. De Castro, 2014, p. 301):

¡Todo el mundo va a tomarse por Napoleón! Y es porque una definición a priori del heroísmo es contradictoria, en el sentido en que Napoleón hizo implotar el modelo heroico. Es más aristocrático que los aristocráticos, es más vulgar que los más vulgares. Es capaz de decir: “¡qué novela esta vida mía!” por consiguiente, si hay un genio de la revolución es sin duda él. Ese modelo de la sabiduría heroica es violado, mancillado y perfeccionado más que nunca por él. Es el soberano odioso y simultáneamente el triunfador absoluto, ya que es más fuerte que todas esas categorías (Girard, 2010, p. 206).

Ese modelo mimético es paradójico por sí mismo, su desplome se da justo en el momento en que su genio se pone de manifiesto. Napoleón es la representación de las complicaciones del genio guerrero en la acción recíproca, al hacer la guerra lo que más ansiosamente buscaba era la paz. En su campaña entró en una irreversible huida hacia adelante, en la que se veía obligado a mantener apresado, con mano de hierro, a un continente entero con el fin de bloquear a Inglaterra. Napoleón es la representación de aquel modelo que, haciendo la guerra, desea la paz mientras que su adversario desea la guerra, “Alejandro desea, al contrario, secretamente la guerra, y restablecer el comercio con los ingleses, traicionará los acuerdos de Tilsit, y Kutusov dejará arder Moscú para preparar mejor la derrota de la *Grande Armée*” (Girard, 2010, p. 42).

En esa dinámica, Napoleón se muestra como un genio guerrero, genio que, como venado al cual se da caza, logra escabullirse admirablemente ante los ejércitos que le persiguen. Clausewitz está cercano a todo ello, lo admira y aprende; siente un odio hacia Napoleón que no logra mitigar y no puede tampoco disminuir la admiración que también siente, tiene

un deseo metafísico que lo atrae a ese modelo, un fuerte deseo que le hace olvidar a Federico el grande, que le hace olvidar a cualquier modelo racional. El dios de la guerra "consiste en una imitación de 'Bonaparte', a quien Clausewitz, llevado por su odio, nunca llama Napoleón o 'el emperador'. Bonaparte es también más fácil de imitar, porque ya no es amenazante, sino únicamente virtuoso: un virtuosismo del que puede tranquilamente sacarse provecho" (Girard, 2010, p. 210).

Cuando se reconoce a Bonaparte como modelo mimético del teórico militar, se supone también en Clausewitz un afán por reconstruir las campañas de éste, por volverse un Bonaparte capaz de sortear las desventajas de la guerra, capaz de tener a la violencia en su mano. Clausewitz intenta poner resistencia a la atracción que su modelo mimético le ejerce, pero éste le sobrepasa; intenta ser él, completarlo, sobrepasarlo; un ejemplo de ello es cuando, viendo que en la campaña de Francia, antes de la toma de París, Napoleón por un momento, en Waterloo, tuvo considerables logros contra el general Blücher, Clausewitz propone que Bonaparte no debió abandonar a Blücher luego de haberlo derrotado, que en vez de volverse a Schwarzenberg debió haber continuado en persecución de Blücher hasta la ribera del Rin, algo que habría hecho retroceder a los que finalmente le acorralaron. "¡Si hubiese ocupado el lugar de Napoleón, Clausewitz habría ganado la campaña de Francia!" (Girard, 2010, p. 212):

Quién fascina a Clausewitz es Bonaparte, no Napoleón: el vencedor de Campo Formio, no el vencido de Fontainebleau. Clausewitz corrige la campaña de Francia mediante el recuerdo de Pont d'Arcole, e intenta apropiarse del genio de Bonaparte para actuar mejor que Napoleón. Ese fenómeno es impactante. Cuando las circunstancias, con ayuda de Bismarck, se vuelvan favorables para que vuele al candelerero el *De la guerra*, el Bonaparte de Clausewitz interesará a Lüdendorff, como ya dijimos. La rigidez del modelo construido por Clausewitz, que no tiene la elasticidad y el resplandor poético de los tratados chinos, constituye su peligro (Girard, 2010, p. 211).

El modelo mimético de Clausewitz hace de él un militar más napoleónico que Napoleón. Bonaparte tenía de nuevo sus cualidades de genio guerrero en la campaña de Francia, pero su gran desventaja consistía en su inferioridad en número de fuerzas en comparación a la de sus adversarios, diferencia que al final terminó por llevarlo a la derrota; ahora bien, al ver aquello Clausewitz, y llevado por su pasión mimética, afirma que el error de Napoleón fue no haber sido lo suficientemente napoleónico. Dicha afirmación evidencia cómo, al estar tan cerca de su modelo, no intenta apoderarse de sus objetos sino de su ser mismo, un deseo metafísico en el que se desea poder ser el otro y tomar la decisión definitiva:

Tal como todos los sujetos que son presa del deseo mimético, Clausewitz o bien está capturado por el modelo napoleónico, o bien pasa al extremo inverso, a detestarlo. Eso sucede repentinamente; y el modelo de Federico II aparece para intentar expulsar a Napoleón. Hay así un pasaje en que Clausewitz querría hacer de Federico un Bonaparte. Es la conquista de Silesia, asunto principal de los prusianos. Dice que podría considerarse lo que hizo Federico, la marcha desde tal sitio hacia tal otro, como algo muy intrépido, pero absolutamente necesario (Girard, 2010, p. 213-214).

Frente al modelo mimético Clausewitz intenta anteponer su modelo racional, intenta que Federico el Grande quede justificado ante él como un Napoleón más sabio, con muchas más posibilidades de corresponder al genio guerrero, un modelo que supera al mimético en el campo conceptual. Lo que sucede en este modelo es su debilidad para con las apariciones del modelo mimético; pese a ser más fuerte en el campo conceptual, no hay una adhesión tan compleja como la que tiene con el modelo napoleónico. Quizás ese modelo es tanto más complejo por lo paradójico que resulta: no solo es el más aristocrático sino el más vulgar, estaba enfrentado al caso particular de que, cuanto menor era la magnitud de sus medios, más se ponía de manifiesto su genio —el hombre mojado no teme a la lluvia— una situación normal para alguien tan orgulloso como Napoleón, una situación en la que el fracaso es esa cosa que debe producirse, donde el fracaso es lo que se espera de él —que está en desventaja—, “es lo que la razón razonante impone. En ese caso, uno se vuelve paradójico y capaz de todo (...) En cuanto se espera de uno la victoria, uno tendrá miedo de fracasar” (Girard, 2010, p. 214). Frente a un modelo con dichas características, el modelo inteligente de Federico el Grande sede al apasionamiento que en Clausewitz genera la figura de Bonaparte. “La admiración de Clausewitz por Federico II es real, pero tanto menos estimulante. En este caso, vemos en Clausewitz el combate entre lo racional y lo mimético” (Girard, 2010, p. 214).

El modelo napoleónico también permite identificar el fenómeno de unanimidad de todos contra uno. Napoleón se vuelve un chivo expiatorio al final de su campaña, es el enemigo entre la espada y la pared de cuya fuerza se intentan apropiarse; es un modelo complejo que se sobrepone a cualquier otro. El análisis de Clausewitz no se puede equilibrar porque su modelo de Federico el Grande no logra contrapesar la figura del emperador. Todo lo que la imagen del emperador representa es el conflicto mimético y de reciprocidad de su época. Una figura que acumula en sí los contrarios:

Tan sólo la lógica de lo sagrado nos hace comprender la ambivalencia de la mirada que el teórico dirige al “genio militar”. Clausewitz se apega a su presa, la admira: ella lo fascina. La mirada que echa sobre el emperador derrotado, que se ha vuelto chivo expiatorio de Europa, es la mirada que todos *sin saberlo* dirigen a Napoleón, literalmente divinizado después de su exilio. La víctima siempre es, en cierto modo, la que alcanza simultáneamente éxitos y fracasos. Acumula en sí los signos contrarios (Girard, 2010, p. 219).

Clausewitz, impulsado por su modelo, hace de Bonaparte un vencedor total, corrige los detalles de la campaña de Francia para hacer de ella un triunfo indiscutible, consigue el éxito de una carrera militar que le gustaría haber tenido, él opta por ser el Bonaparte que tomará las decisiones. Mientras encontraba en su modelo mimético las fallas, que corregidas por él, completarían una excelente carrera militar, él fracasaba en su propia carrera militar. Ya lo advierte Girard: “nunca hay que dejar de tener en mente la situación del que escribe” (Girard, 2010, p. 222), y la del teórico militar es una situación de vencido, causada por el complejo resentimiento que sus colegas le guardaban por tener razón al abandonar al ejército prusiano y al rey cuando se entregaron a una alianza con Napoleón, alianza que Clausewitz no podía aceptar por su

resentimiento, de manera que ahora le hacían pagar el acierto de haberse sumado a los ejércitos del zar. Teniendo esa situación, Girard encuentra que la vertiente paradójica y napoleónica de Clausewitz surge del exilio que sufre por malos motivos, un exilio que, en cierta medida, es similar al de su modelo mimético, un destino similar al de Napoleón. "Clausewitz termina por seguir así exactamente la misma suerte que su modelo (...) El *De la guerra* es un poco su Memorial de Santa Helena, un texto madurado en el exilio. La prisión es dorada, pero igualmente es una prisión, para quien quería reformar su país" (Girard, 2010, p. 223).

Clausewitz pierde su modelo racional y con él la posibilidad de alejarse de su propia relación mimética, no puede tomar la distancia necesaria para no tener que compartir un destino similar al de su odiado y amado modelo mimético. Cuando él reexamina aquellas batallas napoleónicas, no puede sobreponer al modelo de Napoleón el de Federico el Grande: las batallas habrían llegado a ser glorias para Bonaparte si este hubiese sido más napoleónico, no se dice en ningún momento "¡si éste habría sido como Federico II!":

De allí el extraño magnetismo del texto clausewitziano, y el singular placer que podemos obtener al leer frases por el estilo de "las pérdidas sufridas por Blücher equivalían a una derrota, lo cual daba a Bonaparte superioridad tal que bajo ningún aspecto la retirada hasta el Rin quedaba en duda". ¿Es Bonaparte o Clausewitz quien habla? Los dos, ya que *aquí la imitación es absoluta*, mientras que para funcionar bien debería ser relativa, pasando de un modelo a otro. Esa resurrección de Napoleón en el texto de su crítico carece de consecuencias para nosotros (Girard, 2010, p. 224).

Pese a esa pérdida del modelo racional cuando se trata de su posición frente al modelo mimético, Girard no niega la posibilidad de que una imitación del primero pueda ser real y sincera: no se puede afirmar que Clausewitz no cree en su modelo Federico II, pues todo indica que se trata de lo contrario, Clausewitz se aferra a éste por una vertiente, pero, por la otra, siempre está el otro modelo. En la época que el teórico militar vive reconoce que frente a ese modelo de genio guerrero de Federico II existe un modelo más capacitado para afrontar la época, y dicho modelo es dios de la guerra, Napoleón Bonaparte, quién ha estado más cerca de llevar la guerra a su ideal, quién representa un figura paradójica en una época que también lo es:

Francia sigue siendo un modelo insuperable para ese prusiano. Hay que decir, entonces, que su modelo racional lo guía inexorablemente hacia su modelo mimético (...) Clausewitz está encantado por Napoleón, y no lo está por Federico II. En cuanto al rey de Prusia, éste es, si usted quiere, la artillería pesada que hay que poner en juego contra el emperador. Federico II existe muy poderosamente, pero menos que el emperador, aun derrotado. Clausewitz reprocha a Bonaparte haber ido a la ventura, aunque comprendemos ahora que se debe a que él mismo habría gustado de hacerlo. La vida de Clausewitz no fue novelesca y él procura apropiarse de la vida de Napoleón (Girard, 2010, p. 225-226).

Aunque su modelo racional no le permite reflexionar sobre su relación mimética, el enfrentamiento que éste modelo provoca frente a su deseo mimético hace que sus trabajos adopten una postura profunda que teoriza el momento de la guerra. Su resentimiento le permite construir un sistema, ver lo que otros teóricos no logran ver, identificar en una época mitificada las ilusiones circundantes que ya no tienen ningún significado —tales como la aristocracia o las guerras modernas que ya tienen una tendencia de dejar de ser un juego o un arte—, logra ver que la guerra va en camino de tornarse por religión. “Su imitación de Napoleón es lo suficientemente profunda como para hacerle producir ese tipo de análisis” (Girard, 2010, p. 227).

**3.2.2. Endez-vous dans nos campagnes mugir ces féroces soldats ? Tambor de Bruch.** Si se tiene en cuenta el porvenir de las campañas napoleónicas y la que era una de sus bases más efectivas, es decir, su carácter liberador de pueblos en el que aquello que entraba al territorio no era un francés conquistador sino un revolucionario libertador, se puede determinar que la renuncia a esta base es uno de los fallos fundamentales en aquellas campañas en las que Bonaparte se vio empantanado. Además, en el caso de la entrada de Napoleón a España, se puede identificar una manera de lucha que también es determinante en la escalada a los extremos acelerada a partir de dicha época, la cual consiste en las luchas irregulares contra los primeros ejércitos regulares, hecho constatado en la lucha del partisano español contra el ejército napoleónico. “La guerra de partisanos es exactamente contemporánea a la transfiguración que Napoleón imponía a los ejércitos de antaño” (Girard, 2010, p. 109).

La extensión de la revolución francesa a través de tambores de guerra constituye el momento en el que el ruido de los conflictos violentos y sus consecuencias de furia mimética detonan más allá de su propia época, expandiendo de forma acelerada fenómenos violentos que en la actualidad permiten ver que se está más cerca de la paz de los cementerios que de la paz entre todos los pueblos.

Se considera que la batalla del Bruch rompió el mito de la imbatibilidad del ejército de Napoleón. Se trató de una batalla caracterizada por el debilitamiento del ejército francés a causa de una guerra de guerrillas, en la que el ejército organizado se veía enfrentado en constantes emboscadas de un ejército informal, sin caballería ni jefes militares, ciudadanos armados<sup>46</sup> que fueron capaces de resistir las abatidas del ejército francés luego de que éste saliera victorioso frente al ejército formal español.

En dicha batalla se originó una leyenda sobre el sonido del tambor del Bruch. El ejército napoleónico, luego de sufrir una emboscada en su camino hacia Lérida y Zaragoza, se reagrupó de nuevo en Barcelona y salió diez días después de esa primera batalla prevenido de cualquier ataque partisano. Mientras avanzaba por un municipio de Cataluña llamado Collbató, los somatenes —que desde la primera batalla habían preparado y fortificado sus defensas— esperaban el ataque francés. Se cuenta que mientras marchaba el ejército napoleónico hacia las defensas de los somatenes, se escuchó el sonido atronador de muchos tambores que les esperaban; creyeron que dicho sonido significaba que las tropas del ejército español se habían unido a los somatenes, de manera que emprendieron la huida de nuevo hasta Barcelona. Se cuenta que el sonido de dichos tambores provenía de solo uno, que aprovechando el eco del collado de las Torres de Can Maçana —cerca del macizo de Montserrat— dio la ilusión de miles de tamborileros, un ruido de guerra aterrador:

Nosotros solamente hablaremos sobre los tambores de la guerra, el cual mide el ritmo de los soldados en las marchas militares. La música, siendo una de las más elaboradas expresiones de la cultura, presenta antiguas relaciones con la violencia, que van más allá de los más primitivos combates, donde los gritos y silbidos substituyen a los golpes de protección para crear un sonido el cual no solamente tiene el propósito de evitar el miedo de los que crean el sonido, sino también de inyectar el terror en el enemigo. Además, y en nuestros días, los aparatos militares utilizan tambores para dar órdenes que se espera que se utilicen de manera unánime, con un cierto ritmo, generando en los combatientes este espíritu en sus cuerpos, de unidad cerrada, característico de las armadas. Por consiguiente, hablamos de los tambores para referirnos a las soluciones que son construidas por estrategias exacerbadas de rivalidad, y los cuales aseguran como solución la eliminación del adversario (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 4-5)<sup>47</sup>.

En el caso de la leyenda de la batalla del Bruch los tambores de guerra fueron la estrategia para vencer al enemigo, la disuasión generada por el terror que anunciaba la ilusión de miles de tamborileros evitó una confrontación violenta y el aniquilamiento de las fuerzas de los somatenes; hay que reconocer que la estrategia pudo ser contraproducente si las fuerzas napoleónicas se hubiesen encontrado con la posibilidad de reagruparse; llegado ese caso, retomarían un ataque con mayor número de soldados y se encontrarían con una minoría de fuerzas catalanas y un tambor.

El ruido del tambor, en su sublimación del sentimiento de guerra, simboliza la lógica militar, la opción más recurrida para la resolución de los conflictos. El tambor simboliza la dinámica del duelo, en la que se cree que la aniquilación del otro es la única solución posible para la solución del conflicto; simboliza la preponderancia de la defensa sobre el ataque, la creencia en la violencia productiva y la reciprocidad violenta entre los adversarios:

Pero nos preocupamos por los cambios producidos en los sujetos que se encuentran inmersos en estos procesos de resolución de conflictos: mientras el proceso de resolución de conflictos logra cambiar la percepción de las 'causas' que son atribuidas a su origen, o si hay algún cambio en las concepciones de los sujetos individuales y colectivos que participan, es esto, si son capaces de salir de la lógica de la guerra o no: el origen o la causa deben estar confusos, y el rival debe desaparecer como tal, en vez de aparecer con una cara menos maligna (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 5)

<sup>48</sup>

El intento de resolución del conflicto por medio de la violencia muestra, más que una esperanza de un orden pacífico establecido por un vencedor, una fatalidad en la que belicismo y pacifismo tienden a ser dobles miméticos, tienden a complementarse. De ese modo, si los adversarios quieren la guerra al mismo tiempo, se neutralizará el accionar violento de los dos, tal y como sucedió en la guerra fría y su disuasión nuclear, pero, en cambio, si alguno de ellos desea más que el otro esa guerra, lo más posible es que el que la desea menos la rechace tanto más:

Esos fenómenos son imprevisibles, escapan a nuestros encuadres racionales. (...) El primado de la defensiva por sobre la ofensiva nos proporciona así una de las claves de ese acontecimiento. La defensiva quiere la guerra. Y la ofensiva quiere la paz. En esta oportunidad, los franceses de 1923 quieren preservar las adquisiciones de la victoria: una paz precaria que defenderán a toda costa; por ella van a invadir Alemania. Ya en plena regresión demográfica, se vuelven belicistas por pacifismo. En ese momento, Hitler está en una posición que lo vuelve plenamente capaz, ya que él fue el primero en invadir, "no invadirá" Francia rearmando a Renania, sino que "dará respuesta" a la agresión de que su país fue objeto: el rearme de Renania es su primer contraataque. Se confirmará decisivo (Girard, 2010, p. 263).

El intento de llegar a la paz con el uso de la violencia provoca lo que se desea evitar. El deseo de paz de Napoleón le hace declarar la guerra, le hace redoblar más tambores, para preservar la paz invade Alemania. El deseo de paz de la Alemania de la Primera Guerra Mundial le hace extender la guerra hacia las colonias de las grandes potencias, hacia el mar, el aire, el desierto y las montañas, aumenta la escalada a nivel planetario, pone en todo el mundo una trinchera, bajo nubes de gas, niebla, humo y sangre, para establecer una paz alemana. Inglaterra condena a muerte por hambre a todo un país con un bloqueo comercial que busca una paz aliada; la voluntad de paz de los franceses perpetúa lo absurdo de Verdún. Siguen construyendo sus monumentos a los caídos, sin haber pensado realmente qué acababa de suceder: su arrogancia de pedestres vencedores no podía hacer otra cosa que exasperar a su adversario. "Cuanto más quiero la paz -es decir, la conquista-, más procuro afirmar mi diferencia, y más preparo una guerra que no domeñaré, que se valdrá de mí. Así, la indiferenciación se vuelve planetaria, la violencia mimética crece sin que lo sepan sus actores" (Girard, 2010, p. 264)<sup>49</sup>.

Cada uno de aquellos casos en los que se pueden rastrear las características de la guerra como duelo han acelerado la historia hacia una escalada cada vez más violenta, con un armamento cada vez más avanzado y efectivo. Las limitantes de las guerras del pasado son superadas y optimizadas en el presente. Dada la dinámica de la violencia, las condiciones que tienen las guerras reales para llegar a ser una guerra absoluta están por cumplirse, la concreción de la guerra y su concepto cada vez están más cerca. En esas guerras reales se puede encontrar cómo lo que puede escalar a los extremos (hacia la guerra de exterminio), también puede descender hacia la mera observación en armas. "Extraño y fascinante movimiento pendular que escapa a toda razón" (Girard, 2010, p. 266).

**3.2.3. La paz imperfecta.** Además de esa observación armada en la que es evidente la fuerza de la escalada para retomar de nuevo su arremetida cada vez más violenta –movimiento de diferir un conflicto, para generar uno posterior y más fuerte, que se ha podido ver en la dinámica de la defensa sobre el ataque— existen otras salidas que callan de cierta manera, y desafortunadamente no tan consistente, el ruido de los tambores de guerra; algunas de estas opciones se pueden observar en uno de los casos del conflicto colombiano:

En los 90s en Colombia varias guerrillas dejaron sus armas y firmaron la paz Otty Patiño, un viejo líder de la M-19, declaró que la diferencia entre estar en guerra y haberse decidido por la paz era por el hecho de que la vida corriente no podía entenderse en términos de blanco o negro, amigos o enemigos, mientras en la guerra todo está claro, porque sabes quién es el enemigo y qué tienes que hacer; para terminar con la guerra, es necesaria mucha creatividad<sup>50</sup> (Solarte y Rodríguez 2014, p. 6).

En este testimonio es de resaltar el hecho, más o menos evidente, de que en la guerra existe la claridad de quién es el enemigo, pero luego, cuando ésta pierde el sentido en el momento de la indiferenciación de los adversarios, esa claridad desaparece, el blanco y el negro se confunden, el enemigo se parece demasiado al amigo y viceversa. Tomar consciencia de ello es alejarse de la confrontación violenta para intentar ver en el problema, que parecía blanco o negro, una salida creativa, una salida multicolor.

Cuando hay un cambio en la percepción del conflicto, cuando existe el momento de lucidez en el que se constata la inutilidad de la violencia y cuando, además de ello, se toma la decisión de no aferrarse a dar algún sentido a ésta – resistiendo la tentación mimética interna de defender las diferencias inexistentes—, se hace presente el momento de lucidez de una nueva perspectiva del conflicto, un tipo de renuncia de las intenciones o expectativas de los adversarios<sup>51</sup>:

Paz imperfecta son todas las experiencias en las cuales los conflictos han sido regulados mediante medios pacíficos. Ello supone algún tipo de renuncia de las intenciones o expectativas de alguna de las bandas enfrentadas, pero esta renuncia es un acto voluntario que responde a algún tipo de convicción o cambio en la manera de entender la dinámica del conflicto. Otro de los niveles es cuando el combatiente es capturado o derrotado y acepta la lógica de su derrota. Esto es un caso frecuente en Colombia, donde los viejos combatientes dicen cómo empezaron a cambiar de lado sin ningún tipo de problemas de conciencia o convicción, y por el contrario, diciendo y varias veces ejecutando a sus viejos compañeros; además los líderes guerrilleros viejos, quienes fueron capturados o se rindieron cuando fueron capturados por los militares o traicionados por sus camaradas, fueron declarados “promotores de la paz” por el gobierno, ejerciendo una fuerte propaganda de las leyes de desmovilización sin consecuencias legales promovidas por el gobierno. Finalmente, también existe la decepción de la guerra, que quiere decir dejar de sacrificar por la causa, el propio bando y la lógica de la guerra. Este es el caso de los sujetos que se encuentran solos, sin la mágica protección que suponen las estructuras religiosas de los grupos armados (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 6)<sup>52</sup>.

Si la renuncia a combatir no contiene en ella misma la renuncia total a la violencia, esa paz imperfecta no será muy distinta a una vigilancia armada. La renuncia provisional de aplicar violencia consistirá solo en un rechazo en el que, cuanto menos se desea la guerra más se intensifica la observación armada, los medios de observación, el espionaje, las fortificaciones y los cordones de seguridad, acciones que en realidad solo propician el conflicto que desean evitar.<sup>53</sup> “Esa negativa a combatir no conlleva la negativa del otro, a no ser en raros casos, aquellos en que ‘las masas son indiferentes’” (Girard, 2010, p. 268).

### **3.2.4. El silencio y la distancia.**

**3.2.4.1. Vivir y dejar vivir.** “Un día, el general británico Lord Edward Gleichen visitó la línea del frente: ‘mientras inspeccionaba las trincheras le pregunté a un hombre si había disparado contra algún alemán, me dijo que había un caballero de cierta edad calvo y con larga barba que con frecuencia asomaba la cabeza por la trinchera –por qué no le disparaste— ¿dispararle? Que Dios lo bendiga señor, a mí no me ha hecho nada malo; un ejemplo terrible de vivir y dejar vivir’ (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.)

En este capítulo se ha resaltado el momentáneo punto muerto al que llegó la primera guerra mundial en ciertos flancos del enfrentamiento en trincheras. No se trata de las imágenes más resaltadas cuando se habla de la Gran Guerra. Abundan las referencias al terror del barro, el fuego y la sangre, la imagen de soldados con máscaras de gas en una marcha frenética hacia la muerte, alambradas con trozos de carne, se exageran las excentricidades que eran inventadas en la guerra para dar terror, se habla de batallones africanos de caníbales, de la brutalidad de los cosacos, se insiste en los momentos inhumanos de este conflicto, en la guerra química; las imágenes se centran en los cadáveres mimetizados con las trincheras. De dichas imágenes también se ha servido el presente trabajo con la intención de resaltar la problemática que Girard ve en una escalada a los extremos que, lejos de ser solo una teoría, es la realidad de una aceleración de la violencia en la historia.

Una vez sacada del margen la ilustración de la Gran Guerra, es el momento de prestar atención a un cansancio del conflicto que permite ver la capacidad del hombre –aunque esté enfrascado en una batalla– de renunciar a la violencia. Lo único que resta valor a esa renuncia momentánea es la debilidad frente a la fuerza de la violencia. Girard insiste en que

esta salida del conflicto, en que ese cansancio y tedio hacia la guerra es demasiado débil para enfrentar la fuerza mimética interna de la indiferenciación:

Para las tropas de ambos bandos la vida no siempre era una guerra implacable; durante 1916 el soldado británico medio se pasaba cien días en el frente, el resto estaba en reserva, destacamentos de trabajo, descansando o de permiso y a lo largo de los setecientos cincuenta kilómetros de frente algunos sectores eran más cómodos que otros, incluso los más activos tenían sus momentos de tranquilidad. (...) Vivir y dejar vivir era un fenómeno generalizado en ambos lados de las trincheras, se daba porque en los momentos tranquilos y en los frentes así mismo tranquilos los hombres aprendían a adaptarse a la guerra así como a adaptar la guerra a sí mismos: "algunas veces salíamos de las trincheras y nos metíamos entre la hierba alta que estaba detrás de nosotros y que el sol había secado, y disfrutábamos de la indolente lectura de un libro y no precisamente sobre el entrenamiento de la infantería; parecía que la guerra se hubiera olvidado de nosotros en ese placido sector" (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color).

