



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

Análisis girardiano de la obra de Alexis de Tocqueville y Karl Marx

Tesis

Que para optar por el grado de Doctor en Ciencias Políticas y Sociales

Presenta

Alejandro Domínguez Uribe

Tutor principal: Dr. Jorge Márquez Muñoz

Adscripción: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

Miembros del Comité tutor:

Dr. Julio Bracho Carpizo

Adscripción: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Dr. Fernando Ayala Blanco

Adscripción: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

México, Ciudad de México. Enero de 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

Agradecimientos .....	3
Introducción .....	4
Breve biografía de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard. ....	11
Perspectiva girardiana de la imitación como fenómeno social: .....	20
Perspectiva girardiana de las Ciencias Sociales.....	22
Perspectiva girardiana de Karl Marx .....	23
Perspectiva girardiana de Alexis de Tocqueville .....	28
Una aproximación preliminar a la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard. ....	38
1 Religión en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard.....	54
1.1. Origen de la religión y sus bases generales en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	54
1.2. La religión y las instituciones políticas en las obra de Karl Marx, Alexis de Tocqueville y René Girard. ....	70
1.3. Del paganismo al el judeo-cristianismo en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	96
1.4. El Islam. Una aproximación desde la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	142
1.5. Hinduismo. Una aproximación desde la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	154
1.6. El mercado y la lógica de lo sagrado .....	161
2. La igualdad en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	172
2.1. El papel de la igualdad en la conformación del hombre como ser social en la visión de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard.....	172
2.2. El papel de la igualdad en la conformación de la visión histórica de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard .....	185
2.3. La igualdad en las primeras organizaciones humanas .....	189
2.4. La igualdad en el mundo clásico.....	195
2.5. La igualdad en la edad media.....	201
2.6. La influencia de la igualdad en la conformación del mundo moderno.....	205
2.7. La igualdad estable de Estados Unidos .....	229
2.8. La igualdad revolucionaria de Francia en 1789.....	232
2.9. La igualdad y la lucha de clases en Francia durante la revolución de 1848.....	245
Conclusiones .....	282
Bibliografía .....	309

### **Agradecimientos**

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y en especial al programa de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales por haberme permitido elaborar este proyecto de investigación y concluir la tesis. También doy gracias al patrocinio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), institución que me concedió la posibilidad de consagrar tiempo completo a mis estudios. Agradezco al Dr. Jorge Márquez Muñoz por su valiosa ayuda y asesoramiento oportuno a lo largo de este trabajo tanto en el sentido emocional como en el académico. Sin su apoyo no hubiera sido factible la conclusión de la tesis. Le agradezco al Dr. Márquez haber compartido conmigo sus consejos y experiencia de vida. También doy testimonio de su amplia generosidad pues me ha dado la confianza de colaborar con él en distintos proyectos académicos. Agradezco a los miembros de mi comité tutor, sinodales y maestros: Dr. Julio Bracho Carpizo, Dr. Fernando Ayala Blanco, Dr. Germán Pérez Fernández del Castillo y Dr. Pablo Armando González Ulloa. Su paciencia, disponibilidad y comprensión fueron invaluableles al momento de escribir esta tesis. Sin su colaboración constante no me hubiera sido posible concluir este proyecto. Estoy en deuda con sus enseñanzas y la confianza depositada en mí. Agradezco a mi familia Leticia Uribe, Alejandro Domínguez y Andrea Domínguez por su comprensión cariño y amor, no sólo a lo largo de este proyecto, sino durante toda mi vida. Doy Gracias a los amigos que me apoyaron en la finalización de este trabajo en especial al Lic. José Luis Meza Mejorada y a la Mtra. Jackeline Argüello Lemus.

## Introducción

Alexis de Tocqueville fue uno de los padres fundadores de la ciencia social moderna. Diversos investigadores y humanistas han analizado su obra desde la historia, la sociología, la psicología y la ciencia política por mencionar algunas disciplinas académicas.<sup>1</sup> Sus tesis estudiaron fenómenos como la revolución política, la democracia de masas, la formación de la opinión pública, las consecuencias del desarrollo del individualismo, los principios del Estado benefactor y los procesos de burocratización de los gobiernos modernos. Tocqueville es un autor imprescindible en la comprensión de la democracia como estado social y sistema político. En una comunidad global donde la mayor parte de los países han adoptado esa forma de gobierno, la discusión sobre las consecuencias e implicaciones de la democracia constituye una constante en los cuerpos de gestión administrativa e institutos de investigación. Rescatar la metodología y argumentos que Tocqueville explicó a lo largo de su obra conforman una tarea prioritaria para enfrentar los retos del liberalismo y la democracia a nivel internacional.

A más de 20 años de haber triunfado las potencias occidentales en la guerra fría, China comunista resistió de mejor manera que muchas democracias las últimas crisis económicas. Esto cuestionó los principios esenciales del liberalismo occidental. Hoy pareciera que un país cuya filosofía de estado descansa en el marxismo posee mejores herramientas administrativas para sortear los desafíos contemporáneos, debido a ello, resulta necesario revisar los argumentos que construyeron el proyecto planificador comunista. Aquél tuvo su origen en las ideas de Karl Marx.<sup>2</sup>

El impacto de los libros y ensayos de este pensador en la vida de hombres y mujeres alrededor del mundo no iguala a ningún otro intelectual. Tan sólo la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, China y los satélites de ambas potencias, adoptaron sus doctrinas para constituir una forma de gobierno. Lenin, Stalin y Mao fueron seguidores de las tesis de Karl Marx. Ningún otro pensamiento ha influenciado tanto en distintas disciplinas científicas. En escuelas y universidades de todo el mundo se enseña economía, historia, sociología, ciencia política y geografía con una perspectiva marxista. Incluso la gestión pública encaminada a centralizar la vida de los ciudadanos tuvo inspiración en el autor de *El Capital*.<sup>3</sup>

Hace algunos años los occidentales opinaban que la caída del muro de Berlín representaba el triunfo de la democracia, mientras observaban la represión de Tiananmen

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Díez Del Corral "Los avatares de la fama de Tocqueville" en *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 393-402.

<sup>2</sup> Cfr. Loretta Napoleoni, *Maonomics, La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*, Barcelona, Paidós, 2011, pp. 15-31.

<sup>3</sup> Cfr. Erick Hobsbawn, *How to change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven, Yale University Press, 2011, pp. 3-16.

como la última forma de un socialismo decadente. Además los dirigentes liberales consideraban a China como un régimen dictatorial que no respetaba los derechos humanos, falseaba datos económicos y explotaba a sus trabajadores. En su perspectiva, la ausencia de democracia eliminaba el bienestar y el progreso. Sin embargo, China pareciera gestionar con éxito los avatares de la globalización, mientras Occidente no consigue resolver los problemas más esenciales derivados de ese fenómeno mundial. A partir de 1989, el nivel de vida de los asiáticos se ha incrementado considerablemente. En cambio, los países que adoptaron la democracia perviven con amplios márgenes de pobreza, analfabetismo, discriminación, racismo, etnonacionalismo y, en algunas ocasiones, guerras civiles.<sup>4</sup>

De acuerdo con Loretta Napoleoni el éxito de los chinos estuvo en una lectura correcta de Karl Marx. Más importante que la forma de gobierno era el régimen de propiedad. En principio pareciera que los asiáticos estaban reivindicando las bases filosóficas del liberalismo. Sin embargo, los chinos deseaban bienestar antes que prerrogativas políticas, en consecuencia entendieron que la prioridad de la administración radicaba en garantizar el óptimo funcionamiento de los sistemas productivos. Misma hipótesis que había sostenido Marx. La política conformó una superestructura yuxtapuesta a la base económica de los gobiernos. Por tanto, China priorizó la eficiencia productiva sobre la libertad civil. En general, los ciudadanos agradecieron al gigante amarillo esta directriz pública. El “socialismo real”, es decir, soviético y maoísta, había eliminado de la teoría marxista los elementos que daban cuenta del beneficio. Tampoco se percató de que el mejor análisis acerca de cómo generar ganancias en el capitalismo proviene de Karl Marx. Muy distinto fue el socialismo de Deng Xiaoping, que sí comprendió estas ventajas.<sup>5</sup>

En consecuencia, en esta tesis se discutirán los argumentos centrales de la obra de Alexis de Tocqueville y Karl Marx: religión e igualdad. Con ello, se determinarán cuáles de sus premisas tienden a mejorar la vida de las personas y cuáles encaminan a las sociedades hacia el conflicto. Para ello se hará una relectura de ambos humanistas por medio de la teoría de René Girard, antropólogo capaz de establecer un diálogo entre estos pensadores utilizando el deseo mimético. A lo largo del trabajo también se realizará una comparación entre las ideas de los tres autores con el fin de alcanzar conclusiones interdisciplinarias acerca de la violencia y la estabilidad social. En esta tesis se procurará analizar la obra de los autores mencionados, prioritariamente, a través de sus escritos y no de sus intérpretes, con el fin de generar conclusiones lo más apegadas a los textos de los investigadores y no de sus exegetas. En un

---

<sup>4</sup> Cfr. Amy Chua, *El mundo en llamas, los males de la globalización*, trad. Laura Paredes, España Barcelona, Ediciones B, S A, 2003.