En aquellos casos en donde el cansancio del combate permitía una tregua de lado a lado, los testimonios que daban las cartas de esa época eran también muestra de lo humano y no solo del dolor y la ausencia de lo querido, momentos placenteros que recordaban la vida lejos de la guerra:

[Habla un soldado alemán a su hermano] "Estoy con oficiales y sargentos que son muy divertidos, hay abundantes nabs y vino, y todos los días nos emborrachamos tanto que olvidamos que estamos en el frente". [Habla A.L. Raimés oficial británico] "En mi unidad teníamos un piano en la trinchera, en la línea del frente, y cantábamos muchas veces". [Escrito en el diario de August Bader soldado alemán] "Estoy muy bien, nunca he vivido tan bien y probablemente nunca vuelva a hacerlo, acabo de apuntarme al club deportivo, esta tarde alguien ha conseguido un balón de fútbol, ahora podemos jugar al fútbol, hacer carreras de longitud, el premio es chocolate donado por el comandante de nuestra unidad". [Habla un oficial británico] "La vida en este sector es completamente tranquila, el tiempo es perfecto, el enemigo muy pacífico y hay muy poco que hacer excepto fumar y escribir cartas imaginativas a casa" (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

Una de las cosas asombrosas de estos testimonios es que, desde la perspectiva mimética, renunciar a la violencia al preferir el juego que al combate es consecuencia del mismo principio que enfrasca a los contrincantes en una sangrienta lucha: es debido a la imitación implícita en el duelo. En la indiferenciación, cuando uno de los adversarios decide no atacar el otro lo imita, y esto conduce a una momentánea paz que depende de una indiferenciación en la que ninguno de los beligerantes se aferre y defienda una autonomía inexistente frente al otro:

[John H. Beith oficial británico] "Sería un juego de niños bombardear el camino que hay detrás de las trincheras del enemigo lleno de carretas, de provisiones y de pozos de aguas, y convertirlo en un desierto manchado de sangre, pero en su conjunto reina el silencio, si nosotros evitáramos que el enemigo recibiera sus raciones, su respuesta sería sencilla, evitarían que nosotros recibiéramos las nuestras". [Un oficial británico] "Con frecuencia vemos el humo de los alemanes al comer, ascendiendo en espirales azules, es una norma de cortesía no interrumpirnos mutuamente la comida con intermitentes bombas de odio". [Soldado alemán] "Un día, mientras nuestra infantería

estaba cocinando, se oyó un grito de la trinchera enemiga, preguntaba si él también podía comer con nosotros, le invitamos, el francés comió y se puso cómodo, a partir de ese día, cuando los franceses veían que en la trinchera alemana estábamos cocinando, el venía a comer con nosotros” (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

**3.2.4.2. El silencio en la tierra de nadie.** La relación mimética que vivían los bandos de la primera guerra mundial estaba dividida por la distancia entre trinchera y trinchera. El enfrentamiento consistía en un sacrificio donde saltar la trinchera significaba estar frente al terror del caos que constituía la tierra de nadie, siempre enfrascada en el ruido de la artillería, los disparos de los francotiradores, las minas y las metralllas. Las posiciones de defensa representaban un problema para la efectividad del ataque, impedimento que poco a poco se veía de lado a lado superado, aprendido, contenido y de nuevo superado:

Los alemanes estaban desarrollando nuevas soluciones a los problemas del ataque. Delegaban el mando a los hombres del extremo de la cuña, entrenándoles a avanzar en pequeños grupos agachándose y zigzagueando ,equipados con temibles armas nuevas, morteros ligeros, granadas y lanzallamas, llamaban a esas unidades: tropas de asalto. [Habla Hugo Frick soldado alemán en una carta a su hermana] “Avanzamos desde nuestras posiciones, fue entonces cuando vi el arma más refinada de la moderna tecnología o de la bestialidad humana, un chorro de llamas que inundaba al enemigo con aceite ardiendo”. Las ventajas técnicas alemanas tuvieron una vida efímera, durante toda la guerra las nuevas ideas eran adoptadas por el otro bando. [Habla Franz Marc oficial alemán en una carta a su esposa María] “Parece que todos nuestros inventos se vuelven contra nosotros como espíritus malignos, como un monstruo que se destruye a sí mismo” (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

La mimesis entre los contrincantes fortalecía cada vez más a la defensa, las tropas de asalto llegarían a ser contenidas por otro avance estratégico, el cual mantendría por más tiempo la posición. Ahora bien, esta misma mimesis, en los sectores más tranquilos de los frentes de batalla—sobre todo aquellos en los que no estaban presentes las fuerzas de élite—mantenía en sus posiciones a los contrincantes sin la necesidad de un combate de extremo a extremo:

Cuanto más tiempo se mantenían las posiciones, más fuertes eran gracias al trabajo de sus ocupantes. En las tierras calizas de la Picardía los profundos refugios conferían a las trincheras un aspecto doméstico. Más hacia el norte la tierra tenía un nivel más bajo y era pantanosa, de modo que el frente acabó consistiendo en parapetos y fortines, estructuras que no sólo aislaban a los defensores de la capa freática sino que conferían al lugar un aire de permanencia. En su punto más extremo, esta pauta dio lugar al fenómeno de “vive y deja vivir”. “La situación militar en Le Touquet era harto curiosa —recordaba George Copard de su servicio en 1915—porque parecía casi como si ambos bandos, los alemanes y nosotros, hubiéramos acordado tácticamente que aquella parte de la línea se llamaría ‘Silencio’, dando por sentado que si una de las partes iniciaba cualquier maldita tontería, la otra seguiría el ejemplo” (Strachan, 2004 p. 171).

La delicada línea del silencio en la tierra de nadie se veía interrumpida por la necesidad del combate. Se trataba de una guerra y aunque en esos momentos las unidades se olvidaran del porque luchaban contra unos soldados muy parecidos a

ellos, la guerra demandaba despertar de nuevo los deseos de violencia. Aun así, en un primer momento, en estas unidades se encontró una resistencia ante la iniciativa de los altos mandos de romper el punto muerto de la guerra:

A veces un oficial intentaba que sus hombres entraran en acción, ¿qué tal si apostamos un francotirador o les lanzamos una granada? [Diario de Guerra del regimiento 5º de Leicestershire] "Recibimos el siguiente mensaje atado a una piedra procedente de las trincheras alemanas 'vamos a lanzar una bomba de 16 kilos, nos lo han ordenado, pero no queremos hacerlo. La lanzaremos esta tarde, aunque antes sonará un silbato para que tengáis tiempo de poneros a cubierto' todo ocurrió como nos lo habían dicho". [Habla un oficial prusiano] "El francotirador es un elemento muy necesario, sirve para recordarnos que estamos en guerra, cuando aparece una cabeza o cualquier cosa que se le parezca, el dispara, de no ser por su entusiasmo, ambos bandos estarían sentados en los parapetos observándose con franca curiosidad y eso no puede ser". [Directiva británica Marzo de 1916] "En la guerra de trincheras existe la insidiosa tendencia a caer en una actitud pasiva y letárgica a la que todos los oficiales deben estar en guardia, el espíritu ofensivo exige una atención continua" (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

El fenómeno del silencio en la tierra de nadie, del vivir y dejar vivir, dependía de las rivalidades miméticas existentes entre los combatientes, rivalidades que estaban determinadas por la indiferenciación negativa que ciertos pueblos tenían entre sí:

Vivir y dejar vivir dependía del sector de las tropas allí asentadas, a los alemanes no les gustaba estar frente a los regimientos escoceses, los británicos no se llevaban bien con los prusianos, pero los demás alemanes estaban bien. [Patrick Macgill soldado británico] "El soldado Mike nos proporcionó información muy útil, son los sajones al otro lado de la carretera, señalando a las líneas del enemigo que estaban muy silenciosas, son unos tipos muy tranquilos esos sajones, ellos no quieren luchar al igual que nosotros, así que hay una especie de entendimiento entre nosotros, no nos disparéis y vosotros no os dispararemos" (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

Los soldados se habían acostumbrado al ligero equilibrio del vivir y dejar vivir, imitación mucho más cómoda que la de un combate de ataque, defensa y contraataque, pero que era débil ante la realidad de la guerra, del conflicto mimético de gran escala. Los altos mandos insistieron en las fórmulas para romper el equilibrio del punto muerto en el que caía el combate a causa de esa "absurda imitación". La mejor manera de avivar la lucha era romper el silencio de la tierra de nadie, entrar en ésta y decirle al enemigo "¡no es tierra de nadie, es nuestra!" para que éste despertase y dijese lo contrario al costo de la sangre de ambos:

Los asaltos, otra de las actividades nocturnas, estaban destinados a desbaratar estos comportamientos. Evitaban el anquilosamiento de las habilidades de la guerra móvil; confirmaban el dominio de un bando sobre la tierra de nadie; y podían aportar valiosa información. Era una forma de lucha que se basaba en el sigilo y la sorpresa, que eludía el fuego de gran alcance, y que en su lugar requería armas más antiguas, no sólo granadas y bombas sino también picos y palas. Sin embargo, tal como sucedió con las incursiones, acabaron también por institucionalizarse, aumentando en magnitud y elaboración: "una batalla en miniatura con todos los preliminares y acompañamientos ampliados" (Strachan, 2004. p. 171).

La necesidad que los altos mandos encontraron en el diseño y la aplicación de ataques de asalto consistía en que éstos “rompían la rutina de las trincheras, proporcionaban información de los prisioneros y alentaba la agresividad, ésta, opinaba el alto mando, era la cura para el vivir y dejar vivir. Las incursiones pasaron a ser obligatorias para todos los regimientos y los rezagados eran amonestados” (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.)

Las tropas de asalto a las que se les pedían resultados también tenían estrategias para no recurrir a la violencia, para postergar ese equilibrio del silencio entre trinchera y trinchera. Cuando aún no era tan intensa la presión de los altos mandos, las peticiones de ataque solo necesitaban pequeñas pruebas del cumplimiento de la orden:

Se enviaban informes de atrevidas incursiones, pero alguien en el cuartel general, como el general de brigada Grosier olía que había gato encerrado: “A medida que pasaba el tiempo cada vez era más difícil tener informes correctos de las patrullas. Tenía la costumbre de pedirles que cortaran un trozo de alambrada alemana y la trajeran, así sabíamos que habían visitado las líneas enemigas”. Por lo menos un pelotón de los más remisos tenía la solución a ello; encontraron un rollo de púas alemán en tierra de nadie, lo iban cortando y lo enviaban junto a informes falsos. “Eso ocurría todas las noches, y el general nunca supo que teníamos un rollo de alambre de púas alemán” (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.).

Este tipo de silencio, en una distancia entre adversarios indiferenciados, no puede resistir tanto, más aún si se tiene en cuenta que el afán de hacer la guerra aprende y supera toda estrategia de evitarla, de modo que el acto violento deviene cada vez más “efectivo”, más destructivo. El punto muerto de la guerra estalló con las innovaciones de las tropas de asalto, en la artillería, en los bombardeos y en la inclusión de potencia de fuego y movilidad (los tanques y submarinos). El silencio se rompió tras la presión de los altos mandos contra los soldados. Las estrategias para sacar a la fuerza militar del letargo se hicieron intensas y crueles, fusilamientos que se hacían a manera de reprensión, se cavaban minas que se llenaban luego de explosivos y se hacía volar al enemigo, los altos mandos sacrificaban a algunos de sus soldados argumentando que el enemigo no pensaba en tregua, para mostrar la crueldad y la falsedad de éste. Este tipo de presiones desequilibraron el silencio, el ruido se apoderó de nuevo de la tierra de nadie, ahora con mayor intensidad y sin consideraciones, la imagen de una posible salida del conflicto no violenta se alejó y se manchó con la excitación de un retorno a la batalla.

## EL SILENCIO EN EL DESIERTO.

Es revelador que el instante de sutil y frágil renuncia a la violencia que se vivió en las trincheras fuese llamado "silencio"; dicho testimonio en el que la fiesta, la música y la repentina y curiosa situación de respetar al enemigo e incluso de evitar hacerle una afrenta que avivara el conflicto, es un paso hacia un silencio mucho más fuerte que supera las vicisitudes de una pausa momentánea de la batalla, un equilibrio de renuncia total a la violencia. Dicho silencio es aquel en el que habla Dios. "El silencio es la condición ambiental que mejor favorece el recogimiento, la escucha de Dios y la meditación. Ya el hecho mismo de gustar el silencio, de dejarse, por decirlo así, <<llenar>> del silencio, nos predispone a la oración" (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 10)<sup>54</sup>:

Se puede intentar transformar la imagen de "la tierra de nadie" a una mucho más conveniente en el contexto de una resolución de conflictos. Este espacio de batalla es un desierto causado por el intento de solucionar una disputa mimética mediante la batalla violenta, provocada por el ruido de los tambores de la artillería. El silencio del tedio que rodea este desierto es el primer paso para que los adversarios se distingan los unos a los otros, para que entren en una observación en la que se evita hacer violencia con el fin de que no se aplique ésta sobre uno mismo. El territorio desierto es muestra de que no hay nada en el medio de los beligerantes más que destrucción, no hay algo que desear. Sin embargo, habría que recordar que en este ejemplo, con el fin de romper el punto muerto de la guerra, la escalada a los extremos impone su ley y hace de este espacio una observación armada, hace que la tierra de nadie sea objeto de deseo, objeto de sobreponerse al otro, ya no sería tierra de nadie, sería tierra del otro y por tanto una razón por la cual entrar de nuevo en combate. A causa de la insuficiencia de este desierto como intermedio entre los beligerantes, se debe ampliar el significado de este espacio, se debe reformular la imagen del desierto tal y como se intenta reformular la del silencio:

Mientras en el jardín del Edén, lugar de abundancia, es escenario de pecado, el desierto es lugar de absoluta esterilidad, "lugar represado, donde no hay semillas, no hay árboles, no hay ganado, ni tampoco agua para beber" (Números 20,5). Dios habla en el desierto porque nuestros deseos no encuentran la excusa de que no hay objetos de deseo, y (entonces) puede que ningún otro tenga deseos sobre tales objetos. Esto es, el ámbito en el cual nos encontramos indefensos, solos con la contingencia de nuestros deseos (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 10)<sup>55</sup>.

Una vez puesta la imagen del desierto y del silencio en una base más sólida, el conflicto puede encontrar una solución capaz de confrontar a la violencia, debido a que, estar en el desierto del silencio significa encontrarse con las dinámicas del deseo mimético, con la dependencia del otro y el mito de la autonomía:

Si vamos hasta el extremo, el desierto despierta en nosotros una sed desesperada, una ansiedad por algo que llene nuestro vacío, debido a las dinámicas del deseo que solamente responden al deseo, a través del cual calmamos nuestra en el clímax se encuentra la ansiedad. Por esta razón, el desierto no es solamente el lugar para encontrarse

con Dios, sino también de la confrontación con las dinámicas de nuestros deseos. En el desierto podemos volver a los otros y hundirnos en la gratificante idolatría que adora sus deseos y los sacraliza (Éx 15; Números 11:14; Sal 78 y 95), o en otro sentido, dejando que las voces que invaden y constituyen nuestra existencia subjetiva se callen en el silencio, en el silencio radical nos podemos encontrar con un Dios amoroso que da la bienvenida a nuestra contingencia colosal y le da la salida del cautiverio y esclavitud al cual nos sometemos siguiendo apasionadamente los deseos de cualquier otro (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 10).

La reformulación del espacio en el que se dio el fenómeno de "vivir y dejar vivir" y del silencio en la tierra de nadie, permite que en este capítulo se aborde un tema fundamental que ya se anunció con anterioridad, a saber, la incursión de una tercera perspectiva en los conflictos miméticos, la mirada de la víctima. El paralelo que se intenta hacer entre el seguimiento conceptual del libro *Clausewitz en los extremos* y las referencias a ciertos momentos de la primera guerra mundial, abre el panorama de una tercera perspectiva que delata la dinámica del deseo, que permite introducir el análisis de aquello que ha estado implicado en el transcurso del trabajo. La reformulación de la imagen del silencio y del desierto propuestas a partir del "vivir y dejar vivir" de la Gran Guerra, son la introducción perfecta al análisis final. La riqueza de estas imágenes se puede encontrar en la cita en extenso del artículo de Solarte y Rodríguez:

Pero si el silencio del desierto abre la posibilidad de conocer este Dios amoroso, también nos lleva al camino del silencio de Dios, donde su amor se encuentra en la cruz. El Gólgota no es solamente el ámbito en el cual la verdad de la violencia del ser humano es revelada, sino el lugar donde nuestros ídolos y Dios vienen a morir. Sin el soporte de nuestros ídolos, a través del proceso de colapso de la religión que es inaugurado por la crucifixión, nosotros tenemos que vivir creando una memoria amorosa de este hombre crucificado, siempre recordando la compasión de la mujer que caminó a su lado, sin caer en la locura contagiosa de considerarle el chivo expiatorio (...) La referencia del desierto responde la cuestión de Dios, a menudo reclamado por las víctimas, puede que con un claro *ioh Dios!*, que expresa el horror de la violencia, a la pregunta de cómo podría Dios permitir esto, en el cual resuena la repetida cuestión de que no se puede encontrar otra respuesta que el silencio de Dios, o la cuestión sobre la masiva producción de víctimas durante la primera o segunda guerra mundial, o el terrible holocausto en el cual la comunidad Judía fue entregada en estas eficientes máquinas de muerte que eran los campos de concentración, o la terrible masacre del régimen radical de Pol Pot contra su propio pueblo en Camboya. Pero es la misma pregunta de las víctimas que gritan desde tiempos antiguos, antes del sangriento empoderamiento de los imperios, y que ha acompañado a la historia humana en cada cultura (Solarte y Rodríguez, 2014, p. 10-11)<sup>56</sup>.

#### **4.1 LA REVELACIÓN CRISTIANA. ESCUCHAR A DIOS EN EL SILENCIO DE LA MIRADA DE LAS VÍCTIMAS (PARADOJA 1, 2, 4).**

*Mucha sangre se ha vertido antes de ahora, en tiempos antiguos, antes que las leyes humanas purificaran la cortés sociedad; sí, y después, también se han cometido asesinatos demasiado horribles para el oído. Hubo tiempos en que cuando se sacaban los sesos, el hombre moría, y se acabó; pero ahora se vuelven a levantar, con veinte heridas mortales en la coronilla, para echarnos de nuestros asientos. Eso es más extraño que semejante crimen.*  
(Macbeth, Acto III, escena IV).

La desmesura de las dinámicas de la violencia, que responde a un funcionamiento mimético de los deseos del hombre, solo puede tener como contrincante la renuncia total a dicha violencia; lo curioso de esta renuncia es el carácter paradójico que tiene: se vuelve una salida luego de haber liberado el monstruo frente al cual solo ella es contrincante. Para aclarar esto se deben tener en cuenta aquellas posibilidades de solución del conflicto que se estimaron en el seguimiento al libro de Girard, pues en ellas se reconoció el enmascaramiento de una salida violenta de la violencia, que lo único que hacía era diferirla para luego duplicarla.

Ahora bien, Girard reconoce que no siempre se estuvo en esta aceleración de la historia por la violencia dado que antes estaba mediada por el sacrificio del chivo expiatorio, generando una lógica implacable de lo sagrado que se puede ver en las culturas arcaicas. El momento clave de esa aceleración a los extremos de la violencia fue la revelación cristiana "suerte de expiación divina con que Dios, en su Hijo, pediría perdón a los hombres por haberles revelado tan tarde los mecanismos de la violencia ejercida por ellos" (Girard, 2010. p. 10). La primera paradoja que se puede encontrar en el *Clausewitz en los extremos* es la clave básica del origen y del final de la aceleración de la violencia, consistente en que el cristianismo desmitifica lo religioso, y esa desmitificación "buena en lo absoluto, se demostró mala en lo relativo, pues no estábamos preparados para asumirla. No somos lo suficientemente cristianos. Puede formularse esa paradoja de otra manera, y decir que el cristianismo es la única religión que habrá previsto su propio fracaso" (Girard, 2010. p. 10).

Al abordar el tema del cristianismo —tal y como es tratado en el libro de Girard— se encuentran todas las paradojas que, alrededor de esta postura, se enfrentan a las dinámicas de imitación negativa. Por ejemplo, la violencia que antes producía lo sagrado, aquello que era capaz de ordenar el caos de un grupo indiferenciado, luego del cristianismo ya no es capaz de producir nada que no sea más violencia. La violencia solo se autoalimenta, en un círculo vicioso que en apariencia nadie sabe cómo interrumpir (cfr. De Castro, 2014. p. 308):

La paradoja es que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia el omega (...) La Pasión ha develado de una vez por todas el origen sacrificial de la humanidad. Quebró lo sagrado revelando su violencia. (...) La pasión liberó la violencia al mismo tiempo que la santidad. Lo sagrado que "retoma" desde hace dos mil años no es, por consiguiente, sagrado arcaico, sino sagrado "satanizado" por la conciencia que tenemos al respecto y que, mediante sus excesos mismos, señala la inminencia de la Parusía (Girard, 2010. p. 11).

Las paradojas causadas por la revelación cristiana reafirman aquello que hasta el momento solo se ha ido mostrando como consecuencia de la aceleración de la violencia: la realidad de ser la primera sociedad que puede destruirse de manera absoluta. Así, la revelación se hizo un saber al que, según Girard, le hace falta la creencia que podría sustentarlo, es decir, el pensar en la posibilidad del apocalipsis. Hasta este punto, se puede afirmar que "Clausewitz es aquel que sin

darse cuenta encontró no sólo la fórmula apocalíptica, sino que esa fórmula estaba ligada a la rivalidad mimética" (Girard, 2010, p. 14). La teoría mimética es un saber que es sustentado por la creencia en la posibilidad del apocalipsis. A este punto habría que agregarle un matiz muy importante: el carácter que tiene esa posibilidad:

El apocalipsis no anuncia el fin del mundo; funda una esperanza. Quien repentinamente *ve* la realidad no está en la desesperanza absoluta de lo impensado moderno, sino que recupera un mundo en que las cosas tienen un sentido. La esperanza sólo es posible si nos atrevemos a pensar los riesgos del momento actual. A condición de oponerse al mismo tiempo a los nihilistas, para quienes todo no es más que lenguaje, y a los "realistas", quienes niegan a la inteligencia la capacidad de palpar la realidad: los gobernantes, los banqueros, los militares que pretenden salvarnos, mientras día a día nos hunden un poco más en la devastación (Girard, 2010, p. 14).

El cristianismo revela el asesinato fundacional, con lo que destruye la ignorancia y la superstición que eran el fundamento indispensable de las religiones arcaicas. Esa revelación libera un saber inimaginable y peligroso, pues una vez resaltada la inocencia de la víctima sacrificada, la fuerza de esa figura expiatoria y sagrada se debilita y se vuelve incapaz de seguir reteniendo y difiriendo la violencia, produciendo un "espíritu humano liberado de las constricciones sacrificiales" (Girard, 2010, p.15), liberado de lo único que mediaba su propia violencia, lanzado a inventar la ciencia, las técnicas, todo lo mejor y lo peor de la cultura. "Nuestra civilización es la más creativa, la más poderosa que haya habido, pero también la más frágil y la más amenazada, porque ya no dispone de la gran barrera en que estribaba lo religioso arcaico. A falta de sacrificios en sentido lato, corre el riesgo de destruirse por sí sola, si no está alerta, lo que es ostensiblemente el caso" (Girard, 2010, p. 15).

La insistencia en el carácter paradójico de la revelación cristiana se debe a la importancia de la época en la que ya no existe la posibilidad de retomar las mediaciones arcaicas de la violencia. Aunque haya sido el cristianismo el liberador de esa fuerza destructiva de la violencia, éste también es la única respuesta absoluta frente a la aplicación de ésta, es la única solución total: la completa renuncia a la violencia. Escuchar a la víctima de los contendores indiferenciados es abandonar la idea de una resolución violenta de los conflictos (Cfr. Girard & Vattimo, 2009, p. 54). La revelación cristiana es por entero buena, los incapaces de asumirla son los hombres, negando sus propias dinámicas de deseo, creando víctimas de las cuales se quiere creer una culpabilidad con el fin de mantener la creencia en una inexistente autonomía:

Un chivo expiatorio sigue siendo eficaz durante el tiempo en que sigamos creyendo en su culpabilidad. Tener un chivo expiatorio es no saber que se lo tiene. Saber que se tiene uno es perderlo por completo para siempre, y exponerse a conflictos miméticos sin resolución posible. Así es la ley implacable de escalada a los extremos. Es el sistema protector de chivos expiatorios aquello que los relatos de la Crucifixión terminarán por destruir al revelar la inocencia de Jesús y, por un tránsito paulatino, de todas las víctimas análogas. El proceso de educación por fuera de los sacrificios violentos se halla por consiguiente en pleno proceso de consumación, pero muy lentamente, de modo casi siempre inconsciente. Sólo en nuestros días culmina en resultados cada vez más sensacionales en relación con nuestro confort, pero cada vez más peligroso para el futuro de la vida en el planeta. (...) Cristo vino a revelar que su

reino no era de este mundo, sino que los hombres, una vez que comprendieran los mecanismos de la violencia que les es propia, podrían tener una intuición adecuada de ese más allá (Girard, 2010, p. 16-17).

Escuchar el silencio de Dios consiste en descubrir en la crucifixión la inocencia de todas las víctimas expiatorias. La pasión de Cristo es un asesinato fundacional al revés que desenmascara lo que debía permanecer oculto para establecer un orden provisional en la violencia de un grupo. Un asesinato que defiende al débil, al diferente, al extranjero, al que usualmente es tomado como chivo expiatorio, un sacrificio que defiende a los judíos desarmados de la segunda guerra mundial, a los civiles belgas y armenios de la Gran Guerra, un mensaje que centra su atención en la perspectiva de aquellos que reciben una violencia gratuita, una violencia frente a la cual no respondieron con violencia.

#### **4.2. LA ÉPOCA DE LA ESCALADA A LOS EXTREMOS: RAZÓN Y FE CONTRA UNA VERDAD IRRACIONAL (PARADOJA 6).**

Entre las yuxtaposiciones inesperadas que la revelación cristiana causa se encuentra aquella que, entre otras, la hacen única: el pronóstico de su propio fracaso. En el capítulo anterior se mostró cómo el cristianismo liberaba y desmesuraba a la violencia al identificar la base de los mitos políticos, económicos y culturales, al resaltar al chivo expiatorio y mostrarlo como inocente, como una víctima a la cual se debe aprender a escuchar con el fin de lograr renunciar a la violencia. Ahora bien, pese a que se logre aprender a escuchar a esa víctima, y a poner en cuestión las propias dinámicas del deseo, pese a que “todos nosotros podemos ser partícipes de la divinidad de Cristo, a condición de renunciar a nuestra violencia” (Girard, 2010, p. 17-18), según Girard, podemos tener cierta certeza —en parte gracias a Clausewitz— de que “los hombres jamás renunciarán a ello. La paradoja quiere que así comencemos a captar el mensaje evangélico en el momento mismo en que la escalada a los extremos se impone como la única ley de la historia” (Girard, 2010, p. 18). Para el filósofo francés la escalada a los extremos es un fenómeno que tiene un carácter irracional que solo puede ser tratado y dilucidado por el cristianismo, por la fe cristiana que consiste en la no creencia en la violencia (Cfr. Girard, 2010, p. 50). Ahora bien, ¿Por qué se continúa creyendo en la violencia una vez ya propuesta la única salida de ella? ¿Por qué no se opta por la renuncia a la violencia en su totalidad?

Para identificar alguno de los factores que intervienen en la incapacidad del hombre para enfrentarse a sus dinámicas de deseo y de renunciar a la violencia, se puede hacer una reflexión a partir de los ensayos de G.K Chesterton, en los que analiza la mezquindad de los pensadores frente a lo que la revelación cristiana tiene por decir.

Respecto a la contraposición que el título de este capítulo anuncia se debe hacer la aclaración de los términos en los que Girard considera a la razón, dado que para él, ésta no se enfrenta a la escalada a los extremos, más bien intenta buscar un sentido entre las dinámicas del deseo, que tiende a ser una justificación de la violencia al no tener en cuenta la revelación cristiana y el carácter irracional de la realidad de la escalada a los extremos. La contraposición quedaría en discusión por la intervención de Chesterton en su ensayo *El pensamiento antirreligioso en el siglo XVIII*, ensayo de gran relevancia para pensar ese mismo pensamiento en la época actual. (Cfr. Meotti, 2008. p. 180):

Ni la razón ni la fe morirán nunca, pues los hombres morirían si les despojásemos de ellas. El más frenético de los místicos tiene que hacer uso alguna vez de su razón, aunque sólo sea para razonar contra la razón. El escéptico más mordaz posee dogmas propios, aun cuando en el caso de ser excesivamente mordaz pueda haberlos olvidado. La fe y la razón son en este sentido coeternas. Pero mientras las palabras son popularmente usadas como etiquetas indeterminadas para señalar determinados períodos de tiempo, uno de ellos no es ahora tan remoto como el otro. Lo que fue llamado Edad de la Razón ha desaparecido tan completamente como lo que fue denominado Edades de la Fe (Chesterton, 1997. p. 3).

Girard reconocería el fin de la llamada edad de la razón y la denominada edad de la fe para hacer énfasis en una edad de la violencia; para demostrar esto solo habría que recurrir a un pequeño fragmento de su libro:

A diferencia de los demás pensamientos, el cristianismo mantiene así bajo la misma mirada esas dos cosas que, en lo atinente al tema de la reconciliación, nosotros siempre separamos: su posibilidad de derecho y su imposibilidad de hecho. En el momento en que ya nada separa a los hermanos enemigos y en que todo les sugiere unirse, pues su vida misma depende de esa unión, ni la evidencia intelectual ni los llamados a la sensatez, a la razón, a la lógica son de utilidad alguna: la paz no se dará, ya que la guerra no nutre precisamente esa *nada* que subsiste sólo entre los combatientes, y se nutre de la *identidad* misma de ellos. Hemos ingresado así en una era de hostilidad imprevisible, un ocaso de la guerra que hace de la violencia nuestro postrero y último *Logos* (Girard, 2010. p. 85).

La relación hostil frente al cristianismo como encuentro de una paz verdadera para occidente responde a varios hechos determinantes de la propia constitución del pensamiento cristiano. Desde Girard, ese resentimiento hacia este credo consistiría en la fuerza del mito de la individualidad y la autonomía, mito que siempre se debe recurrir a la violencia para reconocerse sobre otro, mito que, incluso antes de la modernidad, hacía del cristianismo objeto de un intento de diferenciación violenta al olvidar el mensaje de la revelación cristiana. Para Chesterton, la causa de ese olvido va ligada a un sentimiento de futilidad:

Con objeto de dar cuenta de su cualidad esencial [la del pensamiento antirreligioso en el siglo XVIII], permítasenos comparar este período con el que le precedió. Al tocar sus causas históricas, ningún hombre con sentido de la complejidad humana, encontrará otra cosa que causas cooperantes. Pero creo que existen como causas cooperantes que han sido inexplicablemente desdeñadas. Ante ello hay que pensar en el Renacimiento, que, a su vez, hace referencia al antiguo mundo pagano. Ante ello, hay que pensar, también, en la Reforma, aunque sobre todo en su forma negativa o rama del viejo mundo cristiano. Estas dos cosas se encuentran relacionadas con una tercera que yo creo que no ha sido tomada debidamente en consideración. Se trata de un sentimiento que sólo puede llamarse

futilidad. Nació de la desproporción existente entre los peligros y agonías de las guerras religiosas y los compromisos verdaderamente injustos con que terminaron: *Cujus regio ejus regio*, que puede ser traducido como: “déjese que cada nación establezca su propia Iglesia”, lo que quería decir en la época del Renacimiento: “Déjese que cada príncipe haga lo que guste (Chesterton, 1997. p. 4).

Chesterton afirma que la futilidad o el “aburrimiento metafísico” —como lo denomina Giulio Meotti en su entrevista con Girard— (Cfr. Meotti, 2008 p. 182) como pensamiento individual ya había empezado desde antes del siglo XVIII y que incluso es tan viejo como el mundo. Un sentimiento relacionado de manera directa con el escepticismo, pensamiento que el escritor inglés enmarca en el contexto de la decadencia del renacimiento, un contexto de gran relevancia para un posterior análisis de perspectiva mimética:

Todos hemos oído decir que el Renacimiento se produjo o fue precipitado por la caída de Constantinopla. Es verdad, quizá, en un sentido más sutil de lo que con ello se quiere significar. No se trató de que aquello dejaba libre a los eruditos de la corte de Bizancio, sino que también ponía en libertad los pensamientos escépticos de estos eruditos y de muchas otras gentes que vieron esta última vuelta de la tortilla en la interminable lucha entre Cristo y Mahoma. La guerra entre el Islam y la Cristiandad no había solucionado nada. A la guerra entre la Reforma y la Contrarreforma le ocurrió lo mismo. Y yo imagino que el primer acontecimiento tuvo mucho que ver con la gran expansión escéptica del siglo XVIII. Cuando los hombres vieron que la Media Luna y la Cruz subía y bajaban alternativamente, como si fueran las bolas lanzadas por las manos de un juglar, no pudieron menos de considerar que una debía de ser tan buena o tan mala como la otra, al ver también a los protestantes y a los católicos subir y bajar como en un columpio en la guerra de los Treinta Años. Muchos estaban dispuestos a dar seis puntos a uno de los bandos, y otros, media docena al otro. Estas adiciones representaban una gran substracción y dos religiones se convirtieron en mucho menos que una sola. Muchos empezaron a pensar que si las dos no podían ser verdad, bien podía ser que las dos fueran falsas. El reinado del racionalismo empezó cuando este pensamiento se abrió paso en el cerebro. (Chesterton, 1997. p. 5-6)

Además de encontrar esta característica del inicio del tedio y el escepticismo frente a la revelación cristiana, valdría la pena resaltar, en primera instancia, cómo ésta lectura de Chesterton abre la perspectiva de una propuesta de estudio mimético de la guerra de lo Cristiano contra lo musulmán —propuesta que el mismo Girard plantea en el epílogo del *Clausewitz en las extremas*—, al mismo tiempo que se podría estudiar esa aplicación de la violencia por parte de la iglesia, e incluso, varias de las expresiones de Chesterton en las que parece defender un tipo de violencia que unificaría a Europa. Ahora bien, para dicho estudio se requeriría una reflexión que centrara su atención en este problema. En este punto solo se quiere mostrar la conveniencia de intentar introducir en el presente análisis las posibles convergencias de estos dos autores (Cfr. Reyburn, 2014. p. 158). Un diálogo entre la obra de Girard y de Chesterton permitiría un profundo análisis del destino de occidente. Este diálogo es posible por el tipo de afirmaciones chestertonianas, que recuerdan algunas girardianas:

Las religiones lucharon entre sí hasta llegar a un punto muerto. Era completa y claramente imposible que Austria se convirtiera al protestantismo o que Prusia se volviera católica romana. Y desde el momento en que se ha advertido semejante hecho, la naturaleza del mundo entero quedó transformada. La roca había quedado hendida y ya no se

volvería a unir; y por la raja o precipicio empezó a crecer una especie de mala hierba espinosa. La herida abierta se encontró (Chesterton, 1997, p. 5).

Por el momento se tendrá que centrar la atención en la negativa de la humanidad a renunciar a su fe en la violencia. Para avanzar en dicho tema, se puede citar otro ensayo de Chesterton titulado *Sobre el cristianismo*, en el que discute el rechazo que la Liga de las Naciones dio a la inclusión de un símbolo cristiano en un monumento escultórico que le pidió hacer al artista Eric Gill:

Parece que el señor Eric Gill, el distinguido escultor, se comprometió a hacer un monumento escultórico para la Liga de las Naciones que expresara la necesidad de paz, que es al presente la necesidad más directa y vital, para no decir la más terrible, para todos los cristianos y todos los hombres cuerdos. Según parece, hizo un diseño que incluía un símbolo cristiano, pero fue rechazado, fundándose en que los no cristianos podían no aceptarlo. Sospecho que no era una cuestión de los no cristianos de afuera de Europa tanto como de los anticristianos de dentro de Europa. Por lo poco que sé de los dirigentes intelectuales de quienes siguen las doctrinas de Confucio o de Buda, me parece muy improbable que se oponga especialmente a un emblema místico relacionado con Cristo; y nadie supone que alguien, como no sean los dirigentes e intelectuales, tenga mucho que decir con respecto a esos problemas políticos modernos. En cuanto al Islam, basta con decir que todos los musulmanes han dado ya a Cristo un lugar por lo menos tan alto como el que le han dado muchos modernistas (Chesterton, 1997, p. 74).

Para ver la relación entre estos dos autores basta con resaltar la afirmación contenida en la anterior cita que se refiere a la paz: "la necesidad de paz, que es al presente la necesidad más directa y vital, para no decir la más terrible, para todos los cristianos y todos los hombres cuerdos". ¿No tiene una directa relación esa paradoja que Chesterton encuentra, con el deseo de paz y la paradoja de la paz formulada por Girard? Con seguridad hay algunos matices entre las paradojas de estos pensadores, pero también es seguro que valdría la pena discutir sobre esos matices.

La actitud Europea frente a los símbolos cristianos es muestra de la misma queja de Girard a la actual percepción intelectual frente al cristianismo, en la que se aplica una indiferencia perjudicial al mensaje evangélico. Al igual que Girard, Chesterton pone lo cristiano en relación con lo pagano, diferenciándolo y mostrando que la negativa al simbolismo cristiano se da por esa misma distinción que existe entre ellos, entre la profundidad del símbolo cristiano y la futilidad a la que llegó el símbolo pagano:

Lo que produce una perplejidad práctica en este caso es el odio sincero y salvaje que sienten muchos europeos por la religión de su propio pasado europeo. Y esto me interesa simplemente como una comparación histórica, porque se trata realmente de una curiosidad histórica. Es una dificultad muy peculiar de la cristiandad. No parece haber habido nada semejante en el paganismo. En la última fase de éste existían dudas de todas clases y denegaciones de todas clases, pero no esa clase particular de dificultad. En otro tiempo quizá se adoraba realmente a los viejos dioses como tales, o se les celebraba como leyendas, o inclusive se les trataba a la ligera como bromas, pero nunca fueron odiados como símbolos. Hubo, quizá, un tiempo, aunque yo dudo de ello, en que la gente creía realmente que Apolo conducía un carro dorado a través del firmamento, pero, de todos modos, mucho tiempo después de que Apolo se

hubiera convertido en una abstracción, en una alegoría de la música o de la poesía, en una tradición que nadie, salvo los rústicos más remotos, tomaba seguramente desde un extremo hasta el otro del Imperio Romano un solo escultor que tuviera algún inconveniente o encontrara alguna dificultad en esculpir a Apolo conduciendo un carro. Los paganos se hacían cada vez más indiferentes con respecto a su religión, o despreciaban cada vez más su religión, pero no sentían irritación alguna contra ella que los impulsase a negarse a utilizar sus imágenes o sus apariencias en el reino de la imaginación (Chesterton, 1997. p. 74-75).

Chesterton recuerda a aquellos intelectuales que vivían de la tradición de Eurípides o Luciano y que tenían una perspectiva crítica e incluso burlona respecto a los dioses, recuerda también a los que ni siquiera creían en ellos, y al recordarlos resalta el que jamás se hubiesen opuesto a los dioses como imágenes esculpidas o como referencias literarias. No hay pruebas de que los escépticos paganos protestaran haciéndose iconoclastas y destruyendo las imágenes de los dioses:

Acceptaban la lira de Apolo o el caduceo de Mercurio como nosotros aceptamos a Cupido en una carta amorosa o a una ninfa en una fuente de piedra. Podemos decir que el Cupido se ha vulgarizado y ya no es verdaderamente un dios. Podemos decir que la ninfa se ha encontrado con la Gorgona y convertido en piedra. Y ellos pueden haber sentido en el fondo de sus corazones que su religión estaba muerta. Pero porque estaba muerta sentían todavía menos deseo para matarla. Si el cristianismo fuera realmente uno de los cultos estudiados en la religión comparada, si fuese realmente, como dicen a veces sus críticos, algo hecho con materiales tomados del paganismo, si fuese en realidad sólo uno de los últimos mitos o rituales de la larga muerte inmortal del Imperio Romano, no habría razón alguna para que su simbolismo no fuese utilizado siempre por cualquiera, del mismo modo que el simbolismo de las ninfas y cupidos sigue siendo utilizado siempre por cualquiera. El verdadero motivo es que esta religión se diferencia en un detalle de todas esas bellas religiones antiguas. No está muerta. Todos saben en el fondo de su corazón que no está muerta, y nadie mejor que quienes desean que muera (Chesterton, 1997. p. 75).

Chesterton encuentra que, de cierta manera, el rechazo que se tiene respecto a lo que simboliza la cristiandad tiene que ver con una característica fundamental que la separa de las religiones paganas: aún está viva. Con Girard el análisis podría extenderse y mostrar que la muerte total de lo pagano es causado por la revelación cristiana, la cual reveló los mecanismos sacrificiales del paganismo, dejándolo desprovisto de un sentido profundo, dejándolo como una simple alegoría simbólica. En el caso concreto a partir del cual Chesterton toca este tema (para la erección del monumento a la paz de la Liga de las Naciones) no se habría opuesto ningún problema si los símbolos utilizados hubiesen sido símbolos paganos, como la rama de olivo o la estatua de Minerva:

Ni se habrían opuesto a una figura simbólica de la salida del sol que tuviese la lira o los caballos de Apolo; no les habría molestado que alguien hubiese concebido al sexo femenino en la forma de Diana cazadora o al sexo masculino en la forma de Hércules descansando. Todas estas cosas son ahora realmente una alegoría. Y si los cristianos pudiesen aceptar una modificación modernista tan frívola de su punto de vista con respecto a convenir en que el cristianismo está muerto, podrían seguir utilizando sin peligro toda su gran riqueza histórica y hagiológica de imágenes e ilustraciones, y nadie objetaría el empleo de diez mil ángeles o un millón de mártires o cualquier número de cruces y aureolas (Chesterton, 1997. p. 75-76).

Aquella crítica en la que se compara la decadencia del paganismo con una supuesta decadencia del cristianismo donde las dos religiones no son más que supersticiones que llegan a ser incluso similares en sus símbolos, pasa a ser una crítica sin fundamento por lo que se resalta en el papel del cristianismo como revelación de la víctima. La única relación que tiene la decadencia del paganismo con el cristianismo, es una relación de consecuencia, pues tras la llegada del mensaje de Cristo en la cruz el paganismo perdió toda su fuerza, incluso en su carácter histórico. Esta forma religiosa politeísta decayó de manera completa mientras el cristianismo habría decaído varias veces, “pero ninguno de quienes lo odiaban estuvo nunca seguro de que había muerto” (Chesterton, 1997. p. 76):

No comenzó siendo tan poderoso como el paganismo y nunca llegó a ser tan impotente como el paganismo. Era la historia de algo que no estaba seguro en el momento de mayor seguridad y seguía viviendo en el momento de mayor abatimiento; de algo que está constantemente saliendo de las catacumbas y volviendo a ellas, de algo que no es enteramente aceptable cuando aparece, ni se le olvida por completo cuando desaparece. (...) Es esta vigilia enteramente singular e inclusive no natural la única que puede explicar una dificultad como la surgida con respecto a la imagen esculpida de la paz. Es que al proclamar la paz política proclama la guerra espiritual. Sus cosas no pueden ser utilizadas como cosas muertas para adornar un triunfo ajeno. No queremos ser el esqueleto en ningún banquete pagano, ni el cadáver en ninguna autopista científica. Pero, completamente al margen de nuestros diversos puntos de vista individuales sobre semejantes cuestiones filosóficas, éste sigue siendo un problema histórico muy práctico. Esos misterios son el fondo del pasado de la Europa moderna, así como aquellos mitos eran el fondo del pasado de la Europa moderna, así como aquellos mitos eran el fondo del pasado pagano más escéptico (Chesterton, 1997. p. 76).

**4.2.1. Un templo construido sobre las ruinas de otro (Paradoja 12).** “Si hay algo que los hombres hayan demostrado una y otra vez es que cuando un día han pegado furiosamente fuego a un templo, les gusta, al siguiente, erigir otro sobre sus ruinas” (Chesterton, 1997 p. 33). Sobre las ruinas del paganismo y la negativa de ceder a la fuerza de la revelación del cristianismo, la actualidad sigue creyendo en la violencia. Sobre las ruinas de los templos paganos se adora a la violencia desatada, se intenta reproducir una dinámica de sacrificio que ya no puede contener lo que el cristianismo ha liberado. La paradoja de esta situación es el hecho de que la mimesis es simultáneamente causa de la crisis y motor de la resolución.

Antes de entrar en la reflexión de dicha paradoja se debe aclarar cómo ha llegado a erigirse un templo de la violencia. En los mitos arcaicos se puede constatar que la víctima siempre era divinizada después de que se la había sacrificado, luego entraba un discurso de atribución de rasgos diferenciales que intentaban llenar de culpabilidad a ese chivo expiatorio, un mito que disimulaba el linchamiento fundacional, el cual funciona como una máscara que habla de dioses pero nunca de las víctimas que fueron esos dioses. El cristianismo quitó esa máscara y desmintió ese mito que ocultaba la inocencia de la víctima y que contenía la violencia del grupo. Al no tener un mito de atribución de sentido, las contenciones que no renunciaban completamente a la violencia se hicieron más débiles. La resolución violenta del sacrificio utiliza ese tipo de contención para multiplicar su fuerza, de esa forma la violencia queda elevada en un templo de producción y adoración de

ella misma. Ante ese nuevo templo erguido “sólo la relación ética podría aún fundar algo; pero está literalmente superada por los acontecimientos, por el alud mimético de individuos que se creen libres y se aferran con furia a sus falsas diferencias. Ese alud es contagioso: llega a hacer que estallen los marcos morales, que por su propia parte tenían muy antiguos orígenes rituales. Ése es el *motor* de las guerras de exterminio” (Girard, 2010, p. 53).

La afirmación de Chesterton con la que inicia este capítulo puede referirse al templo de la violencia que se levanta sobre las ruinas de la institución sacrificial, teniendo en cuenta que aún se levanta con máscaras de justificación demasiado parecidas a los antiguos miedos arcaicos y sus dinámicas ya abolidas y superadas. Frente este templo Girard resalta la imperante necesidad de elaborar estrategias para evitar la imprevisibilidad de la violencia que ninguna institución logra contener, estrategias que no pueden ser ni militares ni políticas sino éticas pues, como se miró en capítulos anteriores, estos intentos de contener la violencia lo único que hacen es diferirla a una escala más amplia. Una ética nueva que integre la posibilidad de la catástrofe a la racionalidad:

El tratado de Clausewitz, redactado por fuera de todo diálogo, de todo debate, en la soledad de un exilio interior, anuncia la inminente dictadura de la violencia. Hay en Clausewitz una suerte de desacralización de la guerra, válida sólo cuando es lo suficientemente violenta como para plasmar su esencia (...) se trata entonces de una religión militar, ya que Clausewitz entrevé la *lucha trágica de los dobles* cuya marca llevan todos los mitos, por más oculto que durante un tiempo mantuviesen ese mecanismo el sacrificio y la divinización de víctimas (Girard, 2010, p. 55).

**4.2.2. La única manera de matar a un dragón. Una novedad sorprendente en el hogar de siempre.** Para hacer un matiz a aquello que se ha enunciado como una “ética nueva” se puede recurrir de nuevo a Chesterton, en este caso a su ensayo titulado *San Jorge por Inglaterra*, desde el cual también es posible ver otra perspectiva respecto al héroe guerrero —del que se habló en capítulos anteriores— y una contraposición de éste: el santo guerrero que, según es manejado por la voluntad y fantasía de Chesterton, puede ofrecer una imagen de la manera en la que el cristianismo enfrenta al dragón de la violencia:

San Jorge sabía muy bien lo que saben todos los soldados auténticos: que el único modo de matar a un dragón es dar al dragón la grave posibilidad de que le mate a uno. Y este método, que es el único, resulta demasiado desagradable para hablar de él. Como veis, estoy haciendo de San Jorge un personaje de acuerdo con mi voluntad y mi fantasía. Esta es la gran ventaja que tiene el santo desconocido. Por eso es por lo que el culto de los santos es mucho más libre que el culto de los héroes (Chesterton, 1997, p. 78).

El cristianismo ha atacado a la violencia con ese único modo en el que se le puede vencer: dándole a ella la grave posibilidad de que le mate, dándole la posibilidad a que el dragón de la violencia se haga cada vez más grande hasta que sea capaz de destruir el mundo. La capacidad de lograr hacer del santo desconocido una analogía de la manera de combatir del

cristianismo, es una pauta de formulación de un modelo mimético capaz de responder a una manera de combatir a la escalada a los extremos, un modelo mucho más apropiado que el del héroe guerrero que cree tener el control de la violencia por la violencia.

El combate que llevan el cristianismo y la violencia tiene un carácter particular, que lo hace distinto del combate guerrero y que también hace de éste un combate no tan deseado por los creyentes y amantes de las resoluciones violentas:

Tiene que contender al mismo tiempo contra la falta de compasión de su enemigo y su propia compasión. Pero una vez más, tiene razón el drama legendario cuando hace que venza San Jorge. Cuando los cínicos modernos (que ignoran por completo el coraje y, por lo tanto, ignoran por completo la guerra) dicen que debemos ser más brutales si deseamos ser eficientes, olvidan que las civilizaciones más brutales son las menos eficientes. Las naciones orientales que torturan a sus cautivos son ellas mismas cautivas. Los salvajes que comen hombres no parecen prosperar con ello. Nuestra civilización europea tiene bastantes defectos, pero es en general la más fuerte. Pues la mente que puede imaginar sufrimientos es la misma que puede imaginar un arma nueva (Chesterton, 1997. p. 78-79).

Esa manera de ataque en la que el cristianismo tiene que lidiar con la falta de compasión de los adversarios indiferenciados y su propia compasión respecto a ellos, intenta mostrar la evidencia de esa realidad mimética que sufre el dragón mismo, como si se tratase de un dragón de dos cabezas en el cual cada una intenta, mediante la violencia, reconocer su autonomía respecto a la otra, arrasando al mundo en el intento.

Esta "nueva postura" ética de atacar a la violencia con su propia verdad, es decir, con la dilucidación de las dinámicas del deseo, con el grito del silencio de la inocencia de la víctima y con la compasión y la sólida fragilidad de la renuncia al combate violento, es una postura más vieja que nueva. No se trata de una novedad que surge de la realidad desmesurada de la escalada a los extremos; se trata de una novedad que siempre ha estado allí, que incluso ha liberado esa escalada, que hacía al dragón más fuerte mientras mostraba que la única opción era renunciar a la violencia imitando el modelo cristiano. La "nueva ética" es tan vieja que parece una novedad en el contexto de una modernidad que ha ignorado que la respuesta estaba en el núcleo del problema:

Lo que se necesita es la imaginación verdaderamente divina que hace nuevas a todas las cosas, porque todas las cosas han sido nuevas. Eso sería realmente algo parecido a una nueva facultad mental. Pero la versión moderna del ensanchamiento mental tiene muy poco que ver con el ensanchamiento de las facultades mentales. Sería un gran don de la imaginación histórica poder ver todo lo que ha sucedido como si estuviera sucediendo o estuviera a punto de suceder. Esto se puede aplicar tanto a la historia literaria como a la política. Pues la historia literaria está llena de revoluciones, y no las realizamos a menos que las realicemos como revolucionarias (...) los poetas no se hacen añejos; sólo los críticos se hacen añejos, lo que es excusable con frecuencia, pero ni aun entonces tienen por qué jactasen de su ranciedad (Chesterton, 1997. p. 113-114).

Así como esta idea de novedad se puede aplicar tanto a la historia literaria como a la política, se puede aplicar también a las posiciones éticas frente a la violencia. Admirar al cristianismo sólo como una antigüedad no tendría sentido; solo cuando se le admira como una novedad se tiene una visión auténtica de la fuerza que esa revelación tiene en la comprensión del fenómeno desatado por la imitación de adversarios indiferenciados. La revelación cristiana no se hace añeja, se hacen añejos sus críticos al no comprender el sentimiento esencialmente filosófico de encontrar una novedad sorprendente en el hogar de siempre.

#### **4.3. EL SILENCIO DE LOS DIOSSES: UN LUGAR DESACRALIZADO (PARADOJA 28).**

*El hombre es la especie que siempre puede destruirse a sí misma. Por esta razón, se creó la religión.*  
(Cfr. Meotti, 2008, p. 183).

La moralidad no la comenzó un hombre diciendo a otro hombre: “no te golpearé si tú no me golpeas”; no hay vestigios de tal transacción. Hay vestigios de que los dos hombres dijeron. “En el lugar sagrado, no debemos golpearnos uno a otro” (Chesterton, 1987, p. 40). Lo que Chesterton enuncia como un falso origen de la moralidad, un “no te golpearé si tú no me golpeas” recuerda no solo la situación del “vivir y dejar vivir” en la primera guerra mundial, sino también la paz que consiste en una observación armada, una máscara política que lo único que hace es imitar la falta de intención de ataque del adversario. La transacción de esas dinámicas de conflictos miméticos, según Chesterton, estaría en otro tipo de afirmación: “en el lugar sagrado, no debemos golpearnos uno al otro”. Estas afirmaciones proponen dos lugares en donde se libra la batalla entre el cristianismo y la violencia: un mundo santificado por el Dios que habla en el silencio o un mundo desacralizado que está inmerso en el silencio de los dioses. “Hay que trabajar en el seno de ese mimetismo liberado. No queda otra vía. Hará falta entonces volver a esa salida de lo religioso que tan sólo puede efectuarse en el seno de lo religioso desmitificado, es decir: del cristianismo (Girard, 2010, p. 56).

El espacio cristiano consiste en escuchar a Dios en el silencio, ámbito en el que se puede identificar el propio funcionamiento mimético y tomar distancia de éste en una imitación positiva. Por otro lado, aferrarse a la autonomía, mitificando y dando sentido al combate contra el otro –enmascarando así la realidad mimética– es una resacralización que intenta dar sentido a lo que ya no lo tiene: el único “sentido” en este espacio de imitación negativa es el aumento de una violencia injustificable e irracional. El mundo del silencio de los dioses es aquel que ha sido delatado por la muerte de Cristo en la cruz, por la inocencia de los chivos expiatorios, de las víctimas de violencia. “El racionalismo remitifica lo que

creo desmitificar, es decir, la Biblia en conjunto. Es el *Logos* lo que extiende sobre todas las cosas su propia dominación y termina proyectándose en el único texto en que la violencia no triunfa: las Escrituras" (Girard, 2010, p. 87).

Girard reconoce que hay una semejanza entre los evangelios y los mitos arcaicos en cuanto al papel principal que el chivo expiatorio desempeña en los dos casos: tanto en los mitos como en los primeros libros de la biblia, el chivo expiatorio era inmolado y divinizado a la vez. Ahora bien, el filósofo francés ve que esa semejanza fue lo que indujo a un contrasentido en donde el racionalismo no pudo ver los matices de esta similitud y confundió al cristianismo con las demás religiones, haciendo de ella una religión violenta como las otras: "*Lo real, la realidad, no es racional, sino religiosa*, nos dicen los Evangelios: reside en el núcleo mismo de las contradicciones de la historia, en las interacciones que los hombres tejen entre sí, en sus relaciones siempre amenazadas por la reciprocidad. Esa toma de conciencia es requerida más que nunca, hoy que las instituciones ya no nos ayudan, y cada cual debe transformarse por sí solo" (Girard, 2010, p. 170). Más adelante dice:

Dios sometió a su Hijo a la violencia de los hombres, hizo salir la violencia *contra él mismo*, a fin de darla a conocer a plena luz. Por esa razón paradójica el Dios de la Biblia y de los Evangelios pasa por más violento que los dioses de la antigüedad, mientras que es precisamente lo contrario. Los griegos disimulaban sus chivos expiatorios, lo que es muy diferente. Los salmos nos revelan que quienes hablan de la violencia no son los violentos, sino que los pacíficos la hacen hablar: la revelación judeocristiana deja al desnudo aquello que los mitos siempre tendieron a callar. Quienes dicen "¡Paz y seguridad!" son, por consiguiente, sus herederos actuales, aquellos que hoy siguen, a la inversa y en contra de todo, creyendo en los mitos, no queriendo ver su propia violencia (Girard, 2010, p. 178-179).

La base que tiene la revelación cristiana para combatir las mitificaciones de la violencia se encuentra en la distinción entre la violencia de los mitos y la "violencia" del cristianismo. Su base es la fuerza de la verdad del funcionamiento de la dinámica violenta, una verdad que las escrituras no disimulan.

Liberado el dragón de la violencia, el cristianismo rompió con la medida de ésta e impuso una más salvaje y desequilibrada, con el fin de dar una solución definitiva a la hipócrita circunspección que, con la máscara del pacifismo, solo alimentaba al dragón para que fuese más violento. Cuando se enmascara el conflicto de la indiferenciación negativa —en la que cada cabeza del dragón se aferra a una presunta autonomía— cuando se niega a ver las magnitudes de la violencia, ésta se duplica. El cristianismo, al quitar la máscara, al liberar la verdad de dicha violencia, propone la salvación del hombre: o renuncia a la violencia imitando a Cristo o sigue creyendo en su autonomía e individualidad, entrando en disputas que cada vez serán más destructivas y globales (Cfr. Meotti, 2008, p. 182).

La revelación cristiana muestra que las dos cabezas del dragón de la violencia están en un conflicto mimético en el que cada una podría tener conciencia de la dependencia mutua, cada una puede renunciar a una presunta autonomía. La liberación de la verdad de los conflictos es el único movimiento capaz de detener el crecimiento de la violencia: muestra la inutilidad y la imperante necesidad de renunciar a ella. “La gran paradoja de este asunto es que el cristianismo provoca la escalada a los extremos revelando a los hombres esta violencia. Impide que los hombres imputen su violencia a los dioses, y los sitúa ante su responsabilidad” (Girard, 2010, p. 179).