<sup>5</sup> Cfr. Loretta Napoleoni, *Maonomics, La amarga medicina china...*, op. cit., pp. 15-31.

mundo cambiante, la sociedad contemporánea requiere de la revisión constante de los argumentos que sostienen a los gobiernos y los sistemas políticos. Este trabajo pretende realizar una lectura de esas premisas desde el enfoque innovador de la teoría triangular del deseo.

René Girard es uno de los pensadores más importantes de principios del siglo XXI. Su teoría sobre el origen y la resolución de conflictos ha sido de enorme utilidad para la ciencia política, la economía, la filosofía, la psicología y la sociología. Las tesis de Girard han esclarecido algunos aspectos del funcionamiento de múltiples instituciones, los procesos de hominización, la manifestación y contención de la violencia colectiva e individual, el aprendizaje, la cohesión social, la evolución y la fundación cultural.

La obra de Girard es prolífica y se caracteriza por la interdisciplina. El filósofo utilizó la crítica literaria como eje nodal de sus primeras indagaciones. A partir de ellas pudo inmiscuirse en el área científica. El francés revolucionó los métodos de investigación. En sus textos analiza, debate y reinterpreta las hipótesis fundamentales de personajes trascendentes en la historia de la ciencia y las humanidades. Girard ha mostrado la eficacia explicativa de su teoría mediante el análisis de los trabajos de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski, Proust, Malraux, Camus, Shakespeare, Nietzsche, Heidegger, Deleuzze, Guatari, Lévi-Strauss, Freud, Frazer, Bataille, Caillois, Caneti, Eliade, entre otros. Lo mismo puede decirse de sus libros y ensayos sobre las tragedias griegas, los relatos míticos y los evangelios. En cada uno de esos rubros, Girard cambió la forma de comprender la tarea científica.

Las teorías del francés han tenido gran aceptación y se han comprobado en diversos campos del conocimiento. Los principales debates intelectuales del momento discuten y brindan trascendencia a sus tesis. El premio nobel de literatura en 2003 John Maxwell Coetzee declaró que Girard inspiró buena parte su obra. Algunos críticos del galardonado encontraron que el “chivo expiatorio” y el “deseo mimético” conforman temas recurrentes de su obra. El premio nobel también apeló a Girard en sus ensayos.<sup>6</sup> Por otra parte, Roberto Calasso afirmó que el filósofo-historiador hizo una aportación de suma importancia a las disciplinas humanas al develar la falta de protección sacrificial del mundo contemporáneo. En ese sentido, el italiano elogió la explicación girardiana de la violencia moderna. También le sorprendió la originalidad antropológica con la cual observó los fenómenos de masas. Ambos intelectuales retroalimentaron sus perspectivas sobre el papel del sacrificio y lo sagrado en la constitución comunitaria. Además coinciden en la extensión de la victimización global. De acuerdo con los

---

<sup>6</sup> Cfr., Andy Lamey, “Sympathy and Scapegoating in J. M. Coetzee”, *J. M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, June 1, 2010, Leist, A., Singer, P., eds., New York: Columbia University Press, 2010. (En línea), Dirección URL: <http://ssrn.com/abstract=1715344> (Consulta 10 de Marzo 2013)

autores, dicha circunstancia ha ocasionado el desencadenamiento de persecuciones étnicas y raciales.<sup>7</sup>

Gianni Vattimo considera a Girard como el gran pensador contemporáneo. Los dos entablaron un diálogo para comprender los orígenes de la democracia, el libre mercado, los derechos civiles y la libertad individual. En ciertos aspectos sus reflexiones son muy similares. Los estudiosos argumentaron que el cristianismo propició el surgimiento de los hechos citados. Vattimo y Girard proponen rescatar el papel de la fe en la contención de la violencia.<sup>8</sup>

En la sociología Niklas Luhmann expresó que las tesis girardianas constituyen enorme aportación al entendimiento del orden a través del conflicto. Luhmann retoma la hipótesis girardiana para dilucidar el surgimiento de los sistemas sociales. Al mismo tiempo declara que Girard le permitió observar una violencia que siempre amenaza al sistema. El alemán al igual que el francés descubre en la política la técnica civil capaz de liberar al hombre de la barbarie<sup>9</sup>. A su vez, Zygmunt Bauman en *La modernidad líquida* explica que sus ideas sobre el crimen fundacional, credo patriótico e intento desesperado de las comunidades por diferenciarse tienen inspiración en las tesis de Girard. El sacrificio como núcleo de la cultura es un análisis del filósofo-historiador que retoma Bauman en su explicación de la violencia colectiva.<sup>10</sup>

Tanto el antropólogo y estudioso de las teorías de la información Gregory Bateson como Girard, llegaron a conclusiones similares en materia psico-social desde perspectivas distintas. Los conceptos de *double bind*, *feedback negativo*, *feedback positivo* y *cismogénesis simétrica* tienen paralelismo epistémico con los términos girardianos de “reciprocidad mimética” “doble mediación interna” y “crisis sacrificial.”<sup>11</sup> En el campo de la psicología Paisley Livingston se avocó al estudio del deseo partiendo de las tesis del filósofo francés. El investigador retomó los postulados girardianos para referirse a las interacciones imitativas ocurridas por la influencia del otro.<sup>12</sup>

Las hipótesis de Girard también atrajeron la atención de las neurociencias Andrew Meltzoff y Vittorio Gallese descubrieron que los mecanismos cerebrales responsables del

---

<sup>7</sup> Cfr. Roberto Calasso, *La Ruina de Kasch*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona España, Anagrama, 2001, pp. 159-162.

<sup>8</sup> Cfr. Enrique Cabrero Blasco, “René Girard y Gianni Vattimo: ¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo” Reseña de libro, *El imparcial*, 12 de febrero de 2011, (En línea), Dirección URL: <http://www.elimparcial.es/libros/René-girard-y-gianni-vattimo-verdad-o-fe-debil-dialogo-sobre-cristianismo-y-relativismo--78738.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>9</sup> Cfr. Christian Borch, *Niklas Luhmann*, Nueva York, Routledge, 2011, pp. 19-50.

<sup>10</sup> Cfr. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 166 en adelante.

<sup>11</sup> Cfr. Mauricio Burbano Alarcón, “Religión y Violencia. Introducción a la filosofía de René Girard”, *Tesis para obtener el título de licenciado en filosofía*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C, diciembre 2003, En Línea, Dirección URL: <http://www.universia.net.co/tesis-de-grado/ciencias-sociales- derecho-y-ciencias-politicas/> (Fecha de Consulta: diciembre 2012).

<sup>12</sup> Cfr. Paisley Livingstone, *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, The Johns Hopkins University Press, London, 1992, pp. 13, 62.

deseo funcionan de manera similar a la definición girardiana de la “teoría mimética.”<sup>13</sup> El psicólogo clínico Scott R. Garrels celebró la interdisciplina de los estudios del filósofo-historiador y expresó que sus observaciones revolucionaron la forma de entender el impacto de la imitación en los comportamientos individuales y colectivos.

Hoy dentro de los medios académicos los aportes de Girard son evidentes. En diversas regiones del planeta se han creado centros de investigación y enseñanza que difunden, actualizan y debaten las implicaciones de sus teorías. En la Universidad de UCLA a partir de 1995, Eric Gans fundó la primera revista girardiana de acceso abierto, denominada *Anthropoetics*, cuya finalidad es difundir indagaciones sobre sociedad, teoría política, cultura, lenguaje, religión, arte y antropología. A su vez, Gans relata las *Crónicas de Amor y Resentimiento*. Una editorial que busca entender las raíces de las motivaciones humanas a través de dos facetas de la imitación.<sup>14</sup>

Por otra parte, las fundaciones Cornerstone Forum<sup>15</sup>, Girardian Reflections on Lectionary, Understanding the Bible a New Through The Mimetic Theory of Rene Girard, Girardian Reflections<sup>16</sup>, The Network Preaching Peace<sup>17</sup>, Theology and Peace, Lynching, Scapegoating and Actual Innocence<sup>18</sup>, The Sacred Victim Vindicated<sup>19</sup> y Raven Foundation<sup>20</sup>, están dedicadas a estudiar la actualidad de los presupuestos cristianos y retos que enfrenta la religión en la sociedad globalizada con una óptica girardiana.

Se han formado también organizaciones interdisciplinarias encargadas de profundizar en las tesis del francés. *Imitatio* tiene el propósito de indagar cómo el deseo mimético determina los comportamientos humanos y culturales. Uno de sus objetivos radica en la aplicación de las hipótesis del filósofo-historiador a las ciencias sociales. *Imitatio* estructuró

---

<sup>13</sup> Cfr. G. Rizzolati, L. Fogassi y V. Gállese, “Neurophysiological Mechanism Underlying the Understanding and Imitation of Action”, *Nature Reviews Neuroscience* 2/9, 2001, pp. 661-670.

<sup>14</sup> Cfr. Eric Gans, *Anthropoetics Journal of Generative Anthropology*, UCLA, 1995, (En línea), Dirección URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>15</sup> Cfr. Gil Bailie, *The Cornerstone Forum*, California, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://cornerstone-forum.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>16</sup> Cfr. Paul Nuechterlein Kalamazoo, MI, *Girardian Reflections on Lectionary, Understanding the Bible a New Through The Mimetic*, Estados Unidos, 2012, (En línea), Dirección URL: <http://girardianlectionary.net/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>17</sup> Cfr. Michael Hardin, et.al., *Preaching Peace*, Pensilvania, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://www.preachingpeace.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>18</sup> *Theology and Peace*, Nueva York, 2007, (En línea), Dirección URL: <http://www.theologyandpeace.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>19</sup> Cfr. *The Sacred Victim Vindicated*, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://andrewmarr.homestead.com/girard.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>20</sup> Cfr. Keith Ross and Suzanne Ross, *Raven Foundation*, Estados Unidos, 2007, (En línea), Dirección URL: <http://www.ravenfoundation.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

una red internacional para traducir, publicar y divulgar trabajos relacionados con los postulados del filósofo-historiador.<sup>21</sup>

En la Universidad UV de Ámsterdam a partir de 1980 se formó un grupo de lectores de la obra de Girard con el fin de enriquecer diversas disciplinas académicas mediante el uso de la teoría mimética. La organización se denominó *Girard Studierkring Dutch Girard Society*<sup>22</sup>. Esa comunidad popularizó las hipótesis del autor de la *violencia y lo sagrado* a través de conferencias, cursos, publicaciones y mesas de debate. Muchos de sus miembros supervisan a estudiantes de doctorado interesados en llevar el estudio de la geometría del deseo hacia otras áreas de especialidad.

En la Universidad de Innsbruck se consolidó el *Research Project on Religion, Violence Communication and World Order* cuyo objetivo es analizar fenómenos violentos y pacíficos, tales como la rivalidad, el ostracismo, el autoritarismo, la justicia, el derecho y la paz. Todo ello mediante las teorías de René Girard.<sup>23</sup>

Hacia 2006 Francia fue la cuna de *L'association Recherches Mimétiques* (L'ARM). René Girard tuvo el cargo de presidente honorario en dicha asociación.<sup>24</sup> En 2008 la organización se vinculó con *Imitatio*. Ambas instituciones colaboran en investigaciones internacionales sobre la mimesis triangular. L'ARM realiza indagaciones científicas, enseñanza y difusión de las tesis girardianas.

En América Latina, Girard ha comenzado a discutirse en diversos círculos intelectuales. La Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Javeriana junto con *Imitatio* organizaron el *Seminario Mimesis e Identidades. El alcance de René Girard en América Latina*. El evento se realizó en 2010 y contó con el apoyo del Ministerio de Cultura de la República de Colombia. El objetivo del simposio fue promover la recepción y discusión de la obra del investigador emérito francés. El coloquio constituyó la primera reunión latinoamericana que se convocó para hablar de las implicaciones de la teoría mimética. Las conferencias, artículos y ponencias de los investigadores versaron sobre filosofía, reflexiones teológicas y el impacto de los supuestos girardianos en el marco interpretativo de situaciones concretas.<sup>25</sup>

En el campo de la literatura, filosofía, religión y antropología numerosos estudiantes de posgrado han recurrido a Girard para comprender la funcionalidad de múltiples mitos,

---

<sup>21</sup> Cfr. Peter Thiel, Robert Hamerton-Kelly and René Girard, *Imitatio*, San Francisco California, (En línea), Dirección URL: <http://www.imitatio.org/home.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>22</sup> Cfr. Robert Gast, et.al., *Girard Studierkring Dutch Girard Society* Amsterdam, UV Universidad de Amsterdam, 1980, (En línea), Dirección URL: <http://www.girard.nl/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>23</sup> Cfr. Roman Siebenrock, et.al., *Research Project on Religion, Violence and Communication*, (En línea), Dirección URL: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>24</sup> Cfr. René Girard, et.al. *L'association Recherches Mimétiques*, Paris, 2006, (En línea), Dirección URL: <http://www.René-girard.fr/mimetique> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

<sup>25</sup> Cfr. Mario Roberto Solarte Rodríguez..., *op. cit.*, pp. 9-14.

novelas y razonamientos lógicos.<sup>26</sup> Además académicos y tesisistas alrededor del mundo han esclarecido los motivos psico-sociales en la construcción de las obras de grandes pensadores. En diversas universidades, la teoría girardiana conforma la base de la reinterpretación de autores como Robert Musil<sup>27</sup>, Aristóteles<sup>28</sup>, Platón<sup>29</sup> y D.H. Lawrence.<sup>30</sup> Por citar algunos trabajos recientes.

La influencia del francés en la psicología rompió los esquemas tradicionales del psicoanálisis. Actualmente algunos investigadores están dedicados a indagar la cristalización del “yo” y trastornos patológicos como delirio, neurosis y esquizofrenia a partir de la geometría mimética. El mismo Girard explicó la anorexia como una consecuencia del *double bind* emulativo. Así Henri Grovois abordó la psicosis en la adolescencia desde la perspectiva girardiana.<sup>31</sup> En el área de la pedagogía, la mimesis siempre ha desempeñado un papel activo en los casos de enseñanza-aprendizaje. Sin embargo, el enfoque girardiano brindó nuevas explicaciones a los ritos de paso. A su vez Luc Laurent Salvador profundizó la temática al asociar la imitación con la repetición. Las conductas habituales representan una forma de refuerzo cognitivo dentro de los esquemas pedagógicos.<sup>32</sup> En la filosofía, Girard cuestionó el carácter absoluto de razón y libertad. Ambos instrumentos garantes de la conquista del mundo por la civilización occidental son puestos en duda por sus tesis.<sup>33</sup>

A pesar de la gran variedad de estudios sobre la influencia de la geometría del deseo en Estados Unidos, Europa y recientemente América Latina, las tesis girardianas han sido poco exploradas en el campo de la Ciencia Política. En cambio otras disciplinas han realizado múltiples investigaciones mediante el uso de las teorías del filósofo-historiador.

---

<sup>26</sup> En la base de datos de Proquest Dissertations and Thesis aparecen 998 trabajos de posgrado cuya temática principal se centra en la aplicación de las hipótesis de René Girard. [http://search.proquest.com.pbidi.unam.mx:8080/pqdtlitlangft/results/13D6113B5145DAAE377/1/\\$5bqueryType\\$3dbasic](http://search.proquest.com.pbidi.unam.mx:8080/pqdtlitlangft/results/13D6113B5145DAAE377/1/$5bqueryType$3dbasic)

<sup>27</sup> Erwin, A. F. *Mimesis, Madness, and Modernity: Robert Musil and the Ethics of Being Without Qualities*. The University of Chicago, 2011, *ProQuest Dissertations and Theses*, 268. Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/876162961?accountid=14598>, (876162961).

<sup>28</sup> Morrissey, C. S. *Mirror of Princes: René Girard, Aristotle, and the Rebirth of Tragedy*. Simon Fraser University (Canada), 2005, *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/305355842?accountid=14598>, (305355842).

<sup>29</sup> Saval, P. K., *Shakespeare Between Plato and Leibniz: The Philosophy of Individuation and Baroque Drama*. Harvard University, 2008. *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/304603582?accountid=14598>. (304603582).

<sup>30</sup> Cfr. Beaty, R. *The Dissenter's Search for the "Unknown Desire": Romantic Denial and Novelistic Truth in the Novels of D. H. Lawrence (René Girard)*. Rutgers The State University of New Jersey - New Brunswick, 2006. *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/303322038?accountid=14598>. (303322038).

<sup>31</sup> Cfr. Henri Grovois, “Adolescence, Indifferentiation, and the Onset of Psychosis”, *Contagion*, vol. 6, 1999.