**4.3.1. Razón apocalíptica: Dios habla en el silencio, pero deberíamos saber cómo escucharle.** Girard apela a la razón apocalíptica para estudiar las posibilidades que tiene el hombre frente a la escalada a los extremos. Esta razón tiene en cuenta la posibilidad escatológica, en la cual, si se acepta su sentido, se estaría reconociendo una paradoja fundamental: “que Cristo regresará recién a partir del momento en que no podemos confiar en que la revelación evangélica bastará para suprimir la violencia. Por tanto, a partir del momento en que la humanidad advierta que ha fracasado” (Girard, 2010, p. 180).

Para Girard una de las pruebas de que la articulación de la escatología con el período moderno es posible, es proporcionada por Hölderlin. La obra del poeta se impone en esta reflexión por la pertinencia de lo que dice en el lugar en el que se sitúa, un lugar clave para lo que ha sido la reflexión de Girard, el centro mismo del nudo franco-alemán:

Mediante Hölderlin, y ningún otro, podemos comprender qué está por suceder en 1806, en Jena. Tenemos ésa, que es una fecha absolutamente decisiva. Es el momento en que Hegel ve “pasar a caballo el espíritu del mundo” bajo su ventana, en que Clausewitz se acerca al “dios de la guerra” y en que Hölderlin se abisma en lo que pronto llamará su “locura”. Esos tres acontecimientos se producen el mismo año, y sólo la larga reflexión que acabamos de efectuar nos permite ponerlos en perspectiva (Girard, 2010, p. 182).

Pasar por el análisis que hace Girard de Hölderlin implica recordar aquello que se mencionaba anteriormente acerca del silencio, mostrando más detalles de lo que se quiere decir con este espacio de resolución del conflicto mimético. Girard cita los siguientes versos:

Cercano está el dios  
Y difícil es aceptarlo  
Pero donde hay peligro  
Crece también lo que nos salva  
(Hölderlin, 1977 p. 202 en: Girard, 2010, p. 183).

En la medida en que lo divino se retira, en la medida en que va quedando en silencio, es cuando más crece el ruido y la furia mimética de las relaciones directas entre hombres indiferenciados. La indiferenciación es posible por la cercanía entre los

hombres, una cercanía que estrecha la vista e impide ver el funcionamiento de los propios deseos, que evita reflexionar sobre la actitud respecto al otro. Con la cercanía se desacraliza el espacio divino en el que no tiene sentido ejercer violencia y se sacraliza, por otro lado, uno en el que se busca la frágil fachada de una razón cualquiera que permita mantener una autonomía inexistente. El peligro que anuncian los versos de Hölderlin es el de una fantasía de individualidad propiciada por la cercanía de los adversarios, por la cercanía y mundanización de lo divino:

La *presencia* de lo divino crece a medida que precisamente eso divino se retira: la retirada es lo que salva, no lo es la promiscuidad. Hölderlin comprende inmediatamente que esa promiscuidad divina no puede ser sino catastrófica. La retirada de Dios es, entonces, pasaje *en Jesucristo* de la reciprocidad a la relación, de la cercanía a la distancia. De ese tenor es la intuición fundamental del poeta, lo que él ha descubierto en el momento mismo en que inicia su propio retiro. Un dios del que uno puede apropiarse es un dios que destruye (Girard, 2010, p. 184).

Cristo salva a los hombres al renunciar a la violencia, al poder, a la fuerza de imponerse; así quiebra su cetro solar justo cuando parece que podría tener el dominio total sobre la historia. Esta actitud muestra la verdad de las víctimas: *Ecce Homo, he aquí el hombre, aquel que va a morir porque es inocente*. La pasión de Jesucristo delata las dinámicas sacrificiales para, luego de proponer el modelo de imitación positivo capaz de responder a la escalada a los extremos, tomar distancia del otro:

Nos es dado entonces tener a nuestra vez la vivencia de ese peligro de la ausencia de Dios, experiencia moderna por excelencia —pues es el momento de la tentación sacrificial, de la regresión posible hacia los extremos—, pero también experiencia redentora. Imitar a Cristo es el rechazo a imponerse como modelo, el difuminarse siempre por detrás de otro. Imitar a Cristo es hacerlo todo en procura de no ser imitado. Es entonces el silencio de Dios lo que se da a entender en el del poeta. La muerte de los dioses, que tanto espanto causará a Nietzsche, forma un todo con una retirada esencial, en la que Cristo nos invita a ver el nuevo rostro de la divinidad (Girard, 2010, p. 184).

La mimesis es insuperable, es el modo en el que las relaciones humanas funcionan, de manera que el pensamiento inmediato de renunciar a ella —para no propiciar un conflicto con el otro— resulta ilusorio si se tiene en cuenta que no es una dinámica a la que se pueda renunciar. La posibilidad de evitar la confrontación violenta está en la paradoja de la acción recíproca: se trata de un principio de imitación que es el motor de la escalada a los extremos pero que también es el motor de su contraposición, es decir, de una mimesis positiva que consiste en imitar a Cristo, una desactivación de toda rivalidad. “La mimesis positiva se basa en la gracia proveniente de Dios. Por lo tanto, tenemos que explicar la mimesis positiva recurriendo a categorías teológicas” (Steinmair-Pösel, 2007, p. 11):

Somos hermanos “en” Cristo. En ello Cristo *ultima* lo que los dioses paganos habían apenas esbozado: sepultándose en la retirada de su Padre, Cristo invita a que cada quien trace su voluntad como calco a partir de la voluntad del Padre. Escuchar el silencio del Padre es librarse a su retirada, conformarse a ella. (...) Dios no es abordable, entonces, de modo inmediato sino mediato: por intermedio de su Hijo y de la historia de la Salvación, cuya apariencia paradójica de una escalada a los extremos le hemos visto adoptar (Girard, 2010, p. 186).

#### 4.4. LAS DOS CARAS DEL NÚCLEO MIMÉTICO: EL HÉROE GUERRERO Y EL SANTO ANÓNIMO. RECIPROCIDAD NEGATIVA Y RECIPROCIDAD POSITIVA (PARADOJA 3I).

La tradición cristiana trastorna la supremacía de la multitud sobre la víctima y la concibe al contrario: como una unanimidad violenta, una supremacía, en cuanto verdad delatora, de la víctima sobre la multitud que expía sus culpas en ella. De esa manera se señala *con el dedo tendido* el principio de reciprocidad, dejando al hombre en un disyuntiva en la que, o se sigue sin la voluntad de ver que el duelo es la directriz de las actividades humanas o se reconoce esa lógica para escapar de ella en busca de otra, de una lógica de reciprocidad positiva. “En ese aspecto, es conmovedor ver hasta qué punto se parecen reciprocidad negativa y reciprocidad positiva: es casi el mismo tipo de indiferenciación y, sin embargo, de una a otra está en juego la salvación del mundo. Ésa es toda la paradoja que debemos intentar pensar” (Girard, 2010, p. 105).

Es en esa paradoja fundamental del libro de Girard en la que se ve la necesidad de entrar en una perspectiva escatológica. Ya no se trata de juzgar como culpable a un chivo expiatorio, el asunto está en la posibilidad de que la historia juzgue a la humanidad. Ésta perspectiva es la única que puede iluminar lo que se tiene en juego en la teoría mimética: así como el cristianismo liberó al hombre de sus muletas sacrificiales, al mismo tiempo le dio toda la responsabilidad para lidiar con su destino:

¿Las “muletas” que perdimos no eran la única manera de dar respuesta a la amenaza? En otros términos, ¿una de las consecuencias de la revelación cristiana no es que actualmente ya no creemos en la catástrofe, incluso pese a que es científicamente previsible?” (...) A partir de Hiroshima la idea apocalíptica desapareció por completo de la conciencia cristiana: los cristianos de Occidente –y en especial los católicos franceses- dejaron de hablar de apocalipsis en el momento mismo en que lo abstracto entraba a lo real, en que la realidad se volvía adecuada al concepto (Girard, 2010, p. 105-106).

Llegado el presente trabajo a este punto del análisis de las paradojas fundamentales que plantea René Girard en *Clausewitz en los extremos*, converge uno de los puntos en los cuales más se insistió en el inicio y que ha sido, de cierta manera, un hilo conductor de la expedición del libro —un trayecto lleno de ruidos, de silencios, de trincheras, de tierras de nadie y de desiertos—: el momento que hace pensar en una incorporación de lo abstracto a lo concreto, de las guerras reales hacia su definición total, hacia la guerra absoluta. Girard, luego de la cita de Bergson, que le recuerda Benoît Chantre, le dice a éste: “Usted recordó esa profunda indicación de Bergson acerca del modo en que lo abstracto pasa tan fácilmente a lo concreto. Por mi parte, pienso que esa banalización de la catástrofe es posibilitada por nuestro racionalismo mismo, (...) que hace de la “guerra absoluta” un simple concepto. Desde hace más de cuarenta años me interrogo acerca de esa negativa a tomar en cuenta lo real” (Girard, 2010, p. 106).

Girard pretende que una defensa de la fe cristiana, a partir de una visión apocalíptica, logre abrir los ojos de quienes no desean ver esa concreción peligrosa de la guerra y su concepto, que pueda hacer que se encare esa realidad. La reconciliación es el reverso de la violencia, es la renuncia a está, no la meta de ella. Ahora bien, la perspectiva escatológica tiene el problema de la negativa que los hombres tienen hacia ella, debido a que ellos no desean que se les diga que no son autónomos; es evidente que les molesta escuchar que quienes accionan en ellos son los otros. "E incluso cada vez desean menos oírlo, y por ese motivo seremos cada vez más violentos. Cristo escandaliza porque lo dice, porque viene a revelar a los hombres que el *Reino se acerca a la vez que incrementa su locura*" (Girard, 2010, p. 117).

La revelación cristiana liberó a la violencia para que la humanidad se diera cuenta de la única solución frente ella: una imitación positiva, la imitación de Cristo. El problema consiste en que la aceptación de esa revelación se dio solo en algunos casos individuales y no por la mayoría, lo que hizo insuficiente el intento de detener una escalada global del conflicto mimético. Al no aceptar la renuncia a esa indiferenciación violenta, al no aceptar las dinámicas del deseo que rigen las relaciones humanas, al no dar un reverso al conflicto para llegar a una imitación positiva, la violencia tuvo el camino libre para desembocar una fuerza que ya es imparable, que cada vez tiende a alcanzar la concreción de una guerra real a una guerra de destrucción total.

Girard considera importante aclarar en este punto que, aunque todo parece ir a lo peor, aunque se crea que luchar contra la escalada a los extremos es en vano, hay que seguir haciéndolo. Para subrayar esta actitud tan importante en la perspectiva apocalíptica, se puede recurrir a la interlocución con Chesterton, esta vez en el capítulo quinto de su libro *Ortodoxia*. Reconociendo que "para ambos gigantes intelectuales, la verdad está en el subtexto, ocultos a la vista en lo que Chesterton llama el simbolismo de la sintaxis; y, por tanto, la resistencia a la tracción de reciprocidad violenta y el cambio a la reciprocidad positiva toma un acto de deliberada, humilde resistencia" (Reyburn, 2014, p. 170)<sup>57</sup>:

A juzgar por nuestros titánicos esfuerzos para creer y rebelarnos, lo que necesitamos no es la fría aceptación del mundo como un compromiso, sino hallar un modo por el cual podamos odiarlo de corazón y de corazón amarlo. No queremos que la alegría y el pesar se neutralicen mutuamente y produzcan una conformidad avinagrada; queremos una satisfacción vigorosa y un vigoroso descontento. Debemos ver al mundo como al castillo del ogro que hay que asaltar, y sin embargo mirarlo al mismo tiempo como a nuestro propio hogar al que podemos regresar cuando anochece (Chesterton, 1987, p. 42).

La explicación a esa actitud es paradójica. En *Ortodoxia* Chesterton busca aquello en lo que se debe creer, razón que también da luces a esa relación que en el presente trabajo se propone entre este pensador y Girard. El escritor inglés cuenta, en las primeras páginas de *Ortodoxia*, el comentario que escuchó de uno de sus amigos mientras caminaban: "ese

hombre va a llegar lejos porque cree en sí mismo" a lo que Chesterton respondió que los que creen en sí mismos terminan en el manicomio, "¿Entonces en qué hay que creer?" replicó su compañero. Para responder a esa pregunta está escrito *Ortodoxia*. La anécdota podría expresarse en un sentido donde, aquel que cree en sí mismo, no solo termina en el manicomio, también termina envuelto en un engaño de autonomía e individualidad que solo puede causar conflictos miméticos. El cristianismo es la creencia en donde el hombre se descubre en la posibilidad de renunciar a la mimesis negativa para entrar a una imitación positiva que renuncia a la violencia, que renuncia al manicomio:

Aquí fue donde primero encontré que mi pie desorientado y vagabundo se hallaba al fin sobre un sendero abierto. El Cristianismo también había sentido esa oposición entre el mártir y el suicida: ¿la había sentido por la misma razón? ¿Habría sentido el Cristianismo lo que yo sentí y no pudo (ni puede) expresar esa necesidad de una esencial lealtad a las cosas y luego de una violenta reforma de ellas? Después recordé que se inculcaba al Cristianismo precisamente de combinar esas dos cosas que yo intentaba combinar. Se acusaba al Cristianismo de ser demasiado optimista respecto al universo y demasiado pesimista respecto al mundo. La coincidencia me paralizó repentinamente (Chesterton, 1987, p. 43-44).

Para Chesterton el optimismo cristiano consiste en saber que el hombre no se puede acomodar bien en el mundo. Aprender que el hombre es una suerte de monstruosidad es un optimismo que se diferencia de aquellos que piensan que todo está y saldrá bien. El optimismo cristiano no es un placer prosaico que solo se nutre de la naturalidad de todas las cosas, es un dogma que lidia con la monstruosidad del hombre hallándolo todo familiarmente extraño. Para entender esto Chesterton pone el ejemplo de un matemático de la luna que estudia a ese ser anómalo que es el hombre:

Ahora, se comprueba la intuición o inspiración, en cuanto [el cristianismo] sospecha o no estas deformaciones imprevistas. Si nuestro matemático de la luna vio dos brazos y dos orejas, podría deducir que había dos omoplatos en la espalda y dos divisiones en el cerebro. Pero si sospechó que el corazón del hombre estaba en su verdadero lugar, yo le llamaría algo más que matemático. Tal es exactamente la cualidad que desde entonces reconocí en el Cristianismo. No simplemente que deduzca verdades lógicas, sino que cuando repentinamente se vuelve ilógico, es que ha encontrado una, diremos, ilógica verdad. No sólo va derecho con las cosas que van derecho, sino que se desvía cuando las cosas se tuercen. Su plan se adapta a las irregularidades secretas y prevé lo imprevisible. Es simple con la verdad simple; pero es insistente con la verdad confusa (Chesterton, 1998, p. 48).

Chesterton continúa con su exposición de lo que encontró en el cristianismo hablando de la sensatez, la cual corresponde a un equilibrio que puede estar relacionado a una armonía de imitación pasiva, una armonía en la que se es lo suficientemente sensato para, primero, identificar las dinámicas propias de deseo, y luego, escoger un modelo de imitación positiva:

De acuerdo en que todos debemos conservar un equilibrio, el verdadero interés viene con la pregunta de cómo debemos conservarlo. Tal fue el problema que intentó resolver el paganismo; tal fue el problema que el Cristianismo resolvió, y resolvió en una forma muy extraña. El paganismo declaraba que la virtud era un equilibrio. El Cristianismo declaraba que la virtud era un conflicto: la colisión de dos pasiones aparentemente opuestas. Por supuesto, no realmente incoherentes, sino difícilmente poseídas al mismo tiempo. Sigamos por un momento la clave del mártir y

del suicida y tomemos el caso de la valentía. Ninguna cualidad anuló tanto como ésta al cerebro ni embarulló tanto las definiciones de los sensatos puramente racionalistas. El coraje es casi una contradicción de términos. Es un intenso deseo de vivir que toma forma de disponerse para la muerte. "Aquél que perdiera su vida es aquél que la salvará", no es una pieza de misticismo para los santos y los héroes. Es una advertencia cotidiana para los marinos y los escaladores de montañas. (...) Pero el Cristianismo llegó a más: ha demarcado los límites de este enigma sobre las funestas tumbas del suicida y del héroe, mostrando la distancia que media entre aquél que murió por la vida y aquél que murió por la muerte. Y al tope de las lanzas de Europa, ha mantenido en alto el estandarte del misterio de la caballerosidad: la valentía cristiana que es desdeñar la muerte y no la valentía china que es desdeñar la vida (Chesterton, 1998. p. 54).

Ese diálogo entre el paganismo y el cristianismo que se puede encontrar en la obra del escritor inglés también tiene como victorioso al cristianismo: se distingue a éste de todo tipo de similitud que se le ha intentado atribuir con lo pagano. La disputa en la que Girard hace énfasis, la de la violencia liberada por el mensaje de Cristo en la cruz, tiene más matices en cuanto que es una disputa de lo pagano y lo cristiano en medio de la cual se identifica el destino de Europa. Un ejemplo de ello –y que tiene relación con el tema de la víctima y del renunciar a la venganza– es la caridad:

Tomemos otro caso; el complicado problema de la caridad, la cual parecía muy fácil a algunos idealistas altamente privados de ella. La caridad es una paradoja, como la modestia y la valentía. Llanamente expresada, caridad significa una de dos cosas: perdonar actos imperdonables o amar gente no amable. Pero si nos preguntamos (como lo hicimos en el caso del orgullo) qué sentiría sobre ese asunto un pagano sensato, probablemente empezáramos por el fondo del problema. Un pagano sensato diría que hay algunas personas a quienes se puede perdonar y otras para quienes el perdón es imposible: es posible que riera de un esclavo que roba vino; pero mataría y maldeciría aún después de muerto, a un esclavo que traicionara a su benefactor. En tanto que el acto es perdonable, el hombre es perdonable. Esto es racional y aún reconfortante, pero es una dilución de dos cosas. No da lugar al horror por la injusticia, que sentiría un inocente. No da lugar a la simple ternura de los hombres por los hombres, que es el encanto de todo lo caritativo. El Cristianismo intervino como antes. Sorpresivamente intervino con una espada y separó el crimen del criminal. Al criminal debemos perdonarle setenta veces siete. El crimen no debemos perdonarlo en absoluto. No basta que el esclavo que roba vino inspirara en parte ira y en parte bondad. Debíamos estar más furiosos que antes contra el robo y no obstante más buenos que antes con el ladrón. Había lugar para una ira y para un amor desenfrenados. Y cuanto más pensaba en el Cristianismo, más cuenta me daba de que habiendo establecido una regla y un orden, el principal objeto de ese orden, era dar lugar a que se desenfrenaran todas las cosas buenas (Chesterton, 1998. p. 56-57).

El cristianismo interviene en la manera pagana en la que los hombres mediaban su perdón, la regla en la que había unos perdonables y otros imperdonables. Interviene con la espada; no trae la paz, trae la guerra, pues al mostrar la inocencia de las víctimas sacrificadas separa el crimen del criminal, lo perdonable es el criminal, lo imperdonable el crimen. Con tal división desboca al crimen y lo deja libre, sin la máscara de un chivo expiatorio. A partir del cristianismo el destino de la violencia y su continuidad no se define en el hombre castigado sino en la responsabilidad del hombre de renunciar al crimen, de no perdonarlo ni justificarlo, de adoptar la responsabilidad de un pecado original (Cfr. Steinmair-Pösel, 2017. p. 8):

La pasión revela los mecanismos victimarios: va envolviendo los “pliegues y meandros” del pecado original y los deja en plena evidencia. Cristo se impone, pues, a una alternativa terrible: o seguirlo, renunciando a la violencia, o acelerar el fin de los tiempos. En ambos casos nos pone frente al pecado original, nos obliga a mirar ese “abismo”. ¿Qué significa eso, a excepción de que el cristianismo tiene como único horizonte lo religioso arcaico? Ésa es la verdad apocalíptica que nadie quiere ver (Girard, 2010, p. 127).

## CONCLUSIONES

-La verdad contra la violencia (Paradoja 35 y 39). Girard reconoce de Pascal su intuición de identificar que la lucha que anuncia el cristianismo es la de la verdad contra la violencia. Los heroísmos guerreros que buscan la paz no logran frenar la violencia, entre más se desea la paz militar más se requiere de violencia. Es así como propician —en vez de evitar— la escalada a los extremos. Ante esa realidad Pascal entra en el análisis como aquel que en ello encuentra la disputa de la verdad contra la violencia, una manifestación de la verdad que es contemporánea a la escalada a los extremos. “Aquella en que la violencia intenta oprimir a la verdad es una extraña y larga guerra; todos los afanes de la violencia no pueden debilitar y sólo pueden darle aún más relevancia. Todas las luces de la verdad nada pueden para detener la violencia y sólo la irritan aún más” (Pascal, 1954. p. 805).

El análisis recae en el descubrimiento de una reciprocidad esencial en la escalada a los extremos, un combate sin tregua entre la violencia y la verdad, entre imitación negativa e imitación positiva, entre la opción violenta y la inocencia de la víctima:

La verdad está en posición de defensa, en el sentido clausewitziano; por consiguiente, ella quiere la guerra. La violencia reacciona en contra de la verdad; por consiguiente, ella quiere la paz (...) Eso es lo verdadero, el único duelo que se desplaza a lo largo de la historia de los hombres, tanto que no se puede decir cuál de los dos adversarios saldrá vencedor. (...) En ello, Clausewitz es un buen antídoto contra el progresismo. *Ultimar* lo que él apenas vislumbró es reencontrar lo que de más profundo hay en el cristianismo. Definir el duelo como una lucha a muerte es precisamente no pensarlo (Girard, 2010. p. 128).

Con Clausewitz se puede ver que el carácter de una paz que está fundamentada por los actos que son, en apariencia, violentamente justificables, no es una paz liberada a la par de la escalada a los extremos, sino una que es a la guerra lo que la estrategia es a la táctica, es decir, parte de esa misma escalada, un momento necesario para el aumento de la violencia. Ese tipo de paz hace parte de una cadena de relaciones que lleva a la escalada a un único núcleo: lo político es, con relación a la estrategia, apenas charlatanería; la estrategia solo es un discurso cuando se le compara a la táctica —realidad que se vio en algunos casos citados al margen sobre la primera guerra mundial—; el centro de la táctica es el combate con armas de fuego, que a su vez es menos determinante que el cuerpo a cuerpo. “De este modo se avanza, entonces, hacia el corazón de la violencia, que es el asesinato. Hay una verdad de la violencia, y esa verdad es la primacía del combate que nos la confía. No puede negarse que hay algo muy fuerte en ello. Es lo absoluto de la rivalidad” (Girard, 2010. p. 145):

Tanto como me subyuga la agudeza de ciertas observaciones de Clausewitz, rechazo igualmente, y de inmediato, sus consecuencias. Nada cabe esperar de la violencia. A menos que la pensemos del mismo modo que Pascal, como una *resistencia contra la verdad*. Ésa es la posición cristiana. Lo que usted llamó “intensificación recíproca de la violencia

y la verdad" es una definición concurrente de la escalada a los extremos, la única que pueda oponérsele a Clausewitz. Ahora bien, Clausewitz rechaza justamente esa verdad apocalíptica, después de vislumbrarla. Por su parte, no hace diferencia alguna entre violencia y verdad. En esto es el pensador más antipascaliano que pueda haber (Girard, 2010, p. 145).

La verdad de la guerra es la violencia injustificable. Esta es una sentencia que anuncia la irremediable perdición de toda guerra que siga en una imitación negativa, de todo conflicto que intente reconocer la propia autonomía por encima del otro. La verdad del cristianismo delata lo que la violencia quiere ocultar, desenmascara el problema del pacifismo y el sinsentido de las contenciones violentas que solo amplían el problema. La revelación cristiana consiste en el levantamiento de espada más violento que libera el resto de espadas y que luego renuncia a la violencia, pidiendo y dando el ejemplo a las demás. Así como lo menciona Chesterton al dividir el criminal del crimen, la revelación cristiana trae la guerra, no la paz, *"hace saltar la perdiz", revelando la esencia de la totalidad. Saca a plena luz el secreto de la indiferenciación:*

La verdad del combate, dice usted, la verdad de la violencia, es lo indiferenciado. Para encontrar una verdadera diferencia, o para que la identidad misma se vuelva una diferencia, nos hace falta pasar por esa indiferenciación. Y allí estamos en terreno riesgoso. Péguy escribía que, de cara a ese "odio que vincula más profundamente que el amor" [...] sería necesaria una inmensa dialéctica para llegar siquiera a una primera instancia para reconocerse. (...) Lo que me liga a ese otro que me enfrenta es el mimetismo, esa creciente similitud entre nosotros dos, a la que siempre terminamos por ceder. Somos en lo Mismo, para retomar los términos de Levinas. Desde ya, la guerra es la ley del ser (Girard, 2010, p. 154).

Al ser en lo Mismo, al crecer la similitud con el otro en la dinámica de mimetismo directo, los adversarios no querrán ver la similitud a la que se ven abocados y de esa manera provocarán una escalada a los extremos, evitarán a toda costa reconocer que son iguales y al final la única manera de evitarlo será la muerte, la paz de los cementerios. Pero, por otro lado, si los combatientes se reconocieran como similares, si se identificaran uno con el otro, "la pantalla de lo Mismo desaparecería para dejar aparecer lo Otro, la vulnerabilidad de su rostro. Puedo bajar la guardia ante la alteridad de aquel que me encara. El enfrentamiento no es ineludible." (Girard, 2010, p. 155). Ante esta salida optimista que propone Benoît Chantre y su lectura de Levinas, Girard discute la dimensión religiosa del amor desde la perspectiva de lo que anuncia la revelación cristiana, la tradición bíblica y evangélica (Cfr. Levinas, 1977).

El cristianismo es una revelación que si bien tiene una dimensión de amor, no puede ignorar una dimensión catastrófica en la que propone su propio fracaso inicial, un fin de los tiempos que hace pensar en las palabras de Nietzsche acerca de esta tradición, palabras que la culpan de ser lo peor de todo cuanto podía sucederle a la humanidad. Girard lo reconocería pero añadiría que es lo peor a causa de la paradójica propuesta de pedir al hombre que al renunciar a su violencia se divinice:

Sin embargo, Nietzsche se equivoca cuando la rechaza. El cristianismo nos invita a imitar a un Dios perfectamente bueno. Nos enseña que si no lo hacemos nos exponemos a lo peor. No hay otra solución al mimetismo que un buen

modelo (...) Con todo, en un mundo en que desapareció el asesinato fundacional no tenemos otra opción que imitar a Cristo, imitarlo al pie de la letra, hacer todo cuanto él dice que debe hacerse. La pasión revela a la vez el mimetismo y la única manera de remediarlo (Girard, 2010, p. 156-157).

Girard propone tomar el optimismo al revés: que se resalte la incapacidad —anunciada por la revelación e incluso por la historia— que tienen los hombres de asumir la responsabilidad, de identificar sus dinámicas de deseo y de renunciar a la violencia. La gravedad de la época obliga a tomar en cuenta la posibilidad de lo peor (Cfr. Girard & Vattimo, 2009 p. 38). “No nos encaminamos *necesariamente* hacia la reconciliación” (Girard, 2010, p. 157).

-Crónica de un fracaso anunciado: la guerra, no la paz. Aquello que Chesterton llama “presentir las excentricidades ocultas de la vida” se refiere a una doctrina que anticipa las rarezas de la vida, que tiene la característica de desatar una ley que lleva a la destrucción pero al tiempo descubre una que logra hacerle frente: la reciprocidad negativa y la reciprocidad positiva. El cristianismo es esa doctrina que prevé el peligro de dicha ley y revierte su funcionamiento con el fin de exterminar ese peligro. Ahora bien, su presentimiento de las excentricidades de la vida le hace reconocer su propio fracaso causado por la verdad que desata y la negativa a la opción que propone:

Volvemos a la incansable observación respecto a la naturaleza del Cristianismo; todas las filosofías modernas son cadenas que conectan y atan; el Cristianismo es una espada que separa y libera. Ninguna otra filosofía se refiere al regocijo de Dios por la división del universo en almas vivientes. Pero según la ortodoxia cristiana esa separación entre Dios y el hombre es sagrada porque es eterna. Para que el hombre pueda amar a Dios es necesario que haya no solamente un Dios a quien amar sino también un hombre para que le ame (Chesterton, 1998, p. 76).