<sup>32</sup> Cfr. René Girard, *Los orígenes de la cultura, conversaciones con Pierpaolo Antonello, y Joao Cesar Castro Rocha*, Madrid España, Trotta, 2006, p.124.

<sup>33</sup> Cfr. Enrique Cabrero Blasco, *op.cit.*

Breve biografía de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard.

El 29 de julio de 1805 nació Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville. Su familia provenía de la nobleza católica normanda. Hervé- Louis-François-Jean-Bonaventure Clérel y Louise-Madeleine Le Peletier Rosambo eran sus padres. El primero descendía de un linaje aristocrático dedicado a la carrera militar y eclesiástica (noblesse d'épée), mientras la segunda pertenecía a una de las primeras familias nobles de toda Francia (noblesse de robe). Malesherbes fue el abuelo de su madre. Como abogado tuvo la tarea de defender a Luis XVI ante el tribunal revolucionario de 1789. Desafortunadamente, el gobierno de Robespierre apresó a los padres de Alexis de Tocqueville, quienes permanecieron en prisión hasta la caída del régimen del terror. La experiencia carcelaria enfermó de los nervios a Louise-Madeleine de por vida.<sup>34</sup>

El abate Lesueur educó al padre de Alexis de Tocqueville y a sus hermanos. El preceptor tenía la confianza de la familia para enseñar las primeras lecciones a los nobles párvulos de los Tocqueville. El mismo autor de la *Democracia en América* recordaba con gratitud el afecto que le profesaba el abate Lesueur. En 1817 Herve de Tocqueville recibió una encomienda del gobierno en la región de Metz. Por tanto, su hijo completó los estudios secundarios en el College Royal de la provincia. Ahí obtuvo un premio de honor en retórica. Durante esos años también leyó las obras de Voltaire, Rousseau, y Descartes. Los ilustrados le produjeron ciertas dudas al cuestionar los valores aristocráticos y religiosos con los cuales creció.<sup>35</sup> Sainte Beuve reconoció que Alexis de Tocqueville no recibió una preparación tan vasta como otros intelectuales de la época, entre ellos John Stuart Mill, lo cual causó mayor admiración del crítico hacia la obra del autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Alexis de Tocqueville terminó la carrera de abogado con lo cual siguió la tradición de los miembros más destacados de su familia materna. A pesar de no ser un estudiante excelente consiguió el cargo de juez auditor del tribunal de Versalles; sitio donde su padre fungía como preceptor del departamento de Seine et Oise.<sup>36</sup>

Posterior a la revolución de 1830, cuando los burgueses tomaron el poder en Francia, Alexis de Tocqueville se convirtió en juez suplente. Sin embargo necesitó jurar fidelidad a Luis Felipe con el fin de asegurar el cargo; acontecimiento que le produjo una sensación dolorosa, pues repudiaba a la nueva monarquía de los burgueses. Por tanto, prefirió exiliarse. Ese mismo año realizó un viaje con Gustave Beaumont a Estados Unidos. El gobierno francés les

---

<sup>34</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life*, London, Yale University Press, 2007, pp. 3-63.

<sup>35</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>36</sup> Cfr. David Carrión Morillo, "Alexis de Tocqueville (1805-1859): Vida y obras", *Saberes*, vol. 3, España, Universidad Alfonso X el Sabio, 2005 (En línea), Dirección URL: <https://revistas.uax.es/index.php/saberes/article/download/770/726> (Consulta 14 de noviembre de 2016).

encomendó investigar el sistema penitenciario de la república americana. Además de ese trabajo, Alexis de Tocqueville tenía la intención de averiguar cómo era la auténtica y única democracia de su tiempo. Creía que el porvenir de Francia dependía de las instituciones que los estadounidenses habían adoptado. A pesar del interés de Tocqueville por estudiar a fondo la sociedad americana, la estancia en ese continente duró únicamente nueve meses. La administración gala presionó a los funcionarios para regresar a su patria.

Dos años después, el 8 de marzo de 1832 Beaumont y Tocqueville escribieron el informe sobre las prisiones de Estados Unidos. Desgraciadamente, el primero fue revocado de sus funciones, en consecuencia, el segundo dimitió también a la magistratura en solidaridad con su amigo. Tocqueville laboró 5 años en la carrera judicial sin cobrar un solo salario. En enero de 1833 publicó junto con Beaumont *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*; texto que consiguió el premio Monthyon de la Academia Francesa. El libro fue ampliamente aceptado por la crítica y tuvo numerosas reediciones.<sup>37</sup>

Del 3 de agosto al 7 de septiembre del mismo año, Tocqueville emprendió un viaje a Inglaterra. Esperaba buscar las raíces de la cultura estadounidense en esa nación y utilizar sus observaciones en la elaboración de una comparación entre la democracia de los americanos y las instituciones británicas. En octubre de 1833 comenzó la redacción de *La Democracia en América*; texto que tardó dos años en finalizar. Se publicó en dos tomos el 23 de enero de 1835. Inmediatamente obtuvo un reconocimiento excepcional por parte de los franceses. Los conservadores alababan los argumentos del libro, pues éste advertía sobre los riesgos de la democracia. Por otra parte, los liberales encontraron en las reflexiones de Tocqueville, las tesis elementales que brindaban al gobierno del pueblo una legitimidad providencial. *La Democracia en América* recibió el premio de la Academia Francesa por su impacto e importancia en la reflexión política de la época.<sup>38</sup>

En mayo de 1835, Tocqueville viajó a Inglaterra e Irlanda donde pensaba recolectar información para la realización de la segunda parte de su obra. En esta ocasión deseaba comparar la sociedad estadounidense con la francesa y la inglesa. Además la visita a la isla le brindaba la perfecta oportunidad de reunirse con Mary Mottley, una mujer distinguida, nueve años mayor que él, quien sería su futura esposa. Durante la estancia en Inglaterra, Tocqueville cortejó a Mottley y también se reunió con John Stuart Mill. A dicho intelectual le pareció formidable *La Democracia en América*, en consecuencia, publicó dos revisiones del texto. A su vez pidió a Tocqueville escribir un artículo en la revista del propio Mill. Debido al

---

<sup>37</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 148-179.

<sup>38</sup> Cfr. David Carrión Morillo, "Alexis de Tocqueville (1805-1859): Vida y obras"..., op. cit. <https://revistas.uax.es/index.php/saberes/article/download/770/726>

reconocimiento del noble normando, éste público en 1836, un texto denominado *L'état social et politique de la France avant et depuis 1789* en la *London and Westminster Review*.

En 1837 presentó su candidatura como diputado de Contentin en la capital francesa. Sufrió una dura derrota. Sin embargo, dos años después consiguió una mayoría absoluta en la contienda por el mismo cargo gubernamental. Desde entonces, Tocqueville se encargó de que los electores conocieran las propuestas que llevaría a la Cámara. A partir de 1839 obtuvo reelecciones constantes hasta el fin de su carrera política en 1851. Hacia 1838 la Academia de Ciencias Morales y Políticas lo incluyó como uno de sus miembros y a la edad de 36 años ganó un lugar en la Academia Francesa.<sup>39</sup>

En 1840 Tocqueville publicó los tomos III y IV de *La Democracia en América*. Esta vez sus compatriotas recibieron la obra sin la euforia que causaron los primeros tomos. En el trabajo explicaba la influencia de la igualdad en las costumbres, ideas y sentimientos de los ciudadanos. La obra ostentaba conclusiones generales de validez universal y argumentaba de forma más abstracta las premisas principales. En Inglaterra el texto resultó un éxito superando la buena crítica de los primeros.

Al mismo tiempo, la carrera política del noble normando fructiferó. El 2 de julio de 1839 tomó la voz en la tribuna de la Cámara para apoyar la presencia de Francia en Argelia. En 1840 se le nombró relator encomendándosele tratar el problema de la reforma de prisiones en Francia. El 20 de junio del mismo año escribió un informe donde sugería a la administración gala la aplicación del sistema de Filadelfia en materia carcelaria. En 1843 Tocqueville participó como relator en la comisión dispuesta a realizar la reforma de prisiones en Francia. El noble normando defendió la adopción de un encarcelamiento individual como el que había propuesto en su informe. Como consejero general de la Mancha y representante de los cantones de Montebourg y de Sainte-Mère-Église siempre ostentó ideas a favor de la descentralización administrativa en la Cámara. Su actividad parlamentaria fue notable. Estuvo en la comisión para la reforma de prisiones y consiguió la adopción del sistema carcelario que recomendó como producto de sus investigaciones.<sup>40</sup>

En materia política sintió gran antipatía por Guizot y Thiers. Aseguraba que ambos corrompieron a los legisladores y actuaban en oposición a los decretos constitucionales. Desde 1842 hasta 1846 se opuso a las decisiones de Guizot y apoyó a Odilon Barrot. En todo momento sostuvo independencia de criterio y honorabilidad. En 1842 lo nombraron miembro de la comisión extraparlamentaria para los asuntos de África. Tres años más tarde realizó un

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>40</sup> Cfr. *Ídem*.

informe sobre el problema de Argelia. En él conminaba al gobierno francés a emprender una colonización procurando el bienestar y el respeto a las costumbres de los oriundos.<sup>41</sup>

En 1849 el nuevo presidente de la Segunda República, Odilon Barrot, nombró a Arthur de Gobineau jefe de gabinete. El 2 de junio de 1849 Tocqueville ocupó el cargo de asuntos exteriores. Sus embajadores de mayor confianza eran Corcelle, quién estaba como representante de Francia en Roma; y Beaumont quién poseía el mismo estatus en Viena. Tocqueville resolvió el problema entre Rusia y el imperio Turco. El dilema radicaba en que ciertos revolucionarios que intentaban emprender la insurrección en Hungría se refugiaron en la nación del Bósforo al interior de la embajada francesa. Austria y Rusia exigieron al imperio Turco que entregara a los revolucionarios, pero los turcos obtuvieron el apoyo de Inglaterra y de Francia, por tanto, Austria y Rusia desistieron en sus pretensiones. Tocqueville gestionó dichas negociaciones con la cual demostró grandes dotes diplomáticas.<sup>42</sup>

En 1849 Luis Napoleón destituyó a Odilon Barrot, en consecuencia, Tocqueville tuvo que renunciar a su puesto. Debido a lo anterior comenzó a escribir los *Souvenirs* cuya redacción terminó en Sorrento en 1851. No deseaba publicar esas memorias porque no le parecían lo suficientemente trabajadas. Sin embargo, se editaron en 1893.

Posterior al golpe de estado de Luis Napoleón, Tocqueville abandonó la carrera política. Decidió escribir una obra histórica sobre Francia. Empezó por dilucidar las raíces del antiguo régimen. En 1853 con una salud precaria por severas infecciones pulmonares, revisó los archivos de Paris, Tours y diversas ciudades con el fin de obtener documentos para su nueva obra. Además en 1854 viajó a Alemania donde se informó acerca del sistema feudal de ese país. En 1856, después de 5 años de labor intelectual, Tocqueville publicó *El Antiguo Régimen y la Revolución*. El libro tuvo el mismo reconocimiento que las primeras dos versiones de *La Democracia en América*. Había planeado tres volúmenes de *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Desafortunadamente murió por complicaciones de una afección pulmonar el 16 de abril de 1859, en Cannes.<sup>43</sup>

Karl Heinrich Marx nació el 5 de mayo de 1818 en la Renana ciudad de Trier, Prusia. Su padre Heinrich Marx, cuyo nombre era originariamente Hirschel ha-Levi Marx era un exitoso abogado judío que debió convertirse al cristianismo en 1824 para poder ejercer su profesión. En consecuencia, Karl Marx no recibió la educación judía tradicional, sino que aceptó la confirmación cristiana a los 15 años y por un breve tiempo profesó con devoción esa religión.

---

<sup>41</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...op.cit...* pp. 407-502.

<sup>42</sup> Cfr. David Carrión Morillo, "Alexis de Tocqueville (1805-1859): Vida y obras"..., *op. cit.*  
<https://revistas.uax.es/index.php/saberes/article/download/770/726>

<sup>43</sup> Cfr. *Ídem*.

El padre del afamado filósofo era un liberal auténtico. Conocía las obras de Voltaire y Rousseau y admiraba a los ilustrados franceses. Debido a ello, su hijo leyó con devoción a esos mismos intelectuales.<sup>44</sup>

Sin embargo, la mayor influencia de su niñez fue el Baron Ludwig von Westphalen, un hombre culto de la nobleza alemana y futuro suegro de Marx. En 1835 entró a la Universidad de Bonn. Cursó la carrera de Derecho. Un año después fue transferido a la Universidad de Berlín donde se afilió al club de los Jóvenes Hegelianos. En dicha institución descubrió su verdadera vocación y abandonó los estudios de derecho para dedicarse a la filosofía. Marx se preparó con el fin de obtener una plaza como profesor en la Universidad de Berlín donde enseñaba su amigo y maestro Bruno Bauer. No obstante, debido a la ascensión de Federico Guillermo IV al trono de Prusia, el nuevo ministerio de cultura atacó a la organización de los Jóvenes Hegelianos. Bauer pertenecía a la misma, en consecuencia, fue destituido del cargo y Marx, al ser su discípulo, no pudo conseguir el puesto que buscaba. A pesar de ello, obtuvo el título de doctor, pero en la Universidad de Jena en 1841, menos exigente que la de Berlín.<sup>45</sup>

Posteriormente, hacia 1842 inició una carrera como editor del periódico *Rheinische Zeitung* en Colonia. Ahí únicamente trabajó durante un año, pues la censura gubernamental obligó a los escritores a cerrar la gaceta. Durante ese tiempo, Marx escribió *La Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*. En junio de 1843 contrajo matrimonio con Jenny von Westphalen. Estuvo comprometido con ella por 6 años. Hacia 1844 publicó su ensayo *Sobre La Cuestión Judía*. Meses después, Marx conoció a Arnold Ruge, quien le propuso fundar un diario en París.

Marx Se trasladó a Francia donde se relacionó con socialistas de diversas nacionalidades. Ahí entabló una amistad entrañable con Fredrich Engels. A él Marx le debe el inicio de sus estudios en economía política y la clase trabajadora en Inglaterra. Los *Manuscritos Económico filosóficos* esbozados en 1844 constituyeron el primer acercamiento de Marx al análisis de los sistemas productivos. En esa obra trató de explicar el funcionamiento y evolución de los mismos a través de la filosofía hegeliana. En 1845 Marx y Engels publicaron *La Sagrada Familia*, un texto que refutaba las ideas principales de Bruno Bauer. A su vez entre 1845 y 1846 ambos escribieron *La Ideología Alemana* que contenía la primera noción explícita del materialismo histórico. A principios de 1845 Marx fue expulsado de Francia acusado de incitar la insurrección pública. Decidió trasladarse a Bruselas. En ese sitio redactó *La miseria de la Filosofía*, en 1847; ensayo dirigido contra Proudhon. Un año después estalló la revolución de

---

<sup>44</sup> Cfr. Paul Johnson, *Intelectuales*, México, Javier Vergara, 1990, pp. 63-93.

<sup>45</sup> Cfr. Jacques Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 22-76.

1848, entusiasmado por el acontecimiento escribió junto con Engels *El Manifiesto del Partido Comunista*. Además participó activamente en la Liga de los Comunistas.<sup>46</sup>

Posterior a la revolución de febrero, Marx trabajó en otro periódico en Prusia. En esta ocasión promovía la insurrección del pueblo germano, por tanto, fue acusado junto con sus colaboradores de incitar al desorden público. En la corte de Colonia defendió las posturas de los periodistas y la suya de manera ejemplar; debido a ello, la única sanción que acreditaron las autoridades fue la expulsión de los subversivos de territorio prusiano. Marx regresó a París y de ahí se trasladó a Londres. En esa ciudad escribió *La lucha de clases en Francia* publicado en 1850 y *El 18 Brumario* editado en 1852.<sup>47</sup>

Los primeros años en Inglaterra resultaron brutales y amargos. Tres de sus hijos murieron antes de 1856. El único trabajo que encontró fue como periodista del diario New York Daily Tribune, el cual le pagaba una libra por artículo. El filósofo alemán envió cerca de 500 de los cuales 125 los redactó Engels. En ese periodo, vivía únicamente de la herencia de su esposa y de la ayuda económica que su amigo le otorgaba. Además la guerra civil en Estados Unidos no permitió al diario sostener el salario de Marx y tampoco Engels pudo brindarle los recursos que necesitaba, pues el conflicto armado afectó la productividad de su fábrica y las ventas del periódico. En un momento de desesperación, Marx decidió buscar empleo como trabajador del ferrocarril. Sin embargo, no lo consiguió por su mala caligrafía.<sup>48</sup>

Entre 1850 y 1860 pasaba regularmente 10 horas en el museo británico estudiando y escribiendo con excepción de los días en los que enfermaba y quedaba postrado en cama. Hacia 1859, Marx publicó la *Crítica a la economía política* cuya primera parte, los *Grundrisse* (1857-1858), constituyeron un complemento muy importante a su teoría del materialismo histórico. Los temas analizados en estos textos alcanzaron su desarrollo pleno en *El Capital*; obra escrita entre 1863 y 1865; publicada en 1867 con un frío de parte de la crítica y la sociedad. Los dos tomos siguientes de ese libro le ocuparon el resto de su vida. Engels tuvo que completarlos. Su amigo dio a conocer los textos subsecuentes a *El Capital* en 1884 y 1893 respectivamente.<sup>49</sup>

Una vez que la madre de Marx murió, el filósofo alemán vivió de forma más desahogada, pues cobró la herencia familiar. Entonces tuvo tiempo de fundar la Asociación Internacional de los Trabajadores en 1864. Marx dirigió dicha organización por 6 congresos durante los siguientes 9 años. La posición oficial de la Internacional fue puesta en evidencia en su texto la *Guerra Civil en Francia* publicado en 1871. A lo largo de su vida se mantuvo como

---

<sup>46</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>47</sup> Cfr. Allan W. Wood, *Karl Marx*, New York, Routledge, 2004.