El momento apocalíptico que desata el cristianismo provoca un choque contra las fundaciones humanas, un inmanente estallido de la totalidad. El hombre no es quién forja a los dioses sacralizando sus chivos expiatorios, es Dios quien viene a tomar el lugar de la víctima. La víctima es divina no solo luego de ser sacrificada sino incluso antes de ser catalogada como culpable (Cfr. Antonello, 2009, p. 9). Lo divino precede a lo sagrado, quebrando de esa manera todo el sistema de sacrificio que era básico en la mediación de los problemas que generan las dinámicas del deseo humano. “A eso se debe que san Pablo diga que también las Facultades y los Principados fueron puestos en la cruz, expuestos a las miradas de todos. Nunca se recuperarán de ello” (Girard, 2010, p. 160):

Si los profetas anunciaban la fundación violenta de todas las culturas, Cristo reveló esa verdad. Esa negativa a oír una verdad esencial nos expone a los retornos de una índole arcaica que ya no tendrá el rostro de Dioniso, como todavía esperaba Nietzsche. Consistirá, así, en una destrucción total. El caos dionisiaco era un caos fundacional. Lo que nos amenaza es radical. Es preciso cierto coraje para decirlo, como también es preciso para no ceder a la fascinación de la violencia (Girard, 2010, p. 161).

El problema de la fascinación por la violencia obliga un detenido análisis del duelo. Se tiene que explorar en este núcleo de la guerra un síntoma constatado por la historia: una concreción de las guerras reales a su concepto, un síntoma de la posible destrucción de occidente. El que los hombres combatan cada vez más entre ellos mismos es pronóstico de una violencia redoblada que reaccionará sobre ellos, así lo sentencia la ley de reciprocidad trabajada anteriormente, dicha violencia fue la de Cristo, una violencia tanto más cruel tanto más benefactora, por desproveer al hombre del sacrificio que restablecía una paz imperfecta, para remplazarlo por una única opción, la renuncia total a la violencia y el reconocimiento que esto implica, un reconocimiento complicado para aquellos que se aferran al mito moderno de la individualidad:

Cristo es ese Otro que viene y que, en su vulnerabilidad misma, provoca una sacudida del sistema (...) ¿qué podrá constatar él entonces? Que los hombres enloquecieron, que la era adulta de la humanidad, esa era que él anunciaba mediante la Cruz, fracasó. (...) Los hombres, contrariamente a lo que deseaba creer Hegel, no sólo no caen unos en brazos de los otros, sino que se volvieron capaces de destruir el universo. Pienso que hace falta ser muy claro al respecto. Seguir "pensando la guerra" en la tesitura del heroísmo será muy pronto volver, como Clausewitz, a lo pretendido sacro de la violencia y creer que es fecundo. Ahora bien, ya nada que fundar hay en nuestros días. Creerlo es acelerar la escalada a los extremos. El pecado consiste en pensar que de la violencia podría salir algo bueno. Es lo que pensamos todos nosotros, porque somos miméticos, y nos aferramos a nuestro duelo (Girard, 2010. p. 102).

Una de las diferencias que ya se han señalado sobre la distinción que existe entre el cristianismo y las otras religiones era ese saber que desde un principio tenía de la imposibilidad de la reconciliación. Por ello era que decía que él no traía la paz sino la guerra. Es razonable pensar que el cristianismo previó su fracaso apocalíptico y que ese fracaso va a la par del fin del mundo. La revelación fracasó, no fue entendida: "Esa epifanía diferida de la identidad de todos los hombres, que constituyó lo mejor del cristianismo, siempre habrá puesto nuevos obstáculos para que la historia pudiera franquearlos. Obrar de otro modo habría equivalido a afirmar que no existía otra cosa que la diferencia, que la historia no tenía significado alguno y que no había verdad" (Girard, 2010. p. 84).

Hace falta recurrir al cristianismo por ser éste el que vio la convergencia de la historia hacia la reciprocidad conflictiva que es propensa a mutar en una reciprocidad pacífica, aunque finalmente se sentencie un hundimiento en una violencia absoluta. La revelación cristiana fue la primera en mostrar que en realidad no hay nada serio que pueda oponerse a tomar el paso a una reciprocidad positiva, pero pese a ello, los obstáculos de la mitificación de la violencia propiciaron que ese momento de reconciliación, de renuncia al conflicto, no haya tenido lugar por la negativa del hombre. A diferencia de los demás pensamientos, el cristianismo mantiene así bajo la misma mirada esas dos cosas que, en lo atinente al tema de la reconciliación, siempre se ha separado: su posibilidad de derecho y su imposibilidad de hecho:

Benoît Chantre: ¿Por qué considera que esa "epifanía de la identidad" necesariamente debe tomar un giro apocalíptico?

René Girard: Porque lo dicen los evangelios, y porque esa verdad se volvió tan patente que habrá de ser imposible no echar las cartas sobre la mesa *ahora*. Lo nuevo absoluto consiste en la Parusía, es decir, el apocalipsis. El triunfo de Cristo tendrá lugar en un más allá cuyo espacio y tiempo no podemos definir. Sin embargo, la devastación no está de otro lado más que del nuestro: los textos se refieren a una guerra entre los hombres, no de Dios contra los hombres. ¡Hay que arrancar lo apocalíptico a los fundamentalistas! (Girard, 2010. p. 85).

Se debe reconocer la dimensión apocalíptica del cristianismo, por la cual se toma conciencia de que ninguna sociedad puede sobrevivir sin la religión. El Cristianismo es más realista que el optimismo de la ciencia. El apocalipsis no es la ira de Dios, es la ira del hombre contra sí mismo (Cfr. Meotti, 2008. p. 183).

-La esperanza que supone el Apocalipsis. "Mientras deseamos la reconstrucción definitiva y las arriesgadas revoluciones que han caracterizado a la civilización Europea, no descartemos el pensamiento de una posible catástrofe; más bien estimularemos dicho pensamiento. Si como los santos orientales sólo deseamos contemplar lo bien que andan las cosas, por supuesto nos limitaremos sólo a decir que seguirán bien. Pero si particularmente deseamos 'hacer' que vayan bien, hemos de repetirnos que podrían ir mal" (Chesterton, 1998. p. 80).

El cristianismo debe ser más que una resistencia individual contra la escalada a los extremos, de otra manera sería fútil frente a la fuerza de la dinámica de la violencia. Solo tiene oportunidad si se vuelve una resistencia colectiva, si todos amasen al prójimo, perdonando al criminal y repudiando el crimen. Pero ante la negativa de adoptar esta postura se debe renunciar a esa inmediata y feliz reconciliación que subyace en todos los humanismos, más aún cuando la historia parece demostrar lo contrario:

Él prefiere retomar la palabra "apocalipsis", que se presenta de nuevo al hombre contemporáneo en su doble acepción como revelación y como despliegue de la violencia. La revelación del mensaje cristiano, el cual rompe los diques de lo sagrado natural, puede conducir al hombre a la salvación de la paz de Dios, pero también privarle de las protecciones sagradas que se habían erigido para poner al abrigo de su propia violencia. La creatividad del cristianismo es liberador, pero esta liberación deja también el lugar a una creatividad negativa, diabólica y destructiva (Girard & Vattimo, 2009. p. 17).

El nihilismo no hace parte de la perspectiva apocalíptica, una cosa es renunciar a un inmediato optimismo y otra es ser realista, cuestión en la que insiste Girard al afirmar que la escalada a los extremos no es clausewitziana, sino real. "El espíritu apocalíptico: no puede *comprender* el impulso hacia lo peor si no es dentro de los rangos de una esperanza muy profunda. Sin embargo, esa esperanza no puede ahorrarse la escatología" (Girard, 2010. p. 172). El apocalipsis es el momento en que se conjugan las dimensiones antropológica y teológica.

Tomar como centro de análisis un espíritu apocalíptico tiene que ver con aquello que el presente trabajo ha intentado resaltar, a saber, la concreción de lo real con lo abstracto, en la cual se ve, repentinamente justificada, la desaparición de toda distinción entre lo natural y lo artificial, momento que hace resaltar el peligro de esa concreción y la necesidad de pensarla estimando todas las posibles consecuencias:

Lo que me impresiona es paradójicamente la adecuación creciente no sólo de la guerra a su concepto, sino del texto evangélico a la época en que hemos ingresado: la época de la esterilidad creciente de la violencia (...) Tenemos una cita con lo real. Algo nuevo va a seguir, es plenamente pensable. Esa infecundidad de la violencia señala quizás un retroceso de los conflictos, una suerte de reflujo (Girard, 2010. p. 175-176-177).

En las posibilidades de contención que se consideran tanto por Clausewitz como por los demás interlocutores que aparecen a lo largo del *Clausewitz en los extremos*, ciertas consideraciones se resaltan frente a la necesidad de una perspectiva apocalíptica; por ejemplo, cuando se analizaba la contención de la violencia por lo político, el filósofo francés reconoce que no es necesario decir que no hay acciones políticas legítimas y sanas, pero sí considera que es importante comprender cómo, frente a la teoría mimética, la política es en sí impotente para contener la escalada de la indiferenciación negativa. Ver la fuerza incontenible que anuncia el estudio mimético de la escalada a los extremos pone a la humanidad en confrontación con un futuro que puede ser catastrófico, hace énfasis en una responsabilidad directa: "Toca más que nunca a cada uno de nosotros refrenar lo peor, en eso consiste haber entrado en un mundo escatológico (...) La Revelación liberó maravillosos posibles; y también otros posibles espantosos. Existe entonces una necesidad histórica anunciada en las Escrituras: esto es muy importante" (Girard, 2010. p. 196).

El núcleo del cristianismo, el momento en el que Dios muere en la cruz para luego resucitar en un silencio liberador, hace surgir al mecanismo victimario a la mirada de la humanidad, inaugurando un juicio de lo que hasta el momento era el motor de la civilización, juicio en el que "los signos de los tiempos convergen"; las rivalidades miméticas, nacionales, ideológicas, religiosas, ya no pueden llevar a la humanidad a una reconciliación final, solo la conducen a su propia exterminación. "Cristo dijo que el Reino no era de este mundo. Eso explica la espera del fin del mundo entre los primeros cristianos, de la que prestan testimonio las dos Epístolas a los Tesalonicenses. Es necesario aceptar la idea de una finitud esencial de la historia: tan sólo esa perspectiva escatológica devuelve su verdadero valor al tiempo" (Girard, 2010. p. 280).

Para el filósofo francés, la verdad sólo puede aparecer a través de un velo de mentira, por ello es necesario tener una perspectiva que logre descubrir lo que se esconde tras ese velo y luego tener la valentía de afrontarlo, aunque para ello haya que renunciar a las más queridas mitologías. Ese ha sido el caso de lo que la perspectiva mimética demanda: ver en la degradación de "las facultades y principados", es decir, de las instituciones fundadas sobre los chivos expiatorios, la

aparición de la urgencia del mensaje cristiano. El imperio no era proclive a retener la escalada de la violencia, “el atacante *quiere la paz*, ya lo vimos. Quiere dominar; esto es, pacificar: *pax romana, pax soviética, pax americana...* la verdad sólo aparecerá cuando esa mentira haya agotado sus últimos manejos” (Girard, 2010. p. 283).

Cuando se habla de la revelación cristiana se conjuga la idea de que su dogma es lo contrario al dogma de la violencia, una conjugación de la verdad contra la violencia. Dicha relación queda subrayada cuando Girard afirma que “es preciso que los hombres estén en la mentira para tener una meta de paz” (Girard, 2010. p. 283); de esa manera relaciona a la paz con la mentira:

Si la pasión trae aparejada la guerra, eso se debe a que dice la verdad acerca de los hombres, a los que priva de cualquier mecanismo sacrificial. El religioso normal, aquel que crea dioses, es quien tiene chivos expiatorios. No bien la pasión enseña a los hombres que las víctimas son inocentes, ellos combaten entre sí: precisamente lo que las víctimas expiatorias impedían hacer (Girard, 2010. p. 283).

La decadencia de las instituciones, la desaparición del sacrificio y la pérdida del sentido de lo razonable de la violencia, anuncia la fortaleza de la rivalidad mimética que escala a los extremos. Hay que insistir en que esa aceleración de la historia es debida a la Pasión de Cristo, la cual hace estallar las facultades y los Principados. El apocalipsis no es otra cosa que la encarnación del cristianismo en la historia (Cfr. Girard, 2010. p. 284). Privar a los hombres de la paz imperfecta, del sacrificio que permitía una paz bajo el amparo de la mentirosa culpabilidad del chivo expiatorio, los conduce al Apocalipsis. “Si el Reino es la paz absoluta, la paz relativa será cada vez menos posible, por causa de ese creciente imperio de la violencia. El hombre no puede hacer frente a su verdad sin mentira: tal es la implacable verdad del cristianismo. Ahora es cuando esa verdad llega, y lo quiebra todo, privándonos de nuestros enemigos. Ya no habrá querrela buena. Ya no habrá alemanes malos” (Girard, 2010. p. 284).

Ya no se trata solo de una querrela filosófica. Lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad. En eso hay una paradoja, donde la revelación de la centralidad de la violencia y de su tendencia a aumentar sin freno inaugura la posibilidad de un nuevo tiempo (Cfr. De Castro, 2014. p. 97). La asimilación de los límites que el cristianismo formula en la historia es la base de la responsabilidad que los hombres tienen frente a la violencia desatada (Cfr. Girard & Vattimo, 1999. p. 38). En esa asimilación consiste la libertad que tiene el hombre pese a su ausencia de autonomía — el tema de la libertad en la perspectiva girardiana requeriría un estudio amplio y específico—. Es justo en el punto de la esperanza en donde se examina la posibilidad del hombre de renunciar a la imitación negativa para optar por una positiva, la posibilidad de mutar el motor mimético de la escalada a los extremos para llegar a una renuncia total de la violencia, a la culminación

de un apocalipsis. Pero para que los hombres comprendieran esa responsabilidad era necesario que aceptaran la posibilidad radical de un límite, de un final de la historia en un posible apocalipsis (Cfr. Vattimo, 1999, p. 105):

La libertad mental y emotiva, no eran tan sencillas como aparentaban. En realidad requería un equilibrio de leyes y condiciones tan estricto como el de la libertad social y política. El vulgar anarquista asceta se larga a sentir libremente cualquier cosa y termina al fin golpeándose contra una paradoja que le impide seguir sintiendo nada. Se evade de las limitaciones del hogar para entregarse a la poesía. Pero cuando deja de sentir las limitaciones del hogar, deja de sentir "La Odisea". Está libre de prejuicios nacionales y fuera del patriotismo. Pero al sentirse fuera del patriotismo se siente fuera de "Enrique V". (...) No queremos la universalidad que está fuera de todos los sentimientos normales. Lo que queremos es la universalidad que está dentro de todos los sentimientos normales. Y allí está la diferencia que existe entre estar fuera de ellos como un hombre está fuera de la prisión y estar libre de ellos como un hombre está libre de una ciudad. Estoy fuera del Castillo de Windsor (es decir no estoy forzosamente detenido allí) pero no estoy, en ninguna forma libre de ese edificio" (Chesterton, 1998, p. 56).

Se está libre de la imitación directa con el otro pero no se está libre de la imitación, en ello consiste el límite cristiano, la propuesta de amar al prójimo imitando a Cristo, la petición paradójica que se le hace a la humanidad de divinizarse renunciando a la violencia. Girard insiste en el peligro de la amputación que la razón occidental hace de ese límite, el peligro de la negativa de reconocer la pertinencia de la revelación del cristianismo. El destino trágico de occidente consiste en negar sus bases cristianas, en no comprenderlas, tergiversarlas o ignorarlas.

La esperanza existe a condición de que se cumpla la reintegración de lo divino como una dimensión esencial. Ahora bien, la libertad que permite la esperanza también permite la postergación de la escalada a los extremos, debido a que también se es libre de no aceptar la responsabilidad:

Sólo ese tipo de racionalidad [la apocalíptica] puede dar respuesta a los retornos de lo sagrado desviado, que son otros tantos hechos de violencia cometidos contra la razón. Necesitamos urgentemente repensar la articulación de la razón con la fe. Si el concilio Vaticano II hizo algo esencial, es haber afirmado la libertad religiosa. En efecto, si hay algo que el cristianismo no puede violar, eso es la libertad de rechazar la Revelación (Girard, 2010, p. 285).

El apocalipsis significa el completo descontrol de la violencia, la concreción de las guerras reales a su concepto, pero al mismo tiempo significa la esperanza de una vía nueva de convivencia basada en un reconocimiento recíproco del mimetismo que a todos contagia, un mimetismo insuperable que tan solo puede ser mediado por una verdad que está siempre contra la violencia y no contra el deseo (Cfr. De Castro, 2014, p. 360).

-La importancia del humano horror del pesimismo. La teoría mimética es una interpretación que esclarece el proceso de hominización que se produjo quizás en los albores de la humanidad. Piensa la "culminación" de esa hominización, y la descubre catastrófica. Para ver aquello era necesario estudiar el *De la guerra*, teniendo en cuenta todas sus implicaciones.

tanto las que enuncia como las que esconde. Este libro funciona como espejo de una época en la que se refleja el inicio de una aceleración de la violencia, una época a partir de la cual se debe estimar la posibilidad de la concreción de las guerras reales en el concepto de guerra absoluta.

Girard muestra a Clausewitz como un teórico militar en un conflicto mimético con Napoleón, en una situación de resentimiento que le permite mostrar, de modo más realista que Hegel, la impotencia inherente de lo político para contener la escalada a los extremos. A partir de la transformación de la guerra en las campañas napoleónicas, todo tipo de justificación de la violencia llevó a la humanidad a ese más allá de la guerra en el que está actualmente:

Occidente se agotará en ese conflicto contra el terrorismo islámico, que la arrogancia occidental azuzó, irrefutablemente. Clausewitz todavía notaba la violencia en ascenso en el seno de los conflictos interestatales del siglo XIX. Las naciones estaban allí para contener el contagio revolucionario. La campaña de Francia tuvo como conclusión el Congreso de Viena, en 1815. Hoy, momento en que la violencia ya no conoce el menor freno, esa era ha terminado. Puede decirse, desde este punto de vista, que comenzó el apocalipsis (Girard, 2010, p. 298).

La perspectiva mimética logra conceptualizar la dinámica del núcleo de la violencia y analiza cómo los intentos de contención fracasan tanto conceptual como históricamente. Descubre que, a partir de la revelación cristiana, la violencia perdió los medios sacrificiales con los que contenía la violencia. El cristianismo pone en evidencia la inocencia del chivo expiatorio y con ello hace responsable al hombre de la violencia: en sus manos está renunciar o seguir hasta el final.

La perspectiva apocalíptica no supone a la ligera una reconciliación entre los hombres, primero toma en consideración la aniquilación total, la concreción de las guerras reales con la guerra absoluta. Este tipo de pesimismo es un paso necesario para la divinización del hombre, aquella que es fundamental y que se logra cuando éste reconoce la verdad sobre la violencia, cuando comprende el mensaje de la pasión de Cristo:

En ese terrible relato de la Pasión, hay una nítida y emotiva sugerencia de que el autor de todas las cosas (en cierta manera inconcebible) pasó no sólo por la agonía sino también por la incertidumbre. Está escrito "No tentarás al Señor, tu Dios". No; pero el Señor tu Dios, puede tentarse a sí mismo; y parece que eso fue lo que sucedió en Getsemaní: En un jardín, Satanás tentó al hombre; y en un jardín Dios tentó a Dios. En cierto modo sobrehumano, pasó por el humano horror del pesimismo. Cuando tembló la tierra, y el sol se ocultó en el cielo, no fue por la crucifixión, sino por el grito que partía de la cruz: el grito que confesaba que Dios había abandonado a Dios. Y ahora dejemos que los revolucionarios elijan un credo de entre todos los credos, un dios de entre todos los dioses del mundo, luego de haber comparado minuciosamente a todos los dioses de asistencia segura y de invariable poder. No encontrarán otro Dios que se haya revelado. Y aún más (aunque el asunto se hace demasiado difícil para la expresión humana), dejemos que los ateos elijan un Dios. Encontrarán sólo una divinidad que haya traducido su desamparo; solamente una religión en la cual, por un instante, Dios pareció ser ateo (Chesterton, 1998, p. 79).

Si se escucha por un momento ese grito de abandono, el grito del silencio de la víctima, se descubre la tarea inminente que el hombre debe adoptar para enfrentar la violencia. Existe una divinidad que anuncia su propio desamparo y una humanidad desamparada, la responsabilidad recae en la libertad que, en los límites de su monstruosidad, el hombre tiene. La responsabilidad del hombre implica el reconocimiento de sus dinámicas de deseo y de la creciente catástrofe mundial, así como supone la capacidad que tenga de articular una ética nueva, una ética tan vieja que parece nueva, una ética extrañamente familiar que siempre ha estado en las bases de occidente.

## NOTAS

---

<sup>1</sup>*Zu den Waffen, Bürger/Formt eure Truppen/Marschieren wir, marschieren wir! /Unreines Blut/Tränke unsere Furchen!* Este himno de guerra es la mejor forma de empezar y anunciar la furia mimética de la aceleración de la violencia.

<sup>2</sup> The centrality of joy to Chesterton's work is a helpful means for understanding positive reciprocity (...) There is a double illumination in what follows: By interpreting Chesterton through a Girardian lens, one is able to show both how Girard sheds light on Chesterton and how Chesterton sheds light on Girard.

<sup>3</sup> En la Gran Guerra estas condiciones de indiferenciación estaban presentes, pero la movilización de fuerzas aún tenía límites. En aquellos momentos en donde los adversarios parecían ser demasiado similares –entre trincheras o en las batallas navales–, la voluntad de destruir excedía la capacidad material de hacer la guerra, siempre se estuvo haciendo mucho con lo poco que a lo largo de la guerra quedaba en los ejércitos. Al final de la campaña de África, uno de los testimonios del ejército alemán llega a ilustrar ese nivel de indiferenciación que lleva, a una voluntad de destrucción, cada vez más a los extremos: “El 15 de septiembre de 1918, con la campaña tocando a su fin, un médico que servía en las fuerzas de Lettow-Vorbeck, Ludwig Deppe, escribió: ‘A nuestras espaldas dejamos campos destrozados, almacenes saqueados y, para el futuro inmediato, hambruna. Ya no somos los representantes de la cultura, a nuestro paso dejamos un rastro de muerte, pillaje y pueblos evacuados, igual que hicieron nuestros ejércitos y los del enemigo en la guerra de los Treinta años’” (Strachan, 2004, p. 86). No hay distinción entre un ejército y el otro, aquello que se creía propio del ejército prusiano “ser el guardián y promotor de la civilización” solo es una máscara de autonomía que se pierde en la voluntad de destruir, siempre compartida con el enemigo, voluntad que corresponde al motor de los ejércitos indiferenciados por el movimiento violento y sus reglas de reciprocidad.

<sup>4</sup> En el momento en el que el imperio Austro-húngaro le declaró la guerra a Serbia, en el juego de alianzas que le dio la seguridad necesaria a esa declaración, hubo un momento político que buscó la disuasión de esa decisión, un momento que fue incapaz de retener la intensión de guerra que ya estaba puesta en marcha dadas las condiciones de indiferenciación de las potencias que, imitando la decisión de entrar en guerra –la cual consideraban que era originaria del imperio Alemán que usaba como excusa y marioneta al impero austro-húngaro–, estaban deseosas de entrar en guerra con fines demasiado parecidos a los de sus adversarios. “Sin embargo, aún era una guerra entre el imperio austro-húngaro y Serbia, el 29 de Julio, mientras los proyectiles caían sobre Belgrado, hubo un último intento para que así siguiera, una serie de telegramas de última hora cruzaron Europa, del zar al káiser, de primo a primo. ‘Querido Guillermo se ha declarado una guerra innoble contra un país débil, la indignación en Rusia no tiene límites’, ‘Querido Nicolás estoy ejerciendo toda mi influencia sobre los Austriacos espero que tú me puedas ayudar a suavizar cualquier dificultad que pueda presentarse’, ‘Querido Guillermo mis tropas no iniciaran ninguna acción provocadora’. Pero ahora la crisis ya estaba mucho más allá del control de monarcas o políticos, estaba en manos de los militares, desde el momento en que Rusia había movilizado a su ejército, los generales alemanes sabían que su reloj ya se había puesto en marcha” (Strachan y Clements. La primera Guerra mundial [serie-documental de televisión] Producido por Jonathan Lewis, Gran Bretaña. 2004. DVD, 480 min., sonido, color.). Al trascurso de la gran guerra los intentos políticos de disuasión del combate parecían ser todo lo contrario a la búsqueda de silenciar las armas, incluso aquello que se consideraba garantía de paz, es decir, las alianzas entre potencias que buscarían disuadir las declaraciones de guerra, las propiciaron a gran escala. “Así pues, Serbia había dado una respuesta militar antes de haber agotado los mecanismos diplomáticos. No obstante, no fue la primera potencia que actuó así en la crisis de julio. Al recibir el ultimátum, el príncipe Alejandro de Serbia recurrió inmediatamente al zar de Rusia. El consejo de ministros ruso se reunió al día siguiente, el 24 de julio, Sergei Sazonov, ministro de Exteriores de Rusia y diplomático de carrera, ‘un hombre de pensamiento simple’ y anglófilo, dijo que Alemania estaba utilizando la crisis como pretexto para emprender una guerra preventiva. El ministro del Interior desconcertó a aquellos que en Berlín y Viena creían que Rusia no se atrevería a intervenir por miedo a una revolución, al manifestar su convicción de que la guerra uniría a la nación” (Strachan, 2004 p. 20). Incluso la movilización era un intento de disuadir la guerra pero las potencias estaban en una completa indiferenciación, un momento en donde cualquier intento disuasivo solo exaspera las intenciones de entrar a la guerra. Lo que se supone que mantendría la paz en Europa, el juego político de las alianzas, en el momento de indiferenciación solo podía hacer lo contrario, facilitar la ampliación de un conflicto balcánico a un conflicto Europeo. Incluso ya elevado el margen de guerra, se insistió en una resolución política y diplomática, la cual estaría destinada a fracasar debido a las intenciones miméticas –entre ellas las claras ambiciones comerciales imperiales– de todas las potencias implicadas. “Alemania se enfrentaba ahora a una guerra europea general. No obstante, justo hasta el mismo 28 de julio, Bethmann Hollweg creyó que la política de la limitación y localización podría funcionar. El 26 de julio, sir Edward Grey, secretario de Exteriores británico aficionado a la pesca con mosca, intentó reactivar el Concierto de Europa proponiendo una conferencia. Pero, convencido de que los principales jugadores eran los alemanes, planteó la propuesta a Berlín, no a Viena. Cuando los austrohúngaros recibieron la sugerencia ya había comenzado las hostilidades. En cualquier caso, los alemanes estaban tan poco convencidos como los austriacos del valor de los congresos. El 29 de julio, Grey, ‘completamente sosegado, pero muy serio’, advirtió el embajador alemán en Londres de que, si la guerra austroserbia se extendía, Gran Bretaña ‘no podría mantenerse al margen’. ‘Si estalla la guerra –concluyó– será la mayor catástrofe que el mundo haya visto jamás’ Tanto el káiser como Bethmann Hollweg estaban horrorizados, y el 30 de julio a las 14.55, Bethmann Hollweg telegrafió a Viena instando a una mediación y a

---

efectuar un alto en Belgrado. Pero los austríacos temían otra derrota diplomática y Conrad insistió en la necesidad de ajustar cuentas con Serbia de una vez por todas” (Strachan, 2004, p. 23). La resolución violenta imperaba sobre cualquier congreso político, sobre cualquier lazo familiar aristocrático de influencia, las decisiones y condiciones serían tomadas por las nueva y desconocida guerra que impondría unas “reglas” que sobrepasarían las reglas galanas de las guerras de antaño, una guerra que aceleraría el progreso de la violencia hasta reconfirmar con creces lo anunciado en las guerras napoleónicas: el desbocamiento de la guerra hacia una escalada a los extremos.