<sup>48</sup> Cfr. Jacques Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, op.cit., pp. 137-185.

<sup>49</sup> Cfr. *Ídem*.

un miembro activo en la organización de la clase obrera. En 1878 su esposa contrajo cáncer y murió en diciembre de 1881. Los años posteriores, Engels trató de distraer a Marx por la pérdida de Jenny; también intentaba alejarlo del clima británico que le causaba serios problemas respiratorios. En esa época, Marx viajó con Engels a Francia, Suiza y el interior de Europa. Hacia enero de 1883 cuando regresó a Londres, se enteró de la muerte de su hija Jenny Longuet. Ese mismo año, el 4 de marzo, Marx falleció. Fue enterrado junto a su esposa en el cementerio Highgate de Londres.<sup>50</sup>

René Girard nació el 24 de diciembre de 1923 en Aviñón, Francia. En 1941 se graduó como filósofo en el Liceo de su ciudad natal. Posteriormente asistió a la escuela de Chartres en París donde obtuvo el diploma de archivista paleógrafo con especialidad en estudios medievales. En ese momento, sus intereses intelectuales radicaban en la investigación histórica y cultural. La tesis que presentó para obtener su título profesional tenía por tema la vida privada de Aviñón en la segunda mitad del siglo XV.<sup>51</sup>

En 1947 Girard viajó a Estados Unidos. La estancia temporal se hizo permanente cuando se matriculó en la Universidad de Indiana. Ahí obtuvo el doctorado en historia con un trabajo sobre la opinión americana de Francia entre 1940-1943. Posteriormente realizó estudios de literatura interdisciplinarios. A través de ellos pudo dedicarse a la indagación de las diversas formas y manifestaciones culturales en distintas sociedades. Sin embargo, no descuidó su curiosidad por las relaciones internacionales franco-americanas. Además la Universidad de Indiana le dio la posibilidad de impartir clases de francés. A su vez le encomendó dar cursos de literatura. Durante esa experiencia, el filósofo-historiador aprovechó para revisar textos que jamás había leído. Girard quedó fascinado con dichas asignaturas, por tanto, publicó sus primeros artículos circunscritos a la temática. Aquéllos versaban sobre reflexiones artísticas en las novelas de Malraux, la importancia histórica en los trabajos de Saint John Perse, Saint Simon y la crítica literaria.<sup>52</sup>

A pesar de lo anterior, los artículos no fueron suficientes para obtener un cargo de académico en la Universidad de Indiana, en consecuencia. Girard se trasladó a la Universidad de Duke donde ocupó la posición de profesor asistente.

Después le ofrecieron el puesto de catedrático asociado en la Universidad John Hopkins y en 1961 consiguió la titularidad como responsable del departamento de lenguas romances. A lo largo de ese año publicó su primer libro, *Mentira Romantica y Verdad*

---

<sup>50</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 205-411.

<sup>51</sup> Cfr. James G. Williams, "Colloquium On Violence and Religion", *René Girard a Biographical Sketch* (En línea), Dirección URL: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/biography.html> (Consulta: 3 Marzo de 2013).

<sup>52</sup> Cfr. *Ídem*.

novelesca seguido de *Proust: Una colección de ensayos críticos* (1962) y *Dostoievski: del doble a la unidad* (1963). Durante ese periodo los intereses literarios de Girard se volcaron sobre la psique, la historia y el orden social. También en la Universidad John Hopkins experimentó una conversión espiritual hacia el cristianismo. Sus indagaciones literarias lo condujeron a desarrollar la teoría triangular del deseo mimético.<sup>53</sup>

A través del departamento de lenguas romances de la Universidad John Hopkins, Eugenio Donato, Richard Macksey y Girard organizaron un simposio que despertó la intriga por el pensamiento posmoderno en Estados Unidos. Los investigadores realizaron una serie de conferencias en octubre de 1966. Esas ponencias trataban sobre el lenguaje y las ciencias del hombre. Entre los participantes estuvieron Roland Barthes, Jacques Derrida, Lucien Goldmann, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Georges Poulet, Tsvetan Todorov, y Jean Pierre Vernant. En dicho simposio Derrida dio a conocer su famoso texto *La estructura del signo y el papel del discurso en las ciencias humanas*. Posteriormente, las indagaciones del francés, en la *Diseminación* (1972), sobre el *pharmakos*, en el ensayo “La farmacia de Platón”, dieron a Girard la clave para descubrir el rol del chivo expiatorio en el mantenimiento del orden social.<sup>54</sup>

En 1971 el crítico literario aceptó ser profesor invitado en la Universidad de Buffalo, donde permaneció hasta 1976. En el recinto hizo gran amistad con Cesáreo Bandera, maestro distinguido de literatura española en la Universidad de Carolina. Durante esa estancia Girard perfeccionó y actualizó su teoría. El deseo mimético permitió al filósofo explicar el mecanismo sacrificial, el origen de la cultura y la contención de la violencia por medio del linchamiento unánime. Girard utilizó las tragedias griegas y los mitos en el esclarecimiento de los fenómenos citados. Los relatos de Sófocles, Edipo, y la Bacantes constituyeron las fuentes principales de sus observaciones. En las religiones primitivas el Girard dilucidó que la mimesis siempre ocasiona agresiones colectivas contra una víctima. En *La violencia y lo sagrado* (1972) abordó detalladamente los procesos antropológicos que controlan o desencadenan el conflicto mimético. Girard concluyó que el texto de Freud *Totem y Tabú* estuvo a punto de encontrar el desempeño de la mimesis en la estructuración del orden social, pero no llegó a descubrir la figura del chivo expiatorio.<sup>55</sup>

En 1976 Girard aceptó la cátedra de humanidades John M Beall en la Universidad John Hopkins. Desde ese momento la traducción de *La violencia y lo sagrado* (1977) lo convirtió en un profesor discutido, revisado y entrevistado. Sin embargo, uno de sus obras más

---

<sup>53</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>54</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>55</sup> Cfr. *Ídem*.

controversiales estaba por publicarse con el nombre de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), extrañamente traducido al castellano como *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. El texto tuvo forma de diálogo entre Jean Michael Oughourlian, Guy Lefort y Girard. La obra fue dividida en varios temas. Antropología fundamental, escritos judeo-cristianos, y psicología interindividual. Ahí habla, por primera vez, de los evangelios como textos anti-sacrificiales. Además mostró la manera en que Jesús prohibió la violencia por medio de la contención de la mimesis. Girard promovió la creación de una antropología universal y afirmó que los secretos más ocultos de la cultura occidental estaban en la revelación bíblica. Dichos postulados resultaron escandalosos para quienes estudiaban los comportamientos del hombre a través de la naturaleza del lenguaje. Sin embargo, las indagaciones de Girard fueron atractivas para un público que concordaba poco con la idea de la lingüística, de que el lenguaje era el demiurgo absoluto de todas las instituciones. A su vez la teoría mimética influyó en aquellos interesados en reavivar el aporte filosófico a la interpretación bíblica en la determinación de los fenómenos históricos. De esta manera, Girard y sus seguidores se alejaron de las modas intelectuales del momento.<sup>56</sup>

En 1978 la Universidad de Stanford tradujo *Des choses cachées*. Poco después Girard aceptó el puesto de profesor Andrew B Hammond de lengua francesa, literatura y civilización en el recinto educativo citado. El filósofo ocupó dicho cargo hasta su retiro en 1995. Durante ese tiempo escribió *El chivo expiatorio* (1982), *La ruta antigua de los hombres perversos* (1985), *Shakespeare y los fuegos de la envidia* (1991), las entrevistas con *Michel Treguer: Cuando empiecen a suceder estas cosas* (1996).<sup>57</sup>

Mientras impartía clases en Stanford sus simpatizantes formaron el *Colloquium On Violence and Religión* (COV&R). El simposio no fue iniciativa de Girard. El filósofo tampoco trató de manipularlo o gobernar las disciplinas estudiadas en él. Los partidarios de la teoría mimética se sintieron libres de esoterismos, exclusividad, o cultos específicos. El primer ciclo de conferencias del COV&R sucedió en Stanford.