<sup>5</sup> Lo acontecido en la Gran Guerra es ilustrativo del apoderamiento que la guerra aplica a todo aquello que intenta disuadirla o darle un final rápido y menos destructivo. Aunque en un primer momento todos creyeran y optaran por una guerra rápida, la movilización salvaje de todas las fuerzas solo causó un pronto encuentro con los límites de esa fuerza, y estos límites, lejos de disuadir la intensión de guerra, plantó a ésta en un momento estático, el cual a su vez amplió el conflicto a una escala mundial con el fin de evitar la concentración de la fuerza militar aliada en un solo lado; cada una de esas decisiones que solo expandían el conflicto, eran indeseables para cada una de las potencias –Gran Bretaña sabía las fuerzas que despertaría la entrada en guerra de sus colonias, le temía a una Yihad, a perder la India, Alemania sabía que perdería sus pocas colonias estratégicas—pero eran inevitables, las decisiones las tomaba la guerra y la ley de la escalada a los extremos, la cual había tomado fuerza en ese periodo de paz que antecedió a dicha guerra: “En la reunión del 8 de diciembre Moltke se había expresado en términos similares a los utilizados por Conrad: ‘creo que la guerra es inevitable y cuanto antes ocurra mejor’. Su noción de una guerra preventiva fue acostumbrando al káiser y a Bethmann Hollweg a esta idea, pero sus argumentos no constituían un motivo de guerra como objetivo político definido. Al ser nombrado jefe del estado mayor en sustitución de Alfred con Schlieffen a principios de 1905, le dijo al káiser que una guerra futura ‘será una guerra nacional que no se resolverá con una batalla decisiva, sino con interminables agotadores combates contra un país que no será derrotado hasta que se haya destruido por completo su fuerza nacional, una guerra que dejará terriblemente exhausto a nuestro propio pueblo, aunque nos alcemos con la victoria” (Strachan, 2004, p. 45).

<sup>6</sup> La defensa de la autonomía de los beligerantes en la primera guerra mundial se vio desde el comienzo de ésta. Entre la masa bélica indiferenciada cada potencia buscaba distinguirse y justificar la aplicación de la violencia: “desde el momento en que dio comienzo la primera guerra mundial, los países beligerantes empezaron a publicar sus propios relatos sobre cómo se había creado el conflicto. Lo hacían porque el tema de la responsabilidad era el elemento clave en la batalla propagandística. Había que convencer a la opinión neutral. En el seno de Europa, ni Bulgaria ni Rumania se habían pronunciado todavía, y la búsqueda de aliados en los Balcanes preocupó a las cancillerías de ambos bandos hasta bien entrado 1916. En el exterior, Estados Unidos era la primera potencia industrial del mundo, y, aunque nadie creyese probable su entrada en el conflicto, el acceso a su producción podía ser vital para el resultado de la guerra. En este estadio de la contienda, la opinión en el interior del propio país podía considerarse garantizada. La guerra se justificaba porque era interpretada como una guerra de autodefensa nacional. Antes de la guerra los socialistas habían amenazado con oponerse a ella e interrumpir y la movilización pues la consideraban un instrumento del imperialismo y de conquista. En 1914 todos los países beligerantes del continente europeo se presentaban como el objeto de un ataque directo. Es posible que la población obrera de todas las potencias no se sintiese inclinada a la guerra, pero no rechazó los deberes y obligaciones que ésta imponía. Se acuñaron expresiones –la unión sacrée en Francia y la Burgfrieden en Alemania—para institucionalizar esta recién hallada unidad doméstica” (Strachan, 2004, p. 29). Cada mito de autonomía o de justificación de guerra sobre un mal por erradicar, buscaba unificar a las fuerzas que harían parte del conflicto, la cuales serían, técnicamente, todas las de la nación. Gran Bretaña no podía alegar una invasión a su nación y su entrada a la guerra sería tomada como una ambición imperialista de defender sus colonias, su primacía en el mar y en el comercio, pero la justificación de su entrada a la guerra fue enmascarada por el “horrendo extranjero alemán” y lo que éste hizo en Bélgica: “Así pues, a medida que los hombres se adaptaban a la idea de la guerra, sus naciones se convertían en vehículos de amplias ideologías. Gran Bretaña fue el único de los países beligerantes originales que no fue invadido. En un discurso pronunciado en el ayuntamiento de Londres el 9 de noviembre de 1914, el primer ministro, Asquith, explicó la implicación de su país en la guerra no en términos de sus propios intereses estratégicos e imperiales, sino a causa de la invasión alemana de Bélgica y de la protección de Francia frente a la agresión. Gran Bretaña combatía para defender la legalidad internacional y los derechos de las pequeñas naciones; su enemigo era el militarismo prusiano, personificado en la figura del propio káiser” (Strachan, 2004, p. 63). Francia, que sí estaba siendo invadida, solo tuvo que aludir a su pasado ideológico para justificarse y unir a toda la nación: “El gobierno francés utilizaba el vocabulario de la Revolución francesa y el Terror para movilizar a la nación: luchaba por el legado de la revolución en términos de democracia y de derechos políticos. Pero en este discurso quedaba también incorporada la derecha y la Iglesia católica. Juana de Arco se convirtió en un icono para toda Francia. Dios protegería la nación, igual que había guiado a Juana. Antes de la guerra el socialista Jean Jaures había sido criticado por la derecha radical por su internacionalismo y su defensa de un ejército puro de ciudadanos. Pero cuando fue asesinado por un disidente solitario el 31 de julio de 1914, su muerte se convirtió en símbolo, tanto para la derecha como para la izquierda. Aquella era una guerra jauresiana: una guerra de autodefensa nacional” (Strachan, 2004 p. 63). Este pataleo en el que se buscaba dar sentido a la guerra continuó incluso al final de ésta, provocando que la mariposa de guerra entrara de nuevo a un estado de capullo pacífico de rearme, para luego metamorfosearse en un nuevo conflicto más fuerte. Insistir en una legitimidad que unificara a la nación frente a un extranjero, solo era un intento de ocultar –teniendo a mano chivos expiatorios— el verdadero móvil del acto violento desatado e inocultable; un intento que da como fruto lo único que puede producir la violencia: más de ella misma. “Al término de la primera guerra mundial el ejército alemán insistía en que había sido ‘apuñalado por la espalda’, que la guerra se había perdido a causa de la caída del frente nacional. Pero según este argumento, dicho ejército habría resultado invicto en el campo de batalla. Tales afirmaciones ignoraban los sucesos de 1914. Francia se había salvado. A sus ojos, el Marne fue un milagro y Joffre un nuevo

---

Napoleón. En términos tradicionales se consideraba que la batalla había confirmado las expectativas de que la maniobra iba a portar un éxito operativo. Parecía que los ejercicios prebélicos del estado mayor habían sido importantes. Pero no fueron ellos, sino, por el contrario, los esfuerzos que habían posibilitado esta maniobra, las líneas de trincheras y la porfiada batalla defensiva al este de París. La opinión de los neutrales y los indecisos contra los imperios centrales. Alemania había fracasado en su intento de asegurarse una victoria rápida en el oeste, y ahora se veía abocado a una larga guerra en dos frentes: una guerra que no podía ganar. La del Marne fue una batalla decisiva, y sus consecuencias fueron estratégicas. Pero las publicaciones de la prensa alemana entre el 6 y el 16 de septiembre presentaron la retirada como una maniobra táctica. La verdad completa no se divulgó, generalmente así una falsa perspectiva de continuados éxitos militares, que alimentó las informaciones nacionales alemana justo hasta el mes de agosto de 1918. En su propia autopista interna el ejército alemán culpó a las personas –Moltke, Hentch, Bülow y Kluck—en vez de revisar sus planteamientos estratégicos o sus debilidades institucionales” (Strachan, 2004, p. 60).

<sup>7</sup> Ya se mencionó ese intento salvaje de terminar la guerra en la movilización rápida de las fuerzas militares y se dijo que ésta fracasó en un choque frente a todos los límites de esas dos fuerzas bélicas, una de ellas se sobrepuso en las batallas iniciales y decisivas, anunciando de esa manera quien sería el “victorioso” que pondría las condiciones de paz (las condiciones de una futura guerra) –casualmente el que se defendía—. Ejemplo de estas batallas fueron el Marne, o las primeras batallas navales, aunque también se puede ver el ejemplo de la batalla decisiva por África: “La primera victoria rápida para los británicos fue también la más importante. El 25 de agosto la emisora de Togoland en Kamina, que comunicaba las otras estaciones africanas de Alemania con Nauen en la propia Alemania, fue destruida a consecuencia de una invasión británica por parte del Regimiento de la Costa de Oro. La guerra en África duró cuatro años más pero el objetivo principal se había alcanzado a las tres semanas de su inicio” (Strachan, 2004, p. 87). El final de la guerra estaba lejano a los resultados contundentes de esas primeras batallas, la condición real de la Gran Guerra, es decir, la necesidad de sortear todas las pequeñas cosas que impedían que la solución fuese inmediata y definitiva, evitó que está fuese una guerra arrasadora de naciones: pero no quiere decir que no lo siguiese intentando, ya no se podía sobreponer un adversario sobre el otro de manera contundente, pero se podía intentar desangrarlo e infringirle el mayor daño posible; de esa manera la guerra continuaría intentando alcanzar su concepto y perfección, pero viendo los límites de sus fuerzas. El plan cambiaría a una guerra estática de desgaste, destinada a un final sin victoria clara, un final que profetizaría una nueva guerra.

<sup>8</sup> Rehuir al esfuerzo extremo es una manifestación que está, más que en la voluntad del beligerante, en las condiciones a las que un primer movimiento violento que no es definitivo puede llevar, es decir, las pérdidas de hombres, la pérdida de material de guerra, la desmoralización de las tropas y de la fuerza doméstica. “El historiador alemán Gerhard Ritter, que era entonces un joven oficial sirviendo en el frente, calificó las ofensivas de ‘abrumadora decepción’. Una vez más el final de la guerra había retrocedido a un futuro distante, una vez más las hecatombes no habían hecho más que prolongar desgraciadamente el frente; ¿y cómo podía lo que no se había logrado en el primero gran ataque, lanzado con todos los recursos, totalmente por sorpresa y con tremendas cortinas de fuego de la artillería, conseguirse ahora con fuerzas mucho más débiles, consistentes en gran parte de divisiones diezmadadas y exhaustas?” (Strachan, 2004 p. 309). Ahora bien, frente a ese rehuir el esfuerzo extremo el deseo de guerra insiste pese a la realidad de la guerra, el impulso de la violencia sobrepasa incluso lo racional del combate, y se logra hacer mucho con poco. “A pesar de encontrarse comprometido en una desesperada lucha en el frente occidental en una campaña que todo el mundo consideraba como el último aliento de Alemania, Ludendorff seguía enfrascado en fantasías napoleónicas. El 21 de mayo de 1918, escribió a Hans von Seeckt, ahora jefe del estado mayor en el frente del Cáucaso: ‘Existe la esperanza de que consigamos derrotar a Francia este año. Pero aunque logremos la victoria sobre Francia, no tenemos seguridad alguna de que podamos forzar a los británicos a firmar una paz aceptable para nosotros, si no somos capaces de amenazar su punto más sensible, la India. Por lo tanto, debemos prepararnos ahora que se avecina esta necesidad’. En los meses de junio y julio planeó operaciones para el Cáucaso y Mesopotamia, utilizando en gran medida fuerzas turcas como si éstas fueran capaces de aquellos grandiosos objetivos y como si estuvieran dispuestas a cumplir las expectativas de Alemania antes que las suyas propias. Había perdido toda noción de la realidad estratégica” (Strachan, 2004 p. 309-310). Pero llegado al final y al borde de las fuerzas humanas, la pasión guerrera sede al cansancio, el cual se convertirá no en la solución del conflicto sino en la observación armada que buscará una nueva manera de provocar una guerra que esta vez disponga menos de las fuerzas humanas, siempre propensas a rehuir un esfuerzo extremo. “Era evidente que tanto él como sus aliados estaban de acuerdo en considerar el armisticio no como una pausa en el combate para anular las condiciones de paz sino como un medio para acabar definitivamente con la guerra. El ejército alemán sería mutilado como fuerza de combate y también como factor en la política interior. La determinación de Ludendorff de nuevo hizo aparición. Dijo que la nota de Wilson del 23 de octubre debería ser rechazada y que la guerra debería reanudarse. Pero la perspectiva del armisticio había suscitado ‘cautivadoras imágenes celestiales’ a las que ni el ejército ni el pueblo estaban dispuestos a renunciar de nuevo. En el frente, ‘psicológicamente no había camino de vuelta’, recordaba un capellán católico: ‘ninguna fuerza del mundo podría haber inducido al soldado medio en el frente a tomar parte en ninguna batalla que pudiese prolongar la contienda’. En casa había resignación, no resistencia: ‘Están actuando casi como delincuentes que han allanado la morada de un vecino, sin intención de defenderse cuando los pillan con las manos en la masa... El único temor que tienen es que la paz se les escape en el último minuto’” (Strachan, 2004, p. 337-338).

<sup>9</sup> Una vez llegado el momento de agotamiento de las fuerzas en la Gran Guerra, por ejemplo el hambre ocasionada por el bloqueo británico, la ausencia de material de guerra que era desproporcionado al aumento de la industria de guerra de las potencias más avanzadas, entre otras causas de agotamiento, inclinaron la balanza de la guerra a un desgaste de su intención violenta, a una solución política.

<sup>10</sup> Si se compara lo que hasta el momento se ha dicho en estas notas al margen, se puede encontrar a esa pasión guerrera confrontada a la realidad de la guerra, de la misma manera se puede ver cómo la política, al comienzo era un asunto de integración a la guerra, estando indiferenciadas las

---

potencias la política solo era un medio de justificación y de optimización de la decisión bélica, por ejemplo, antes de que las potencias encontrarán el momento cúspide de indiferenciación, aquellos que influirían en la decisión de entrar a la guerra ya tenían una visión reveladora del papel de la política. “Por primera vez desde que había accedido al cargo en 1906, el jefe del estado mayor, Franz Conrad von Hötzendorff, se encontró en sintonía con el Ministerio de Asuntos Exteriores. Conrad nunca había combatido en una guerra pero las había estudiado detenidamente. Siendo un darwinista social como era, creía que la lucha por la existencia era ‘el principio básico que subyace en todos los acontecimientos de la tierra’. Por consiguiente, Austria-Hungría en algún momento tendría que luchar en una guerra para preservar su estatus. ‘La política –afirmaba— consiste precisamente en aplicar la guerra como método’ En otras palabras, la política estatal debía ir encaminada a elegir el momento propicio y las mejores condiciones para iniciar la guerra. La crisis bosnia de 1908-1909 constituyó una de estas oportunidades. Conrad exigió una guerra preventiva contra Serbia. Según los cálculos, y sólo en 1913, insistió veinticinco veces en ello. Tanto Aerenthal como Francisco Fernando habían mantenido a Conrad bajo control, sirviéndose de su belicosidad cuando la necesidad para enviar una señal diplomática y marginándole cuando no les era de utilidad” (Strachan, 2004 p. 11-12). Por otro lado, también en este caso se puede ver la fuerza que las pasiones tenían sobre la razón, ocasionando decisiones paradójicas que en suma, darían pleno control a la pasión guerrera: “En el verano de 1914 Conrad pensaba que las crecientes tensiones en sus relaciones con el archiduque era indicio de que su permanencia en el cargo estaba tocando a su fin. Esto lo preocupaba sobremedida, tanto por motivos personales como por cuestiones profesionales. Estaba profundamente enamorado de Gina von Raininghaus, que estaba casada y era madre de seis niños. En un país tan devoto y católico como Austria, el divorcio era impensable a menos que Conrad pudiera regresar victorioso de una gran guerra. Así pues, la reacción de Conrad al asesinato de Francisco Fernando fue más visceral que racional. Era partidario de la guerra, aunque pensaba que ‘será una lucha inútil’. ‘Sin embargo –le escribió a Gina— hay que combatir puesto que una vieja monarquía y un ejército glorioso no deben perecer sin gloria’” (Strachan, 2004. p. 11-12).

<sup>11</sup> Un ejemplo de esto podría ser la decisión por la guerra estática, por la guerra de trincheras, una decisión recíproca entre los adversarios en la cual los inconvenientes espacio-temporales, las penurias de una guerra de desgaste, las enfermedades, las armas químicas y el mal tiempo, se hacían cada vez más fuertes, inclinando la guerra a un punto muerto en el que ninguno de los adversarios quería aumentar su sufrimiento intentando atacar al enemigo en condiciones deplorables. Pero por otro lado y totalmente contrario, éstas penurias hacían intensificar los ataques con el fin de terminar de una vez por todas con dicho estado estático, esto generó el aumento en los ataques de la artillería, la innovación de los bombardeos aéreos, de las armas químicas, de tropas de asalto que escupían fuego, es decir, propició una escalada de la guerra hacia un avance pero también provocó un agotamiento y cansancio del mismo.

<sup>12</sup> En el caso del conflicto de Austria-Hungría y Serbia, la reciprocidad violenta estaba destinada a propiciar una guerra mundial por ser una dinámica que involucraba la acción recíproca de las alianzas, de manera que la acción de una potencia sobre otra causaría la acción de otra sobre otra, y de aquella sobre las colonias de la otra. Un encadenamiento de alianzas que expandió el conflicto: “Moltke no era el único militar profesional en pronosticar que cualquier futura guerra europea sería larga, ni tampoco era raro que los de su clase temiesen que semejante acontecimiento tuviese consecuencias revolucionarias internas. Por otro lado, lo que le había descrito al káiser era una guerra de un estado contra otro. Mientras ejerció su cargo se fue haciendo cada vez más obvio que en cualquier guerra se combatiría por coaliciones. La creación de alianzas reducía a cero las posibilidades de una rápida y decisiva victoria. Si una potencia vencía a otra rápidamente, dicha victoria no supondría el fin de la guerra. La potencia conquistada recibiría ayuda de su aliado” (Strachan, 2004 p. 43). La pérdida de sentido y de justificación de la acción violenta en la Gran Guerra se puede ver en aquellas decisiones que de manera clara infringían los derechos que antaño habían regido a las guerras. Por ejemplo, al verse el comercio alemán bloqueado por Inglaterra e incapaz de enfrentar a su flota, decidió entrar en una guerra de ataque submarina que no se regía a las antiguas reglas de combate marítimo, que atacaba a todo tipo de embarcaciones, al tomar esta decisión Inglaterra intensificó el bloqueo y Estados Unidos encontró otra excusa para entrar a la guerra en pro de sus propios intereses económicos –había invertido mucho en los aliados como para arriesgar una derrota de estos—. Cada decisión acarrearía otra que sería más fuerte y más destructiva: “Lo que sustentaba todo esto era el bloqueo, que proporcionaba a los aliados el poder de coacción. Además, la entrada en el conflicto del más poderoso de los países neutrales eliminó cualquier limitación final a la aplicación del bloqueo. Estado Unidos mostró pocas reservas en su trato con los países neutrales limítrofes con Alemania. Holtzendorff había albergado esperanzas de que el submarino ahuyentaría a los transportes neutrales; pero en realidad el efecto que produjo fue el de interrumpir el flujo de importaciones a los países neutrales cuyas fronteras limitaban con Alemania, reduciendo así las cantidades disponibles para el posterior transbordo. Las pérdidas en el transporte marítimo, así como la escasez de divisas, forzaron a los aliados a coordinar sus controles en las compras, expulsando de este modo a los imperios centrales fuera de los mercados mundiales. Tanto indirecta como directamente, la decisión alemana de iniciar una guerra submarina sin restricciones tensó la soga económica en la que se hallaba atrapada” (Strachan, 2004 p. 238). Cada acción tensionaba al adversario para que, recíprocamente, actuara violenta e incluso injustificadamente –pues los mitos de sentido de la guerra que se proponían, perdían cada vez más el sentido que antes parecía que tenían— más fuerte que su adversario, llegando a una destrucción cuyo único límite era el agotamiento de las fuerzas, límite que se vería superado luego de una prudente, necesaria y más bien corta temporada de falsa paz: “Alemania no tenía recursos ni mecanismos para poder organizar una tentativa mayor simultáneamente por tierra y por mar. En 1916 la ofensiva terrestre en el oeste no fue acompañada por una campaña submarina; en 1917, el año del submarino, no hubo ofensiva digna de relieve en Francia; y en 1918 fue elegida la opción terrestre en detrimento de la naval. En enero de 1918 Hindenburg le dijo al káiser: ‘Tenemos que derrotar a las potencias occidentales para asegurar la posición política y económica que necesitamos en el mundo’ Pero incluso en el caso de que los alemanes llegasen a París y a Calais, como algunos optimistas esperaban, su victoria no dejaría fuera de combate ni a Gran Bretaña

---

ni a Estados Unidos. Alemania creía que podría persuadir a Gran Bretaña para que negociase antes de que la presencia norteamericana se dejase sentir, conservando así su ventaja en la política mundial, pero esto a su vez implicaba que Alemania aceptase un compromiso respecto a Bélgica y a Alsacia-Lorena. Ni Hindenburg ni Ludendorff estaban dispuestos a semejante compromiso, especialmente cuando tanto ellos como otros estaban pensando cada vez más en términos de la 'segunda guerra púnica'. Si esta guerra mundial no aportaba el lote completo de objetivos bélicos de los alemanes, tendría que haber otra. En este caso, todavía era más importante terminar ésta con ganancias que hiciesen posible una conclusión victoriosa de la siguiente" (Strachan, 2004, p. 302-303).

<sup>13</sup> Hasta aquí los apuntes de la primera guerra mundial son testimonio de cómo los conflictos tienden a una escalada a los extremos, tendencia que está determinada y mostrada por aquellos momentos en los que en la acción militar y su progreso no se diferencian adversarios, las potencias bélicas son la excusa de un motor violento que aumenta la capacidad de la guerra para corresponder a su concepto. Las decisiones ya no eran parte de la élite aristocrática sino de la militar, y aun así, estas parecían tener su propio curso, liberado de la voluntad de los dioses de la guerra, un camino en el que cada decisión parecía perjudicial para quién la tomaba, pero era imposible no tomarla por la "lógica del combate", lógica que ya no estaba ligada a las voluntades humanas sino a sus propias reglas, las cuales tienden a la perfección de las guerras reales a la guerra absoluta.

<sup>14</sup> Esto será trabajado en el capítulo correspondiente a Chesterton.

<sup>15</sup> La guerra de trincheras propició la acentuación práctica de la defensa por sobre el ataque, quizás fue por las condiciones de esta guerra estática —en la que parecía una defensa mutua en espera de un ataque contrario— la que alimentó a la primera guerra mundial, una guerra defensiva —en la que todos los implicados creían que eran los legítimos defensores— que nutriría el avance técnico, político e ideológico que sin duda estaba a la zaga de la guerra: "En 1917 la palabra clave sería 'agotamiento', pero en diciembre de 1915 Robertson, como otros comandantes de la Entente, no estaba tan seguro. Escribiendo a Kitchener el 27 del mismo mes, dijo que 'sólo podemos terminar la guerra a favor nuestro mediante el desgaste o penetrando a través de las líneas alemanas'. Al plantear ambas posibilidades Robertson se hacía eco de la respuesta de Joffre a la batalla de la Champagne: diseñada para abrir una brecha de penetración, fue calificada de grignotage o mordisqueo, cuando fracasó. Pero la ambigüedad estropeó una planificación clara. En Neuve Champelle, Haig se olió la oportunidad de una penetración y preparó su caballería en consecuencia, pero el general Rawlinson se había impuesto objetivos más limitados desde el inicio. Rawlinson argumentó que, puesto que un ataque bien preparado y bien respaldado podía abrir una brecha y penetrar en una posición enemiga pero no podía atravesarla, esta realidad había de quedar reflejada en la planificación. Los ataques habían de apuntar a 'morder' las líneas enemigas, y después resistir; esto forzaría al enemigo a contraatacar confiando de este modo la ventaja táctica del defensor al atacante" (Strachan, 2004, p. 188).

<sup>16</sup> La ventaja táctica de tomar una posición defensiva —que por otra parte era la ventaja a la que Rusia siempre acudía debido a su posición geográfica— no se puede confundir como un dominio del defensor sobre el atacante, pues en un sentido más profundo, lo único que domina es la violencia, tanto al defensor como al atacante; de manera que si una simple movilización de tropas podía disuadir antes al conflicto, en una época de potencias militares indiferenciadas, este acto defensivo podría acelerar aún más el conflicto: "Por supuesto, la movilización no era lo mismo que la guerra. Ya había sido utilizada en anteriores crisis como refuerzo de la diplomacia, una forma de política arriesgada más que un paso hacia una inevitable escalada. Pero en aquellos enfrentamientos anteriores los acontecimientos se habían alargado durante meses. En 1914 las decisiones clave se tomaron en el espacio de una semana. El ritmo de los sucesos era tal que no hubo tiempo para aclarar la distinción entre la advertencia y la intención" (Strachan, 2004 p. 20). Otro ejemplo de esta situación de dominio de la guerra sobre los beligerantes, son los caminos en los que se veían implicados los adversarios, los cuales tenían la necesidad de inclinar cada vez más todo tipo de acción hacia la guerra. A finales de la primera guerra mundial, el recién elegido primer ministro francés expresó una opinión que dilucida el poder de la guerra. "Uno de los primeros actos del nuevo primer ministro fue el de hacer arrestar a Caillaux, el aspirante pacifista al cargo de primer ministro, acusándolo de traición. Francia tenía un sencillo y único deber dijo ante la cámara en su primer discurso: 'unirse al soldado, vivir, sufrir, luchar con él'. El gobierno de Clemenceau fue el primero en toda la contienda en acuñar la expresión 'guerra total', y lo hizo refiriéndose a la necesidad de movilizar todos los recursos de Francia para proseguir con el conflicto. Esto era más totalitario que democrático. Aunque el primer ministro era de izquierda, como la mayoría de sus ministros, obtuvo su apoyo parlamentario de la derecha y enfureció a los socialistas. Gobernó menos a través de sus ministros que de sus dos gabinetes personales, uno militar y el otro civil. Cuando el 8 de marzo de 1918 fue desafiado en la cámara, explicó que como jefe de un gobierno republicano estaba llamado a defender dos doctrinas: 'La primera de estas doctrinas ... es el principio de libertad ... La segunda, en la presente situación, es que estamos en guerra, que es necesario combatir, pensar sólo en la guerra, que es necesario concentrar nuestras mentes en la guerra y sacrificarlo todo a las normas, que impondremos en el futuro si conseguimos asegurar la victoria de Francia ... Hoy, nuestro deber consiste en hacer la guerra manteniendo al mismo tiempo los derechos del ciudadano, y salvaguardando así no una libertad sino todas las libertades. Por lo tanto hagamos la guerra'" (Strachan, 2004, p. 270).

<sup>17</sup> Todos los beligerantes de la primera guerra mundial sentían que la ofensa la habían hecho los adversarios y no ellos mismos, incluso en Serbia, que parecía haber sido el detonante de la guerra, se creía en la ofensa que sufriría a manos del Austria-Hungría, tanto en los Balcanes como las grandes potencias, consideraban que el entrar a la guerra era un acto de legítima defensa, algunos de estos actos, al no poder argumentar el ser defensas del territorio propio —como era el caso de Estados Unidos— eran "en defensa de la humanidad": "El 2 de abril de 1917 [Woodrow Wilson] se dirigió a la nación para comunicarle la resolución unánime del gabinete: 'El derecho es más precioso que la paz, y nosotros lucharemos por las cosas que siempre hemos guardado con mayor celo en nuestros corazones, por la democracia, por el derecho de aquellos que se someten a la autoridad para tener voz en sus propios gobiernos, por los derechos mediante un concierto de pueblos libres que aporte paz y seguridad a todas

---

las naciones y por fin haga libre al mundo' (Strachan, 2004 p. 235). (...) "Aquellos que guardaban luto necesitaban encontrar sentido a su pérdida. Cuando los británicos acuñaron la Medalla de la Victoria para ser repartida a todos los que habían servido, proporcionaron una respuesta: 'Por la Civilización', decía. Era un lema que unían las ideas de 1914 con el resultado de la guerra, y se repitió en todo el Imperio Británico y en Francia. En Alemania la ciudad de Hamburgo encargó a Ernst Barlach que proyectara un monumento conmemorativo para sus cuarenta mil 'hijos' muertos en acción. Una estela que en un lado tiene otra imagen recurrente en los monumentos conmemorativos de guerra, la desconsolada madre y el hijo, equiparándola con la Virgen. 1936, el 76 Regimiento de Infantería respondió al monumento de Barlach con uno propio: erigido cerca del que conmemoraba los muertos de Hamburgo de 1870, unían el pasado con el futuro, declarando en su bloque oblongo: 'Alemania tiene que vivir aunque nosotros tengamos que morir'" (Strachan, 2004, p. 352-353). Cada adversario ve que en esa decisión de tomar la defensiva frente al atacante, debe parecerse cada vez más a él, cuando el enemigo entra en una guerra de trincheras la defensa debe hacer lo mismo, cuando adoptan un ataque de tropas de asalto, el enemigo copia la misma estrategia, cada adversario impulsa su industria de guerra, su estrategia y su intensidad, a la par del otro.