El objetivo de los diálogos fue explorar, criticar, y desarrollar la relación entre la estructura triangular mimética y la violencia. El mantenimiento y génesis de la cultura a través de la religión constituyó el centro de la discusión junto con los puntos principales de las investigaciones girardianas. A pesar de ello también se presentaron ponentes que diferían con algunas hipótesis de las implicaciones geométricas de la mimesis.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>57</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>58</sup> Cfr. *Ídem*.

El primer evento lo conformaron sólo 25 personas. Actualmente el coloquio lo integran más de 200 miembros. Todos ellos realizan investigaciones miméticas alrededor del mundo. Además quienes forman el COV&R celebran un simposio anual a la mitad de la primavera donde se exponen los trabajos de diversos colegas e instancias de investigación. Existen también una serie de reuniones pequeñas coordinadas entre la Academia Americana de Religión y la Sociedad de Literatura Bíblica. Dichas organizaciones estudian a detalle las teorías girardianas. El COV&R expide bianualmente un boletín con bibliografía y material actualizado sobre las implicaciones de la mimesis en diferentes ámbitos. Su contenido es financiado por la Universidad de Innsbruck. La revista anual *Contagion* emanó de los acuerdos anteriores. La publicación ha tratado temas de violencia mimesis y cultura desde 1994.<sup>59</sup>

Tras su retiro Girard fue condecorado como profesor emérito de la Universidad de Stanford. El filósofo continuó muy activo una vez que abandonó las aulas. Girard publicó múltiples libros y se leyó con interés las críticas a su obra, al tiempo que sostuvo diálogos con diversos académicos. Entre sus textos de la última época se encuentran: el *Girard's Reader* (1996), editado por James G. Williams. *Celui par qui le scandale arrive* (2001); *Veo a Satán caer como el relámpago* (2002); *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes* (2002); *Le sacrifice* (2003); *Verità o fedde debole*, junto con Gianni Vattimo y Pierpaolo Antonello (2006); una entrevista con Benoit Chantre: *Achever Clawsewitz* (2007). Asimismo, ha publicado: *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture*, junto con Pierpaolo Antonello y João Cezar De Castro Rocha (2007); *Anorexie et désir mimétique* (2008) y *La conversion de l'art* (2008). Además fue electo miembro de la Académie Française en 2005.

#### Perspectiva girardiana de la imitación como fenómeno social:

Desde tiempos inmemorables los hombres han reconocido el papel que juega la imitación en los procesos de socialización y construcción de instituciones. Platón y Aristóteles pensaban que el fundamento de la realidad radicaba en la mimesis. El primero entendía la vida material como una copia del mundo de las ideas. Mientras, el estagirita afirmaba que una de las grandes distinciones entre animales y hombres radicaba en la capacidad maximizada de los primeros para emular. Platón y Aristóteles observaron la manera en que las personas imitaban

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ídem*.

toda forma de proceder. De acuerdo con estos pensadores el arte también provenía de la mimesis del entorno natural.<sup>60</sup>

Otros dignos representantes de las ciencias sociales como Hobbes<sup>61</sup>, Hegel<sup>62</sup>, Gabriel Tarde<sup>63</sup>, Emile Durkheim<sup>64</sup> y Thorstein Veblen,<sup>65</sup> asumieron que la imitación estaba implícita en cualquier conducta humana. A pesar de la solidez de sus argumentos, el auge de la ideología individualista disfrazó de originalidad las acciones de los sujetos. Cabe mencionar que Alexis de Tocqueville, uno de los grandes inspiradores del liberalismo, reconocía abiertamente el papel de la emulación en los hábitos y costumbres colectivas.<sup>66</sup> Sin embargo, algunos autores de la psicología moderna y otras disciplinas científicas contemporáneas creyeron otra cosa. Durante años, dichos estudios encubrieron los procesos miméticos del comportamiento. Incluso Freud y sus discípulos inventaron fenómenos psíquicos con tal de ocultar los patrones imitativos.<sup>67</sup>

Los postulados economicistas derivados del *rational choice* también se han esforzado por disfrazar la influencia de la imitación y el contagio en la toma de decisiones.<sup>68</sup> El individualismo centrado en el egoísmo y vanidad dificultan la apreciación de la mimesis. Aunque los obstáculos anteriores pudieron desanimar a quienes defendían la importancia de la emulación en las interacciones sociales, René Girard emprendió una investigación en el mismo tenor que Platón, Aristóteles, Hobbes, Hegel, Tarde, Durkheim y Veblen. Las indagaciones de Girard lo orillaron a descubrir como la estructura triangular del deseo desencadena el conflicto y aprendizaje. Ese proceso Girard lo encontró en la revisión de textos literarios.

El francés realizó una deconstrucción del deseo, el orden del mundo y el lenguaje. Para el filósofo la vida humana presenta una estructura narrativa basada en cierta naturaleza teleológica capaz de ser leída. Así, Girard concluyó que los sujetos están unidos a los objetos anhelados por una línea recta no esencial, pues encima de ella se encuentra un mediador o modelo que permite el surgimiento del deseo. El mediador también vincula a sujeto y objeto al

---

<sup>60</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, (primera edición 1995), 2004, p.83.

<sup>61</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *El Leviatan*, México, Fondo de Cultura Económica, edición 2011, p.47.

<sup>62</sup> Cfr. Frederick Beiser, *Hegel*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 295-296.

<sup>63</sup> Cfr. René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierre Paolo Antonello y Joao Cesar de Castro Rocha*, trad. José Luis San Miguel de Pablos, España, Trotta, 2006, p. 55.

<sup>64</sup> Cfr. Arno Mayer, *The Persistence of the old Regime: Europe to the Great War*, Nueva York, Phanteon, 1981, p. 86.

<sup>65</sup> Cfr. Thorstein Bunde Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, trad. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 9-32.

<sup>66</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, trad. Dolores Sanchez de Aleu, 2004, p. 129.

<sup>67</sup> Cfr. Eugene Webb, *The Self Between, From Freud to the New Social Psychology of France*, Estados Unidos, University of Washington Press, 1993, pp. 26-87.

<sup>68</sup> Cfr. Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992), p. 59-88.

mismo tiempo. Un triángulo representa la metáfora de dicho enlace<sup>69</sup>. De esta manera, el francés aseguró que los objetos codiciados cambian, pero nunca la estructura triangular. El reconocimiento del mediador en el mimetismo brindó un nuevo entendimiento del orden simbólico. Eugene Webb y Jean Michel Oughourlian estipularon que Girard inauguró un movimiento intelectual que transformó la investigación psico-social. El deseo mimético causó una revolución académica, pues agregó un actor a la tradicional relación horizontal entre sujeto-objeto. A partir de las investigaciones del filósofo se creó una teoría sobre las actividades concretas de los hombres y su desenvolvimiento histórico. De acuerdo con Girard, la mimesis puede ser de dos tipos. Proclive al aprendizaje y socialización o conflictiva y apocalíptica.

### *Perspectiva girardiana de las Ciencias Sociales*

De acuerdo con Girard, las disciplinas sociales modernas restaron importancia científica a las obras literarias. El francés criticó a quienes asumían que, a través del arte, no se podía llevar a cabo un análisis objetivo de las relaciones intersubjetivas. También señaló que los científicos ortodoxos establecían que los novelistas habían protegido sus creaciones de las interpretaciones freudianas, marxistas, conductistas y estructuralistas. En consecuencia, el conocimiento positivo y el saber humanista debían tratarse de forma separada. Numerosos expertos en el estudio de las disciplinas sociales estipularon que los literatos prefirieron resguardar su trabajo entre algodones y rejas. Girard aseveró que debido a lo anterior las ciencias sociales estuvieron atrapadas en un callejón sin salida. Las reflexiones fenomenológicas o empíricas fueron insuficientes en la explicación de la intersubjetividad y la dinámica comunitaria. En su perspectiva, la evolución de la ciencia dependió de las grandes obras literarias. Sólo ellas penetraron en la naturaleza del deseo y las rivalidades miméticas. La comprensión de éstas constituyó la clave en la dilucidación de las causas de la violencia.

Las trifulcas sociales representan la preocupación perenne e inmediata de toda sociedad. Resolviendo temporalmente sus avatares, los hombres han logrado la evolución cultural.<sup>70</sup> A pesar de ello, la violencia ha permanecido constante a lo largo de la historia. Hoy numerosos conflictos amenazan a las sociedades lo mismo que a la sociedad internacional. Por ello, es necesario reconciliar las perspectivas literarias con las científicas para proponer soluciones a los dilemas contemporáneos.