<sup>18</sup> En la Gran Guerra la identidad militar e incluso la identidad nacional fue una de las características destacadas que formó este conflicto mundial. Nueva Zelanda, Australia, Escocia son unos de los ejemplos de naciones que encontraron su identidad en el reconocimiento de un enemigo y en la entrada en combate, además de ello, y en lo que respecta a Alemania y Francia, no puede ser indiferente la relación mimética que Inglaterra tenía frente a estas dos naciones, relaciones que se hace más evidente cuando se trata de identidades militares y avances técnicos: "Gran Bretaña estaba más preocupada por el crecimiento de la marina germana, iniciado en 1897. Desde 1905 la flota alemana sustituyó a la marina francesa y rusa como contrapunto de la fuerza naval británica. Pero incluso en este aspecto la rivalidad dio muestras de contención. El descontento por el creciente gasto naval a ambos lados del mar del Norte suscitó la conciencia pública de la competencia; pero en sus momentos más tranquilos, tanto Tirpitz, jefe del departamento de armamento naval alemán, como Jackie Fisher, primer barón del Almirantazgo entre 1905 y 1909, reconocían que sus flotas eran sobre todo elementos disuasorios. Gran Bretaña se las arregló para mantener su supremacía naval en términos cuantitativos, y en la crisis de julio de 1914 ambas flotas fueron capaces de ponerse en alerta sin acelerar la marcha hacia la guerra. La movilización de los ejércitos no se mostró tan políticamente neutral" (Strachan, 2004, p. 38). La imitación entre las identidades militares se veía al tiempo entre las alianzas al igual que entre las enemistades, mientras que por un lado Gran Bretaña proveía de avances técnicos y maquinaria a sus aliados y a sus colonias, Francia entrenaba al inexperto ejército inglés en la guerra en el bloque occidental, Alemania hacía de su parte con Austria-Hungría sirviéndole de sostén, al igual que con Turquía, entrenando sus tropas y renovándolas. "Mientras Gran Bretaña financiaba y proveía de armas a la Entente, Alemania ejercía de sostén militar de los imperios centrales. En 1916 ambos países eran, a distintos niveles, los principales puntales de sus aliados. Si como principio estratégico había que concentrar las masas en el lugar decisivo, uno tenía que acabar con el otro para ganar la guerra. Así pues, el antagonismo anglo-alemán se convirtió en el eje del conflicto. Esta polaridad se expresaba perfectamente en ideologías enfrentadas: liberalismo e individualismo contra militarismo y colectivismo, la búsqueda de Mammon contra el espíritu heroico. Sin embargo, la crudeza de la retórica no podía convertirse fácilmente en estrategia. Cuando estalló la guerra, ninguno de los dos tenía un plan coherente para tratar con el otro" (Strachan, 2004, p. 207).

<sup>19</sup> According to Girard, it is from a Christian source that Hegel sets out on his quest for reconciliation only that in his case, he expected much from the rational State, an institutionalization of human life above historical contingencies, war included.

<sup>20</sup> As Benoit Chantre recalls, for Hegel a State that has to overcome the contingencies of war is depicted as universally concrete, that is as the unity between concept and reality through demanding to set aside individual interests in favor of universal ones. (Girard, 2010: 32) The modern constitutional State is such an objectified universal, worthy of sacrificing.

<sup>21</sup> Reconciliation in a sort of theodicy which lies in the rational State.

<sup>22</sup> It is immediately clear that the unity of the real and the concept lead to peace.

<sup>23</sup> Nonetheless, this approach of an integrating reason did not allow Hegel to acknowledge that such reconciliation might not have taken place.

<sup>24</sup> Girard maintains that Clausewitz has a colder approach to war, whilst for Hegel it is about the sacrifice the individual makes in order to give way to the spirit. On the contrary, due to both his implication as a warrior in the same war and his resentment towards Napoleon, Clausewitz finds out war has changed its ways as to set itself as the confrontation of everyone against everything. Whenever Hegel expects reconciliation, Clausewitz recognizes Apocalypse.

<sup>25</sup> Girard adds, history does not move because of the desire for Recognition, but through undifferentiated reciprocity of fighting, in which every rival group wants to exterminate the other, as in the Tutsis and Hutus or the Sunnis and Shiites cases cited by Girard<sup>3</sup>, or perhaps between France and Germany, or between Islamic and westerners or between China and the United States; to this list we could add the Colombian example of guerrillas and the army or perhaps a more recent example of different armed bands from poor suburbs in cities and towns in a great extent of Latin America. This is not History as the progress of the Absolute Spirit towards reconciliation, but a continuous process of mimetic rivalry which escalates towards the extremes without the actor being aware of it, furthermore showing the absence of any rational form (Girard, 2010: 41).

<sup>26</sup> Ese nuevo contexto habituado a la guerra en el que todo un pueblo se moviliza en una guerra total, ese momento anunciado por las guerras napoleónicas es un síntoma de la escalada a los extremos que también se puede ver en la Gran Guerra, donde, a manera de acción recíproca, el turno de responder le corresponde a Francia frente a la movilización del militarismo prusiano. Esta herramienta guerrera finalmente establecida por Napoleón, ha sido la incursión a una guerra total –termino que se empezó a usar en la Gran Guerra—, una indistinción de la vida civil y la vida

---

militar, una inclusión de toda persona –con intensidad o sin intensidad de combatir– a la dinámica de la violencia entre fuerzas bélicas: “Potiorek temía esta posibilidad. Había incluso pronosticado disturbios masivos en la provincia en caso de guerra con Serbia. Pero disponía de un poderoso instrumento, la ley del servicio de guerra aprobada en 1912 con ocasión de la primera guerra balcánica. En caso de una emergencia nacional los derechos de los ciudadanos privados pasaban a manos del ejército. El 25 de julio quedó establecido un gobierno militar en Bosniaherzegovina, Austria-Hungría y en Dalmacia, y se fue extendiendo progresivamente a todo el imperio. Bajo la protección del ejército se creó un departamento de vigilancia de guerra para coordinar todas las agencias responsables del control interno del estado. Los juicios mediante jurado fueron suspendidos. Más de dos mil bosnios fueron deportados o internados; algunos de ellos eran musulmanes que habían huido a Bosnia para escapar de los serbios ortodoxos. Bosnia se calmó. Pero el ejército austrohúngaro veía con claridad que la guerra había acarreado dos consecuencias inmediatas: primero, había abolido toda distinción entre un soldado y un civil, y segundo, había hecho que el ejército no tuviese que rendir cuentas con nadie más que consigo mismo” (Strachan, 2004, p. 29).

<sup>27</sup> La cita que Girard usa de Bergson es perfecta para confirmar de cierta manera la intuición de hacer un pequeño seguimiento de cómo las categorías de la concreción de las guerras reales a una guerra absoluta, que va enunciando Girard, se pueden ver en lo que sucedió en la primera guerra mundial, un paso de lo concreto a lo abstracto que se iría perfeccionando en cada encuentro bélico posterior.

<sup>28</sup> After Auschwitz and Hiroshima, Girard thinks of reconciliation cannot be thought in Hegelian categories: “It is because he believes in humanity that Hegel thought that there would be a virtually automatic reconciliation of all people (...) on the basis of violence as fundamental part of history.” (...) “The illusions based on peace-generating violence, when applied to historical reality, will illustrate the madness of the whole enterprise” (Girard, 2010: 44). Hegel’s faith “in the necessary reconciliation of men” (Girard, 2010: 44), was optimistic.

<sup>29</sup> Las razones políticas de la guerra estaban demasiado ligadas a las necesidades propagandistas, y las verdaderas razones del deseo de guerra, incluso las razones económicas, respondían a un deseo mimético entre naciones indiferenciadas que se aferraban a una autonomía con mitos de justificación insostenibles. Un ejemplo de estos intentos políticos de dar sentido a la guerra es aquella justificación que aportó Norte América a la Entente: “La intervención de América aporta un gran impulso, no sólo moral sino también ideológico. Es completamente liberal. Busca el desarme mediante la cooperación y la negociación —Nuestra guerra estaba en vías de convertirse en una lucha de nacionalismos, y el más fuerte, el más genuino, era el nacionalismo europeo. Ahora, gracia a Wilson, se ha convertido en una lucha de cooperación humanitaria contra el absolutismo nacionalista” (Strachan, 2004 p. 243). Dicha cooperación humanitaria ocultaba los deseos estadounidenses de asegurar sus inversiones en la guerra, asegurar su propia seguridad de su imperio frente a aquellos que también, aprovechando la guerra, estaban empezando a amenazar sus propios deseos, tal era el ejemplo de Japón, destinada a ser una potencia en competencia mimética con lo que estaba empezando a representar Estados Unidos: “Las tropas japonesas estaban de vuelta a casa en Navidad, y su número total de bajas en la primera guerra mundial no llegó a dos mil. La campaña de Tsingtao fue lo suficientemente breve y decisiva para mantener la iniciativa política en manos de Kato. El 18 de enero de 1915 presentó a China las llamadas Veintiuna Demandas, divididas en cinco grupos. Los cuatro primeros trataban de extender el control japonés sobre Shantung, el sur de Manchuria y el este de la Mongolia interior, afianzar su posición comercial en otros lugares; el quinto grupo consistía en ‘deseos’ más que ‘demandas’, e iban encaminados a proporcionar a Japón la clase de privilegios ya acordados con las demás grandes potencias. Los propósitos de Kato eran económicos más que anexionistas. Pero los objetivos del ejército, de las grandes empresas y de los nacionalistas panasiáticos eran más ostensibles políticos y militares. Kato calculó mal los efectos de su propio triunfo, y en 1916 los veteranos y el ejército ya habían reafirmado su influencia en el gobierno. Admirando más bien el estilo de gobierno alemán que el británico, empezaron a orientarse hacia lo que preveían como la futura lucha contra Estados Unidos” (Strachan, 2004, p. 75). Sin duda existía una productividad de la guerra, pero ésta solo consistía en un producto que pronosticaba una guerra posterior, en últimas, dicho producto solo intensificaría un conflicto posterior más fuerte, de esto la Gran Guerra es un gran ejemplo, pues llegado su “final” ya se podía pronosticar la futura guerra, sus participantes, sus objetivos y justificaciones siempre superados por el único y absoluto producto de la guerra: la violencia: “la primera guerra mundial no terminó de forma clara el 11 de noviembre como la celebración del Día del Armisticio hace suponer. ‘Un año y tres días’ después, Henry Wilson escribió a lord Esher, ‘tenemos entre veinte y treinta violentas guerras en diferentes partes del mundo’. Rusia estaba enfrascada en una guerra en diferentes partes del mundo. Rusia estaba enfrascada en una guerra civil para definir su revolución, una guerra en la que los aliados también habían intervenido. Incluía la guerra en y por Polonia. En el sur, el héroe de guerra de Turquía, Mustafá Kernal, aprovechaba el apoyo de los bolcheviques para enfrentarse a los griegos y a los británicos con el objetivo de fundar de nuevo la nación turca. Y el ejemplo dado por Europa se extendió. El 27 de febrero de 1919 el pacifista francés Romain Rolland escribió a al socialista Jean-Richard Bloch para hablarle de un joven amigo japonés que acababa de regresar a casa después de dos años observando la guerra en Europa y Norteamérica: ‘Mi mayor sorpresa –había dicho el japonés– ha sido que entre vosotros hay hombres que, de verdad, creen en el idealismo que profesan. Nosotros, los japoneses, pensamos: ‘Para los europeos el idealismo es un medio político’. Y no lo culpamos, ahora también nosotros actuaremos como ellos” (Strachan, 2004, p. 350).

<sup>30</sup> Our unending discords are the ransom of our freedom. How can we explain the fact that an intrinsically good mimetic desire can lead us to our true calling as well as into the abysses of rivalry and violence? What decides whether mimetic desire ends up in negative or in positive mimesis?

<sup>31</sup> Todos aquellos que creían que se debía soportar esa guerra para llegar a la paz solo esperaban que esa paz fuese no una renuncia a la violencia total, sino un rearme para retomar la guerra más adelante. No renunciar totalmente a la violencia es postergarla, es contenerla en alguna mitificación de sentido, cultivarla para duplicarla en el futuro. Las renunciaciones de las potencias involucradas en la primera guerra mundial solo fue la causa de una disminución de las fuerzas militares, del deseo de una paz que permitiera reordenar las propias instituciones gracias a un chivo

---

expiatorio frente al cual se habría aplicado violencia, fue una renuncia que buscaba diferir el conflicto, un armisticio que en el fondo solo buscaba tener la posibilidad de un rearme. Por ejemplo, en el frente oriental de la guerra, Rusia abandonó la guerra solo con el fin de armar y fortificar lo que había surgido gracias a su futuro enemigo, la República Soviética. Alemania había colaborado con la revolución en Rusia para tener oportunidad de concentrarse solo en el frente occidental, difería la violencia contra Rusia en una paz que estallaría redoblada en el futuro: “El 3 de marzo de 1918, en Brest-Litovsk, los rusos firmaron un tratado de paz con los imperios centrales. En el noroeste Rusia perdió Polonia, Lituania y los estados bálticos de Estonia, Livonia y Curlandia. Finlandia aprovechó la oportunidad de la revolución bolchevique para separarse de Rusia. Al sur Ucrania hizo lo mismo. En el Cáucaso los turcos recuperaron sus fronteras anteriores a 1878. En total Rusia perdió dos millones y medio de kilómetros cuadrados de territorio, junto con casi todo su carbón y petróleo, tres cuartas partes de su mineral de hierro y casi la mitad de su industria. Perdió también aproximadamente un tercio de su población, cincuenta y cinco millones de personas, y la misma proporción de su agricultura. Lenin, que no estuvo presente en la última reunión con los representantes de los imperios centrales, describió el acuerdo como ‘este abismo de derrota, desmembramiento, esclavitud y humillación’. Tres meses de negociación y reanudación de la lucha siguieron a la petición inicial de un armisticio por parte de los bolcheviques, y Lenin sabía que continuar las discusiones no tenía sentido alguno. No poseía ningún ejército con el que presionar y tenía una guerra civil que apaciguar: su influencia era mínima. No podía hacer más que amarse en la esperanza de que la revolución se extendiese fuera de sus fronteras y anulase el Tratado de Brest-Litovsk. ‘Tenéis que firmar esta paz vergonzosa –dijo al Congreso de Soviets—para salvar la revolución mundial, para mantener firme su único punto de apoyo: la República Soviética’” (Strachan, 2010, p. 278).

<sup>32</sup> Girard says: “We have to think of reconciliation not as a consequence but as the reverse of the escalation to extremes. It is a real possibility” (...) “The Kingdom of God is already here, but human violence will increasingly mask it.” (Girard, 2010: 46) Girardian thought is not messianic, but apocalyptic, because it is “contrary to the wisdom that the peaceful identity and fraternity is accessible on the purely human level”. It “recognizes the source of conflict in identity, but is also sees in it the hidden presence of the thought of the ‘neighbor as yourself’ which can certainly not triumph, but is secretly active.” (Girard, 2010: 46) It tries “to think about identity in a different way, in term of reverse mimetism, positive imitation” (Girard, 2010: 43). Apocalyptic thought “presupposes an internal criticism of reciprocity, which always has the potential to degenerate into extreme irresolvable conflict.” (Girard, 2010: 44) In his apocalyptic pessimism, Girard has not resigned hope, but this hope is still revealed as paradoxical.

<sup>33</sup> Hegel’s concept of God is pretty conventional, although his faith in reconciliation has its origins in the prophetic hope: “We have to affirm that modern wisdom, insofar as it aspires to non-conflicting identity, is heir to prophetic hope, the vision of universal uniformity as the imminence of harmony and peace.” (Girard, 2010: 45) This perspective is called messianic: “We deem it messianic thought, in the sense that it is through the trials of history and through their movements that the hope of fraternity shines.” (Girard, 2010: 45) Girard considers messianism as one of the central forms in western religion.

<sup>34</sup> Son pocos los casos donde la guerra está subordinada a los puramente juicios racionales, pese a haber intereses económicos “racionales”, las decisiones siempre son lo suficientemente pasionales como para afirmar que no siempre son decisiones inteligentes. Además de ello, se debe tener en cuenta que la decisión nunca es propia, siempre es el otro el que actúa en mí, las decisiones están determinadas por el modelo que se sigue, de tal manera que, en el caso de la Gran Guerra, siempre una acción se tomaba en contraposición a la acción del adversario, y dicha acción era muy parecida a la del contrario solo que más salvaje. En muchos casos, los planes de ataque no eran decisiones coherentes o inteligentes, y estaban regidos por un entusiasmo mimético que luego se veía envuelto en un fracaso catastrófico. “Por consiguiente Moltke buscó un quid pro quo al tranquilizar a Conrad: quería un ataque austriaco a Polonia desde Galitzia dirigido entre el Bug y el Vistula. Además Moltke utilizó el reclamo de que los alemanes, una vez recibidos los refuerzos desde el oeste, penetrarían en Polonia desde el norte y desde el río Narew. Esta idea de envolver la parte rusa de Polonia resultaba harto atractiva para la imaginación estratégica de los generales educados con las historias de las campañas napoleónicas y de las guerras de la unificación alemana. Un movimiento envolvente a esta escala estaba abocado a facilitar una rápida y decisiva victoria. Para Conrad el teórico, la idea era irresistible. Los dos ejércitos se unirían en Siedlitz, al este de Varsovia. Este plan no era ningún plan, y cualquier atisbo de racionalidad que pudiera tener en 1909 era obsoleto en 1914” (Strachan, 2004, p. 19-20). Otras de esas decisiones pasionales o viscerales que caracterizan a una guerra se pueden ver en las condiciones que se pusieron al llegar el final de la Gran Guerra, estas parecían determinadas por un odio que superaba toda inteligencia y cordura, la represalia ante los países derrotados mostraban una severidad innecesaria y perjudicial para la memoria colectiva de una nación, para la paz que sería el momento de rearme luego del cual despertarían de nuevo esas pasiones irracionales: “La Alemania que firmó el armisticio el 11 de noviembre de 1918 era una república, no un imperio. La propaganda de la Entente había vilipendiado al káiser y castigado al militarismo germánico. Había distinguido entre los gobernantes y los gobernados. Pero al pueblo alemán no se le eximió de la humillación de la derrota. Para los alemanes la consecuencia más directa fue la prolongación del bloqueo hasta la firma del tratado de paz. Además, sin oposición efectiva y con un acceso sin trabas al único mar que seguía siendo un enclave alemán, el Báltico, los aliados pudieron aplicar el bloqueo con un nivel de severidad que no habían empleado durante la guerra. El invierno de 1918-1919, más incluso que durante los años del conflicto, marcó en la memoria del pueblo alemán y austriaco el recuerdo del hambre como instrumento de guerra” (Strachan, 2004 p.339). (...) “Algunos generales franceses querían infligir a los germanos el castigo que sentían que merecían, volver a dividir Alemania en estados separados y hacer que el pueblo alemán fuera consistente de lo que significaba la invasión y la derrota, como los franceses lo habían sentido en 1870 y 1914. Pétain tenía un plan para recuperar Lorena en 1919. ‘Tenemos que ir directo al corazón de Alemania’, decía Charles Magin, vencedor de la segunda batalla del Marne, a todo aquel que quisiese escucharle, o ‘Los alemanes no admitirán que han sido derrotados’” (Strachan, 2004, p. 340).

<sup>35</sup> En el ejemplo de la Gran Guerra ya se ha tocado este tema de la paz como rearme, un momento que en vez de ser el final de un conflicto es la exacerbación de éste. Toda paz que no consistiera en un rearme, toda paz que fuese verdadera y definitiva, sería considerada como un sacrilegio: "Lansdowne rechazó el compromiso de Lloyd George con el 'golpe definitivo'. Sin lugar a dudas nuestra intención no puede ser —constataba más que preguntaba su memorando—, con independencia de lo que dure la guerra o de cuál sea la presión ejercida sobre nuestros recursos, la de mantener esta actitud, o la de la declarar, como hizo M. Briand aproximadamente en los mismos días, que también para nosotros 'la palabra paz es sacrilegio'. Siendo conservador, veía que la sociedad y los valores con los que se identificaba estaban siendo destruidos por el mismo proceso que debía defenderlos" (Strachan, 2004, p. 243). La paz siempre suponía una victoria en la guerra, la perspectiva de llegar al final del conflicto dependía, en cada lado, de que se aceptara una paz aliada o una paz alemana, incluso Rusia, destinada a entrar a una paz obligada por sus propios problemas internos, aceptaría una paz austro-alemana, una paz del adversario que siempre está destinada a ser un rearme, a ser una observación armada: "En noviembre de 1917, los bolcheviques, bajo el liderazgo directo de Trotsky pero orquestados por Lenin, tomaron el poder en Petrogrado, derrocando al Gobierno Provisional. El Congreso de Soviets de toda Rusia aprobó un programa que difería poco de las antiguas ideas: tierra para los campesinos, pan para las ciudades, el control de las fábricas en manos de los trabajadores, y total democratización del ejército. Pero el día siguiente Lenin pidió armisticio inmediato. La paz proporcionaría la clave para la entrega de tierras y de pan. El cariz de la guerra cambió por completo. Una década después del final del conflicto, el hermano de Daniel Halévy, Elie, el gran historiador francés de la moderna Gran Bretaña, pronunció las conferencias Rhodes en Oxford. El tema, 'La crisis mundial de 1914-1918', fue, dijo, 'no sólo una guerra —la guerra de 1914— sino una revolución —la revolución de 1917'. La combinación de guerra y revolución tuvo graves implicaciones para la Entente a dos niveles. El primero fue militar: sin un frente oriental activo, la base de la estrategia de la alianza dejó de tener sentido. Por primera vez desde agosto de 1914 los imperios centrales estaban libres para concentrar todos sus esfuerzos en el oeste. El segundo fue político: apareció una nueva visión del orden mundial capaz de desafiar al liberalismo. Los bolcheviques publicaron los acuerdos secretos sobre los objetivos de guerra pactados entre las potencias de la Entente: Gran Bretaña, Francia e Italia aparecieron como culpables, al parecer, de ambiciones anexionistas comparables a las del monstruo que ellos se habían comprometido a extirpar, el militarismo alemán. Aquellos que preveían el final de la guerra para el año siguiente sólo podían hacerlo basándose en una victoria alemana" (Strachan, 2004, p. 274). Es importante resaltar este punto dada la situación de los conflictos y la de sus posibles resoluciones sólidas, las cuales, teniendo en cuenta la improductividad de la violencia, estarían inclinadas a buscar la manera en que se pueda superar la mimesis negativa que siempre conduce a la violencia.

<sup>36</sup> Ya se mencionó lo importante que fue la victoria de los aliados en el Marne, y cómo, de cierta manera, el que se viera frustrada esta oportunidad de un fuerte y contundente golpe alemán en la guerra, no solo suponía cuales serían los que pondrían las condiciones de paz, sino que sentenciaba una guerra defensiva de ataque y contra ataque. Luego de la "retirada táctica" de los alemanes, éstos entraron a formar una guerra defensiva de trincheras, acción que los aliados imitaron, esta sería una guerra de defensa, ataque y contraataque, destinada a perdurar más de lo que se esperaba —pese a estar, de cierta manera, sentenciado el final—; una guerra cuyas características miméticas se vieron reflejadas no solo en la decisión de entrar en una guerra atrincherada, sino en la manera de romper con los puntos muertos a los que llegaba dicha guerra, la manera en que mutuamente se copiaron las estrategias de tropas de asedio, armamento y las comunicaciones.

<sup>37</sup> El periodo posterior a las guerras napoleónicas fue un momento de relativa paz en el que las alianzas comerciales y militares se hacían fuertes, se hacían uniones entre pueblos que en apariencia jamás podrían trabajar juntos. Esas alianzas suponían una fortaleza de esa paz, pero en realidad, incluso las alianzas de los asuntos comerciales —los cuales Clausewitz consideraba que eran otra manera de hacer la guerra— tan solo contenían una violencia que se vería duplicada por eso mismo que creía contenerla. "La Tercera Prusia en 1870, era famosa por la inestabilidad de sus ministerios, y por consiguiente por la incoherencia de su política. Pero Poincaré, un lorenés que ejercía de primer ministro y secretario de Exteriores antes de empezar su mandato de siete años como presidente, marcó el rumbo de la política exterior francesa. Creía firmemente que la solidaridad del sistema de alianzas en Europa contribuía a mantener un equilibrio que evitaba la guerra balcánica en otoño de 1912, más de una vez había confirmado el apoyo de Francia a la postura de Rusia en los Balcanes. Pero lo que él consideraba un reforzamiento de la Entente podía ser interpretado por los rusos como una promesa de respaldo en caso de verse implicado en una guerra con Austria-Hungría a causa de Serbia. Berchtold creía que era mejor no precipitar una crisis mientras los líderes de ambos estados tuvieran la oportunidad de mantener una conversación directa para concretar sus planes. Cuando Poincaré se enteró de la noticia del ultimátum austríaco a Serbia estaba ya de camino a su casa, a bordo del France en el mar Báltico" (Strachan, 2004, p. 16).

<sup>38</sup> Esa época de una violencia global e impredecible que se anunciaba, de manera lógica, por la escalada a los extremos, se hizo más fuerte en la primera guerra mundial; la confusión entre soldados y civiles, la búsqueda de chivos expiatorios, las acciones atroces perpetuadas por el ensimismamiento de las pasiones violentas: "Éste era el meollo del asunto. El 25 de mayo de 1915, Mehmed Talat, ministro del Interior, anunció que los armenios que vivían en las proximidades de las zonas de guerra serían deportados a Siria y Mosul. Justificó este decreto alegando exigencias militares y la necesidad de un orden civil, y el consejo otomano de ministros lo sancionó el 30 de mayo. Dicho decreto incluía provisiones destinadas a salvaguardar las vidas y propiedades de los deportados. Pero tres días antes el consejo había comunicado a todos los comandantes veteranos del ejército que, si encontraban resistencia por parte de la población local y 'oposición a la órdenes... destinadas a la defensa del estado o la protección del orden público', tenían 'la autorización y obligación de reprimirla inmediatamente y de aplastar sin miramientos todo ataque y toda resistencia' (Strachan, 2004, p. 115-116). "Es imposible determinar con exactitud cuántos armenios murieron. En primer lugar, parte del problema radica en que no se sabe con seguridad cuántos de ellos vivían en el Imperio Otomano en 1915. Los cálculos van de 1,3 a unos 2,1 millones. La dificultad de un

---

análisis imparcial se ve agravada, más que asistida, por la prontitud con que los armenios y otros hacen uso de la palabra 'genocidio'. En términos de magnitud de pérdidas esta palabra puede resultar apropiada: las estimaciones que se aproximan al millón de muertes probablemente no yerra demasiado el tiro. En términos de causalidad la cuestión es más compleja. La violencia inicial no estaba orquestada básicamente por la rúbrica panturca de Enver y otros, aunque sí indirectamente sancionada por ellos. Sin embargo, una vez iniciada provocó la insurrección que se había previsto. La violencia de la guerra contra el enemigo exterior favoreció, e incluso pareció justificar, las medidas extremas adoptadas contra el enemigo en el interior. A aquellas alturas –finales de mayo de 1915– el liderazgo turco estaba dispuesto a dar forma al conjunto, a turquizar Anatolia y a terminar con el problema armenio. Suponer que aquellos que se encontraban en el lugar no tomaron las instrucciones del consejo de ministros como una *carte blanche* para la violación y el asesinato desafía toda probabilidad. Los escuadrones de la muerte de *Teskilat-i Mahsusa* marcaron la pauta. Y ésta no era sin duda un proceso judicial, ni siquiera intentaba distinguir al inocente del culpable ni al combatiente del no combatiente” (Strachan, 2004, p. 116-117).

<sup>39</sup> Todo tipo de regla que antes se pudiera considerar en una guerra galana, estaba superada y olvidada por las propias reglas de la escalada a los extremos, por las propias reglas de la esencia del duelo. La movilidad de la guerra –en todo su sentido– provocaba la confusión entre civiles y soldados, las pasiones violentas hacían más monstruoso a aquel que, aferrado a su autonomía buscaba un chivo expiatorio y una justificación para la violencia, con el fin de no reconocer que solo hacía parte indiferenciable de la guerra como un todo. Por un lado, existía en el frente de batalla la diferencia entre las reglas de las guerras napoleónicas –que ya anunciaban una desmesura de la violencia– y las de la Gran Guerra, cada vez más inclinadas a la aceleración de la historia hacia su fin. “La guerra de trincheras redefinió lo que era una batalla. ‘Por supuesto he participado en todos los números habituales –escribió Alexander Arnoux, que sirvió en el frente desde mayo de 1915 hasta el final de la guerra—. Asaltos nocturnos, reconocimientos, grupos de ataque, y todo eso. Pesqué una bala de ametralladora en el muslo, un fragmento de proyectil en la cabeza e inhalé gas mostaza, pero nunca he estado en lo que yo llamo una auténtica batalla. Un genuino espectáculo con toda la línea avanzando y las reservas siguiendo todo el rato, nunca he estado en semejante trance’ En el pasado, las batallas habían sido cuestión de días sueltos, y unas bajas de quizás un 30 por 100 impedían que el ejército pudiese combatir de nuevo hasta la próxima campaña. En la primera guerra mundial, pocos días, si es que los hubo, fueron tan sangrientos, relativamente hablando, como las batallas de Federico el Grande o de Napoleón. En 1914-1918 las bajas aumentaron porque los combates eran continuos. Lo que llamaban batallas a veces duraban meses, y las generaciones anteriores las habían calificado de campañas” (Strachan, 2004 p. 171). Por otro lado, también la población civil vivió y sufrió esa desmesura de la violencia que superaba todo principio y regla que la guerra habría aparentado tener: “El 23 de agosto Max Hoffmann, jefe de operaciones del VIII Ejército alemán, escribió en su diario: ‘Nunca había habido una guerra como ésta, y nunca volverá a haberla, librada con semejante furia y bestialidad’. Aquel mismo día llegaron refugiados a Berlín con informes ‘sobre cabezas cortadas, niños quemados vivos, mujeres violadas’. Como en el caso de las atrocidades cometidas en Bélgica, los rumores y la propaganda iban más allá de la realidad, pero los informes procedentes de Prusia Oriental descansaban en bases más inciertas. Después de la guerra, la historia oficial de los alemanes aseguraba que en el transcurso de cuatro semanas los rusos habían matado a mil seiscientos veinte civiles, pero en 1915 ellos mismos manejaron una cifra no superior a ciento uno. Además, no hay pruebas de que, en esta invasión, a diferencia de las de Bélgica y Serbia, el alto mando utilizase deliberadamente el terror en un ataque preventivo contra la resistencia civil. ‘El deseo del zar de todas las Rusias –instruyó el comandante del I Ejército ruso, Paul Rennenkampf– es que se respete a los habitantes pacíficos’ No obstante, la organización del aprovisionamiento de los rusos se había descuidado antes de la guerra y no tardó en desmoronarse tan pronto como empezaron a avanzar. Subsistieron gracias al pillaje, y lo que no podían llevarse lo destruían. Como en todas partes, la movilidad de la guerra generó sus propios horrores (Strachan, 2004, p. 134). Y también, se hicieron fuertes las aplicaciones desleales de una violencia económica y psicológica; el hambre como arma: “Los problemas en cuanto a tasación eran complejos porque, en todos los aspectos, las fuerzas armadas del enemigo fueron quienes menos sufrieron los efectos del bloqueo. El énfasis en la guerra económica no sólo consistía en los que los cálculos alemanes de preguerra habían previsto –en la negación de materias primas vitales para la producción de municiones–, sino también en el suministro de alimentos. Puesto que en tiempos de guerra el estado daba prioridad a la alimentación de sus defensores –los soldados y los trabajadores de las fábricas–, los más propensos a sufrir la escasez eran los considerados militarmente inútiles, los viejos y los débiles. Las tasas de mortalidad entre los epilépticos en Bethel, cerca de Bielefeld, aumentaron el 3.9 por 100 en 1914 al 16.3 por el 100 en 1917, y en todos los sanatorios prusianos del 9.9 por 100 al 28.1 por 100. La historia oficial británica atribuyó al bloqueo setecientos setenta y dos mil setecientos treinta y seis muertes en Alemania durante la guerra, una cifra comparable a la tasa de mortalidad de las fuerzas armadas británicas, y en 1918 la tasa de mortalidad civil era un 37 por 100 más alta que la de 1913. Indirectamente por lo menos, el bloqueo incumplió el principio de inmunidad para los no combatientes. Los aspectos navales fueron la parte más sencilla y más inmediata de esta acción. La deliberación de la diplomacia fue crucial para su aceptación internacional y para la cooperación de los países neutrales en su ejecución” (Strachan, 2004 p. 222).

Se hizo fuerte el derramamiento de sangre con fines terroristas. “Espoleados en busca de represalias, los británicos establecieron la primera fuerza aérea del mundo el 1 de abril de 1918 y crearon una ‘Fuerza Independiente’ cuyos objetivos eran las fábricas, los ferrocarriles y los campos de aviación. Esta estrategia impuso misiones que estaban fuera del alcance de las capacidades de la fuerza aérea existente, pero sus implicaciones estaban ya muy claras: ‘Me gustaría mucho –instruyó lord Weir, secretario de estado para el aire, al jefe del estado mayor del aire, Hugh Trenchard, el 10 de septiembre de 1918– que pudieras iniciar un incendio verdaderamente grande en una de las ciudades alemanas. Si estuviera en tu lugar, no sería demasiado riguroso en lo que respecta a la precisión en el bombardeo de las estaciones de tren en el centro de las ciudades alemanas. Los alemanes son sensibles a la sangre, y yo no me preocuparía por unos pocos accidentes debidos a la imprecisión’. En la práctica, el bombardeo de

---

objetivos civiles produjo resultados insignificantes en la primera guerra mundial, pero el ataque de superficie en el campo de batalla desempeñó un papel fundamental al poner freno a las ofensivas alemanas de 1918 y a las ofensivas de armas combinadas del último verano y otoño” (Strachan, 2004, p. 326).

<sup>40</sup> En la Gran Guerra se confiaba la solución de los problemas a los mandatarios militares, cuyas operaciones buscaban ser definitivas y contundentes, ganando una fama que los convertía en verdaderos héroes que salvaguardarían la paz del pueblo sobreponiéndose sobre todos los inconvenientes que, en la práctica, impedían una victoria: “Un judío alemán, Nachum Goldmann, en *Die geist der militarismus* (El espíritu del militarismo, 1915), describió el espíritu militar como el medio para alcanzar el progreso humano porque combinaba la igualdad de oportunidades con las ventajas de una meritocracia. Falkenhayn, ministro de la Guerra, en un extraordinario paso para un oficial prusiano, encargó, el 9 de agosto de 1914, a otro judío, Walter Rathenau, de la empresa alemana de electrónica AEG, que organizase la materia prima con vistas a la producción bélica. Rathenau propuso una nueva forma de organización económica que combinaba los mejores aspectos del capitalismo con los del colectivismo en una economía dirigida. ‘El águila alemana –escribió Paul Natorp en 1915–no es como el ave de Minerva, que, según Hegel, alza su vuelo al atardecer. Nosotros representamos el coro matinal de un nuevo día no sólo para Alemania, sino también para la humanidad’. El sociólogo Werner Sombart escribió un libro titulado *Händler und Helden* (Comerciantes y Héroes) en 1915 en el que representaba al hombre viviendo dos vidas –una superficial y la otra espiritual–y describía la vida como una constante lucha por pasar de la una a la otra: sus héroes, los alemanes, eran los que respondían libremente a la llamada del deber y se sacrificaban gustosamente” (Strachan, 2004, p. 63). Muchos de estos “dioses de la guerra” tuvieron más poder que el que podía aplicar al caso la política, incluso ésta cedió a organizarse a la saga de la guerra y sus mandatarios –o, más exactamente, a los altos militares y su mandataria la guerra—. Muchos de estos héroes se vieron descabezados por sus malas decisiones, las cuales no ponían fin a la guerra ni la contenían, tan solo la alimentaban en un progreso estratégico y técnico cuyo costo de vidas solo se vería detenido por el límite de fuerzas humano. Ahora bien, el genio guerrero al que se refería Clausewitz era justamente el que esperaban representar aquellos líderes de divisiones que, entre las trincheras, ordenaban los difíciles avances, que frente a todas las penurias, frente a todo el temor, eran capaces de dar la orden de saltar la trinchera y hacerlo ellos primero, líderes que estarían destinados a yacer en tierra de nadie, junto a toda su valentía y destreza. De esta clase de genialidad guerrera y valentía, más pasional que inteligente, era a la que se refería Clausewitz como la capacitada para contener la guerra; aun así, suponiendo que los militares de mayor rango –los que no estaban en las trincheras–pudieran llegar a tal logro de contención de la violencia, lo único que demostró la primera guerra mundial fue que, este intento de control sobre la guerra, era a la inversa: la guerra controlaba toda decisión militar y solo buscaba su perpetuación y crecimiento.

<sup>41</sup> La primera guerra mundial fue la muestra de la fuerza que ganaría esa religión que crecía tras el desbordamiento de sus condiciones, una religión guerrera, en la que se creía y mitificaba a la violencia como un todo propiciador de beneficios, un todo que producía ventajas para algunos que serían razón de guerra para los otros, un todo que, fundamentalmente, daba a las potencias bélicas aquellos beneficios que luego les obligarían a entrar en una violencia redoblada.

<sup>42</sup> La universalización que en realidad se estaría produciendo sería la normalización del crecimiento de la violencia a un campo cada vez más amplio, a un terreno cada vez más global. La furia de los conflictos miméticos al nivel de un duelo a gran escala, llevarían a la violencia a terrenos cada vez más grandes, cada vez sería más difícil encontrar un territorio capaz de estar fuera de la gigantesca trinchera que la escalada a los extremos cava con la mediación interna. El consejo de Moltke, aunque sensato y preciso, mostraba cómo su realismo podía transformarse en pesimismo: el primero era un atributo deseable en un comandante supremo en tiempos de guerra; el segundo, no. Muchos soldados alemanes, especialmente después de la primera guerra mundial, eran proclives a compararlo desfavorablemente con su predecesor, Schlieffen. No obstante, aunque ambos tenían personalidades muy distintas, su noción sobre la naturaleza de una futura guerra era similar. Schlieffen, al igual que Moltke, se daba cuenta de que una guerra en Europa podría resultar prolongada y no decisoria. En un ensayo en *War today*, escrito en 1909 una vez retirado, Schlieffen describía la extensión del campo de batalla, y concluía que la guerra consistiría en una serie de batallas relacionadas, no en una victoria decisiva. ‘El conjunto de la batalla así como sus partes, las batallas separadas así como las contiguas, se desarrollarán en campos y en extensas zonas que empequeñecerán los escenarios de las anteriores contiendas marciales’” (Strachan, 2004, p. 43).

<sup>43</sup> Este avance es justamente uno de los rasgos que estas notas al margen pretenden testimoniar de manera superficial en una primera lectura de lo sucedido en la Gran Guerra, hechos históricos que parecen responder a lo pronosticado por el descubrimiento de la escalada a los extremos.

<sup>44</sup> En solo cuatro años aparecieron frente al hombre monstruos gigantes de acero, nubes de veneno químico, se levantaron los suelos hasta el cielo en explosiones teñidas de rojo, el firmamento presencia a héroes hechos a punta de bala, el mar tenía bajo sus aguas barcos pequeños y poderosos que atacaban sin compasión a gigantes construcciones móviles que compartieron el mismo destino de las pequeñas, llovían silbidos de fuego, el hombre escupía llamas de aceite: “La extensión del campo de batalla y su evidente desolación era una consecuencia directa de la industrialización de Europa. Los primeros de retrocarga y estriado en las armas de fuego y la artillería acabaron vinculados a la producción en masa en el último tercio del siglo XIX. En 1815, en Waterloo, el mosquete del soldado de infantería tenía un alcance efectivo máximo de ciento treinta y siete metros y una capacidad de disparo de dos tiros por minuto; un siglo después, el fusil de infantería podía alcanzar casi mil seiscientos metros, y—provisto de buenas reservas—podía descargar diez o veinte disparos en un minuto. Una ametralladora, disparando en una trayectoria fija, podía barrer un área con cuatrocientos disparos por minuto. La adopción de la pólvora sin humo en la década de 1880 protegía la situación del que disparaba y garantizaba que la visibilidad en el campo de batalla tan sólo dependiera de las influencias de la naturaleza (nubes, niebla y oscuridad), pero no del humo. En 1897 los franceses desarrollaron el primer cañón de campaña verdaderamente efectivo de disparo rápido, el de 75 mm. Colocando el

---

cañón en una plataforma deslizante y absorbiendo el retroceso con amortiguadores, el 75 mm podía disparar hasta veinte cañonazos por minuto sin tener que volver a ser preparado después de cada disparo. Para protegerse del intenso fuego de largo alcance el soldado de infantería cavaba trincheras o erigía fortificaciones permanentes, y modernizarlas con hormigón armado era muy costoso” (Strachan, 2004. p. 43-44). La fuerza militar ya no recaía en la fuerza de guerra humana, sino en la producción en masa de la fuerza técnica de guerra: “Mientras Alemania y Francia luchaban por mantener sus existencias de cañones de campaña, el Ministerio Británico de Municiones redujo la producción de cañones ligeros en un 28 por 100, e incrementó en un 380 por 100 la de los cañones de calibre medio y en un 1.200 por 100 la de la artillería pesada. Desde el inicio, los generales británicos, e incluso los hombres de la caballería como Haig y French, se lanzaron a usar material y tecnología sofisticada buscando una brecha de penetración. Era una aproximación a la guerra que convenía a Gran Bretaña por dos razones: era la primera nación industrializada del mundo, y antes de 1914 fue la única de las principales potencias que desdeñó el ejército de masas. Su capacidad en el mantenimiento de un imperio en expansión no residía en el potencial humano sino en el uso de la tecnología como multiplicador de fuerzas” (Strachan, 2004. p. 178-179). (...) “El tanque era la evidencia más contundente de una serie de puntos: la Entente abordó la integración de ciencia, tecnología y táctica con mejores resultados que los alemanes; el vínculo entre experiencia táctica y producción de fábrica era constante e implicaba nuevos proyectos y reajustes de las máquinas herramienta y de las fábricas, así como del suministro de municiones para la batalla; en 1918 la Entente, y no los imperios centrales, obtuvo mayores beneficios en el paso del ejército de masas a la producción en masa; y la última ventaja fue en el campo de batalla, en la integración de fuego y movimiento” (Strachan, 2004. p. 326).

<sup>45</sup> Ejemplo de esa fantasía eran los héroes que se inventaban en la guerra, aquellos hombres capaces de poner a la guerra bajo sus condiciones, mostrando el lado romántico de ésta. Ni generales de alto mando que llegaron a ser sublevados a esta posición, ni los Ases del aire, ni los submarinos, ninguno de esos héroes pasó del plano de la fantasía, solo siguió un curso descendente hacia el ocaso y la injustificada acción violenta.

<sup>46</sup> Estas fuerzas irregulares de civiles armados que resistían la invasión de un ejército, en la gran guerra serían la excusa de la aplicación indiscriminada de violencia sobre una población incluso desarmada. Cada detalle de un conflicto es llevado a los extremos en un enfrentamiento posterior: “Estos principios se aplicaban también a Serbia. Habiendo considerado enemigos potenciales a todos los serbios de Bosnia, Potiorek no tuvo dificultad alguna en tachar de hostiles a todos los serbios de Serbia, independientemente de su edad o sexo. Una orden dirigida a un cuerpo del ejército austrohúngaro declaraba: ‘la guerra nos conduce a un país habitado por una población que siente un odio fanático hacia nosotros, a un país donde el asesinato, como quedó demostrado con la catástrofe de Sarajevo, está reconocido incluso por las clases altas, que lo glorifican con un heroísmo. Ante semejante población cualquier acto de humanidad y de bondad está fuera de lugar; son incluso dañinos, por consiguiente, cualquier consideración, como las que a veces se producen en la guerra, pondría en peligro en este caso a nuestras propias tropas’” (Strachan, 2004. p. 27-28). “Alemania temía a los *francs tireurs* –combatientes no regulares o literalmente “francotiradores”—debido a su experiencia en la guerra francoprusiana de 1870-1871. La guerra se había prolongado porque Francia adoptó la *levée en masse*. Los alemanes reaccionaron tomando rehenes, organizando represalias colectivas, e incrementando la violencia indiscriminada. Temían que esta situación se repitiese al invadir Francia de nuevo. En realidad hubo muy poca –y posiblemente ninguna—resistencia civil a la invasión alemana. Pero el ejército alemán mató a cinco mil quinientos veintinueve civiles en Bélgica y a ochocientos noventa y seis en Francia. Al citar la represión ejercida por los alemanes en la rebelión de los herero en 1904-1905 en su colonia del sudoeste de África (la moderna Namibia), la propaganda aliada calificó estas prácticas de ‘coloniales’. Las historias de las atrocidades hacían hincapié en la violación de muchachas jóvenes, la amputación de manos a los niños, y la ejecución de sacerdotes y monjas. La destrucción de edificios –entre ellos la biblioteca de la Universidad de Lovaina y la catedral de Reims—confirmaba que el anti catolicismo era un elemento presente en la motivación de los alemanes (Strachan, 2004. p. 51). La disciplina pendía de un hilo. Pero la matanza de civiles no era simplemente producto del nerviosismo de reservistas alarmados que perdían el control. Estaba consentida y promovida desde arriba. Conscientes de la necesidad de apresurarse y de la amenaza de una insurrección a sus espaldas, los comandantes del ejército y de los distintos cuerpos respaldaron la represión de una resistencia civil imaginaria. Un soldado sajón, llamado Philipp, entró en Dinant junto al Mosa a las diez de la noche el 23 de agosto, y encontró a cincuenta civiles ‘fusilados por haber disparado a traición sobre nuestras tropas. En el transcurso de la noche fueron abatidos muchos más, pudimos contar más de doscientos. Mujeres y niños, con lámparas en la mano, fueron obligados a presenciar el horrible espectáculo. A continuación comimos nuestro arroz entre los cadáveres pues no habíamos probado bocado desde la mañana’. En total, seiscientos setenta y cuatro civiles cayeron en Dinant a manos de los sajones por orden de su comandante. Concebido como un ataque preventivo contra una anticipada actividad de posibles *francs tireurs*, la masacre quedó justificada por la insistencia alemana de que efectivamente les habían disparado. Aunque los disparos seguramente provenían de los soldados franceses apostados al otro lado del Mosa (Strachan, 2004. p. 54-55).

<sup>47</sup> We will speak only of the war drums, which measure the timing of soldiers in military marches. Music, being one of the most elaborate expressions of cultures, has very old links with violence, which go back to the most primitive combats, where yelling and whistles gave way to the banging of shields intended to create a sound which, not only had the purpose of expelling the fear out of those who created it, but also of injecting terror in enemies. Further ahead, and in our day, military apparatuses employ drums to give orders which are expected to be fulfilled in a unanimous manner<sup>47</sup>, in certain timing, generating in combatants that spirit of body, of closed unity<sup>47</sup>, characteristic to armies. Thus, we speak of the drum to refer to the solutions that are built from exacerbated strategies of rivalry<sup>47</sup>, and which claim as a solution the elimination of the adversary.

---

<sup>48</sup> Whether the conflict resolution process manages to change the perceptions on the “causes” that have been attributed to its origin, or if there is any change in the conceptions of the individual and collective subjects who participated, that is, if they were able to exit that logic of war or not: the origin or cause must have been blurred, and the rival must have had vanished as such, in order to appear with a less evil face.

<sup>49</sup> Suficientes ejemplos se han dado en el caso de la primera guerra mundial como para ilustrar esa realidad de la escalada a los extremos. Ahora bien, valdría la pena resaltar cómo, a partir de la batalla del Marne, las batallas subsiguientes siempre se desprendían de la impotencia de la anterior, y en cada una de ellas las características de la batalla eran más avanzadas, en cuanto capacidad de destrucción, en comparación con las anteriores. Las esperanza de una resolución del conflicto se veía cada vez más lejano en la consecución de batallas, pero la necesidad de éstas se hacía patente por la dinámica de la violencia, de nada valía la desesperanza y la fuerza de voluntad de los beligerantes, el combate solo sería diferido una vez que todas las fuerzas se vieran agotadas, momento para el cual llegaría una instancia de reorganización o rearme que buscaría un enfrentamiento posterior y de mayor destrucción superando el límite de fuerza humana del anterior: “En la parte sur del río, los franceses obtuvieron mayores éxitos iniciales porque disponían de seiscientos ochenta y ocho cañones pesados en un frente mucho más pequeño. Pero no se mantuvo el ímpetu. Foch estaba tan dividido como Falkenhayn y Haig en cuanto a decidir si su objetivo era la penetración en las líneas o el desgaste, y al igual que ellos eligió ambas cosas. Ya en la temprana fecha del 12 de julio el general Fayolle, al mando del VI Ejército francés, que se hallaba a horcajadas sobre el Somme, concluyó: ‘Esta batalla (...) ha sido siempre una batalla sin objetivo. No hay manera de abrir una brecha y avanzar. Y si una batalla no tiene por misión el avance y la penetración, ¿cuál es su propósito?’ En la batalla del Somme participaron de forma rotativa casi el mismo número de divisiones, treinta y nueve, en siete semanas, que en la de Verdún en seis meses, y en septiembre los informes de los censores indicaban que los soldados franceses habían depositado mayor confianza en la primera compañía que en la segunda” (Strachan, 2004. p. 200).

<sup>50</sup> For instance, in the 90’s in Colombia several guerrillas dropped their weapons and signed up for peace; Otty Patiño, an old leader of the M-19 guerilla, claimed that the difference between being at war and having decided for peace, was the fact that the world could no longer be understood in terms of black or white, friend or enemy, in war everything is clear, because you knew who was the enemy and what you had to do, but to exit the armed fight, a lot of creativity is necessary.

<sup>51</sup> El fenómeno del “vivir y dejar vivir” que sucedió en las trincheras. Un punto muerto de la guerra.

<sup>52</sup> Imperfect peace are all experiences in which conflicts have been regulated through pacific means. It presumes some sort of renounce to the intentions or expectations of any of the bands in contend, but this renounce is a voluntary act which responds to some sort of conviction or change in the understanding of the conflict’s dynamics<sup>52</sup>. Another level is when the combatant is captured or defeated and accepts the logics of its defeater, apprehending it as its own. This has been a frequent case in Colombia, where old combatants tell how they begun changing sides without showing problems of conscience or conviction, and on the contrary, telling on and several times executing their old partners; also old guerrilla leaders who were captured or surrendered when fenced by the military or betrayed by their comrades, where pronounced “peace promoters” by the former government, exercising strong propaganda for demobilization laws without the legal consequences promoted by the then government<sup>52</sup>. Finally, there is also the disenchantment of war, which means to stop sacralizing the own cause, the own army and the own logic of war.

<sup>53</sup> Tal fue el caso de los cordones de seguridad que la guerra estática de 1914 establecía, un atrincheramiento de defensas y contra defensas que alimentaban un avance técnico y estratégico de la guerra. “El año 1915 constituyó una experiencia formativa, en la que se restablecieron las líneas de desarrollo que habrían de seguirse en las batallas de 1918. A pesar de que el frente era estático, el pensamiento de los ejércitos no lo era. El frente occidental era un entorno sumamente competitivo, donde las innovaciones de un bando eran emuladas, mejoradas o negadas por el otro. Irónicamente, este ciclo de acción y reacción, destinado a romper el punto muerto confirmaba dicho carácter. Pero al término de la contienda los ejércitos de ambos bandos estaban luchando equipados y organizados de forma harto distinta de la de los ejércitos de 1914” (Strachan, 2004. p. 182).

<sup>54</sup> Silence is the environmental condition most conducive to contemplation, to listening to God and to meditation. The very fact of enjoying silence and letting ourselves be “filled”, so to speak, with silence, disposes us to prayer.

<sup>55</sup> While the garden of Eden, place of abundance, has been the scenery for sin, the desert is the place for absolute sterility, “dammed place, where there are no seeds, no fig trees, no vines, no cattle, not even water to drink” (Numbers 20,5). God speaks in the desert because our desires no longer find the excuse that there is no object of our desires, and may be no other has desires over that object. That is, it’s the ambit in which we find ourselves helpless, alone with the contingency of our desires.

<sup>56</sup> But if the silence of the desert opens the possibility of meeting this loving God, it also takes us to the route of the silence of a God whose love is realized in the cross. The Golgotha is not only the ambit in which the truth of human violence is revealed, but the place where our idols and God itself come to die. Without the support of our idols, through the process of collapse of the religious which is inaugurated by the crucifixion, we face having to live creating a loving memory of this crucified man, always remembering the compassion of the women who walked by his side, not giving into the contagious madness of considering him an expiatory goat. It may be that the biggest weakness of the projects that blossom from their own cultural traditions, is that they do not achieve a reflexive and self-critic enough point of view. Reflection has a field of validity, that of theory or placing the experience in terms of theory, but it very well may be that pure reflexive theory is not enough to escape violence. The reference to the desert answers the question of God, often asked by the victims, may be as the clear !oh my God!, which expresses the horror of violence, to the question of how could God allow this, in which resounds the repeated question that has found no more answer than the silence of God, either to question the massive production of victims during the first or second world war, or the terrible holocaust to which the Jewish community was submitted in those

---

efficient machines of death which were the concentration camps, or the terrible massacre which the radical regimen of Pol Pot committed against its own people in Cambodia. But it's the same question the victims yell since the old times, before the bloody empowerment of the empires, and which has accompanied human history in every culture.

<sup>57</sup> For both of these intellectual giants, the truth is in the subtext, hidden in plain sight in what Chesterton calls the symbolism of syntax; and, for both, resisting the pull of violent reciprocity and shifting to positive reciprocity takes an act of deliberate, humble resistance.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H. (1991). *Œuvres*. Paris, Francia : Édition du centenaire.
- Chesterton, G. (1997). *Ensayos*. Av. República Argentina. México: Editorial Porrúa.
- Chesterton, G. (1998). *Ortodoxia*. Av. República Argentina, México: Editorial Porrúa.
- Clausewitz, C. (1955). *De la guerra*. (Denise Naville, Trads)Paris, Francia: Les Éditions de Minuit.
- Clausewitz, C. (1999). *De la guerra*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Labor.
- De Castro, J. (2014). *¿Culturas shakespearianas?: teoría mimética y América Latina*. Guadalajara, México. Cátedra.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos*. (Luciano Padilla López, Trads.) Madrid, España: Katz editores. (Trabajo original publicado en 2007)
- Girard, R. (2010). *Battling to the end*. (Mary Baker, Trads.). Michigan, EE.UU: Michigan State University. (Trabajo original publicado en 2007).
- Hölderlin, F. (1977) *Poesía completa*. Barcelona, España: Ediciones 29.
- Kiggell, M. Rockell, S. Wallace, E. Steele, B. Sturmer, C. y Clements, A (Productores) Strachan, H. (Director). (2014). *The First World War* [Transmisión por cadena de televisión]. Glasgow, Escocia .: Wark Clements productora.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Meotti, G. (2007). René Girard's Accusation: Intellectuals are the Castrators of Meaning. *Foglia*, 180-185.
- Pascal, B. (1954). *Œuvres complètes*. Paris, Francia: Gallimard.
- Pinkard, T. (2001). Hegel, una biografía. Madrid, España: Acento.
- Reyburn, D. (2014). Subversive Joy and Positive Reciprocity A Chestertonian-Girardian Dialogue. *Contagion*, 21, 157-172.
- Solarte, R. (2012). Like a plantation owner among his slaves. *Universitas Philosophic*, 58, 157-174.

---

Solarte, R. y Rodríguez M.. *The drum, the bagpipe and the desert*. Artículo leído en la reunión anual del COV&R en Tokio, julio 7 de 2012: Disponible en: <http://www.academia.edu/5956192/TAMBORGAITADESIERTO> .

Steinmair-Pösel, P. Original Sin, Grace, and Positive Mimesis. *Contagion*, 14, 1-12.

Strachan, H. (2004). *La primera guerra mundial*. (Silvia Furió Castellví, Trads.)Barcelona, España: Crítica.

Vattimo & Girard. (2009). *Christianisme2 et modernité*. Paris, Francia. Flammarion.