---

<sup>69</sup> Cfr. René Girard, *Mentira Romántica y verdad novelesca*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1961, p. 10.

<sup>70</sup> Cfr. René Girard, *Literatura Mimesis y Antropología*, Gedisa, Barcelona, 2006. p. 13.

En la obra de Girard hubo diversas opiniones acerca de Karl Marx y Alexis de Tocqueville. Aquéllas reflejaron la afinidad conceptual del francés por su coterráneo y la discrepancia de la teoría mimética con las tesis del filósofo alemán. En sus primeros textos, Girard hizo una comparación entre los escritos de Stendhal y Alexis de Tocqueville. Posteriormente, escribió su crítica literaria hacia los grandes narradores novelescos. De esta manera, el francés aseguró que las hipótesis de Marx, Nietzsche y Freud compartían la misma lógica: el ocultamiento de la figura del mediador y el ímpetu por destacar la individualidad autónoma de los sujetos.

### Perspectiva girardiana de Karl Marx

De acuerdo con Girard fue posible catalogar de pseudo-ciencia toda disciplina que subestimó el conocimiento implícito en las grandes novelas. El marxismo y el psicoanálisis entraron en dicha clase de sabiduría, pues ocultaron el principio literario de la mediación artificiosamente. El pensamiento estructural de esas disciplinas redujo las significaciones manifiestas a otras ocultas. Los conceptos marxistas y psico-analíticos disfrazaron la mimesis. Girard estipuló que una verdadera ciencia reconocería la superioridad de la literatura.<sup>71</sup> La unificación de las humanidades en torno al marxismo, psicoanálisis y estructuralismo, demostró lo atrapado que se encontraron las disciplinas culturales.

Girard aseveró que el pensamiento religioso, la literatura romántica, el psicoanálisis y el marxismo, aunque opuestos a la idolatría y el fetichismo, se obsesionaron con ídolos. En cambio el cristianismo desveló los aspectos negativos de la fantasmagoría y denunció sus horrores.<sup>72</sup> En el marxismo los ídolos supremos del mundo capitalista dependieron del dinero, por tanto; en la modernidad la vida sentimental y espiritual imitó la estructura económica. Incluso el clero disimuló la degradación universal cuando convirtió la riqueza en un símbolo ultra-terreno. Sin embargo, la filosofía de Marx tampoco logró escapar de la perspectiva fetichista, únicamente construyó otros modelos a los cuales adorar.<sup>73</sup>

De acuerdo con Girard, el pensamiento marxista y el psicoanálisis utilizaron la metáfora para disimular las relaciones recíprocas.<sup>74</sup> En Marx y Freud, el individualismo fue factor unificador. Girard pensó que las personas comprometidas con esa cosmovisión vivían en la perpetua desilusión. Desde los inicios del romanticismo el amor individual no ha sido más que un síntoma del malestar espiritual.

---

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 90.

<sup>72</sup> Cfr. René Girard, *Geometrías del Deseo*, México, Sexto Piso, 2012, p. 38.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 39.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 89.

Lucien Goldmann estableció la conexión entre el mundo del deseo en la novela y la economía de mercado. De acuerdo con él, Marx explicó la forma en que el universo literario se transportó al análisis económico. Los modos de producción y los relatos novelescos obedecieron al funcionamiento de las intuiciones miméticas. El capitalismo disoció los valores cualitativos de las cosas y los reemplazó por la numeraria cuantitativa. Dicha acción representó la degradación de los valores. Marx describió de qué forma el mundo se subordinó al dinero. Aquellos que tuvieron poder adquisitivo alcanzaron la redención cristiana o el infierno de Dante<sup>75</sup>. Marx utilizó la meta-forma para no estigmatizar la reciprocidad de las relaciones humanas.

Lucien Goldmann advirtió que Girard encontró en el género novelesco a un héroe problemático en busca de la realización de una serie de valores auténticos en una realidad degradada. En la visión de Goldmann, Girard utilizó una terminología heideggeriana para expresar las conclusiones de sus lecturas. A pesar de ello, el filósofo francés dio un contenido distinto a los conceptos heideggerianos. En lugar de la dualidad entre lo ontológico y lo óntico, Girard habló de la duplicidad entre lo ontológico y lo metafísico. Ambos correspondieron al universo de lo auténtico y lo inauténtico respectivamente. La tipología de la novela según Girard descansó en la idea de que la degradación del universo literario resultó de un mal ontológico producto del aumento del deseo metafísico. En la visión del filósofo francés en todas las grandes novelas siempre un mediador se interpuso entre el héroe y sus valores o anhelos. La degradación del mundo, según Girard, radicó en la aproximación del personaje novelesco a un mediador y mientras eso ocurrió el protagonista se alejaba de la trascendencia vertical. Los autores de las grandes novelas vivieron en carne propia la degradación; buscaron la autenticidad, pero al final entendieron que perseguían un ideal inauténtico; en consecuencia, permitieron a sus héroes una conversión al final de los relatos como la que ellos tuvieron. La conversión implicaba estar conscientes de lo mimético del deseo y gracias a ello, evitar las escaladas imitativas.

De acuerdo con Lucien Goldmann, en el análisis girardiano de la literatura, los valores auténticos nunca figuraron en la novela de manera consciente para los personajes. Dichos valores sólo existieron en lo abstracto o conceptual, dentro de la conciencia del autor. El problema de la novela, según Girard, fue convertir la realidad auténtica que únicamente apareció en la mente del escritor, en una finalidad posible para los personajes de los textos bajo un contexto degradado.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Cfr. René Girard, *Literatura Mimesis y Antropología...*, op. cit., p. 25.

<sup>76</sup> Cfr. Lucien Goldmann, "Introducción a los problemas de una sociología de la novela", *Revista de Ciencias Sociales*, Vol IX, 1965, (En línea), [https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol\\_IX\\_Nm1\\_1965/Goldmann.pdf](https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol_IX_Nm1_1965/Goldmann.pdf), pp. 23-24.

De acuerdo con Lucien Goldmann, la estructura novelesca identificada por Girard describió universos dirigidos por valores que toda una sociedad ignoró, pero que el héroe de un modo inauténtico y mediato, intentó buscar. Una lectura girardiana de las novelas estipuló que los valores auténticos se redujeron al nivel implícito, por tanto, desaparecieron de las realidades manifiestas. Los héroes no pudieron encontrar lo que buscaban debido a que la realidad social delimitó sus posibilidades de acción. Goldmann explicó que la homología entre la forma novelesca girardiana y la vida social radicaba en la lógica de la economía mercantil. De acuerdo con Karl Marx, la relación natural entre hombres y bienes radicó en la producción orientada hacia el consumo.<sup>77</sup> En éste, los objetos tienen un valor de uso. Sin embargo, a diferencia de lo anterior, el mercado impuso la mediación a través del valor de cambio. Goldmann afirmó que hoy el productor considera a los bienes un mal necesario para asegurar la renta de su empresa. La vida económica, como uno de los elementos más importantes de la realidad, desapreció toda relación auténtica en su aspecto cualitativo. Los valores de uso continuaron existiendo y en última instancia fueron imprescindibles a los hombres para subsistir. Pero su acción tomó un carácter implícito como los valores auténticos del mundo novelesco girardiano.

En la sociedad contemporánea, la vida económica se compuso de personas orientadas hacia los valores de cambio (objetivos degradados). Sin embargo, los sujetos como consumidores, al final del proceso de mercantilización, requirieron de valorizar los productos con respecto al uso que los individuos les dieron. Por tanto, las personas que comprendieron esto decidieron situarse al margen de la sociedad. Así se convirtieron en individuos problemáticos. Aquéllos incapaces de aceptar la ficción romántica o mediatizada del mercado no pudieron ser útiles como productores ni consumidores.<sup>78</sup>

En la economía mercantil, las cosas creadas adquirieron un precio según el prestigio que los demás otorgaron a los bienes. En el capitalismo, todos, en cierto momento del día, se han visto en la necesidad de obtener el valor de uso de algunos objetos a través de su valor de cambio. Las novelas al igual que el mercado reflejan la búsqueda de los hombres de todo valor de uso por mediación de un valor de cambio. Incluso sabiendo esa verdad, en la sociedad moderna, las personas no podrían orientarse hacia los valores de uso sin pasar por los valores de cambio, tampoco en las novelas los sujetos podrían adquirir deseos sin un mediador.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> "Mientras el cambio sea esporádico, porque únicamente se refiera a los excedentes o que tenga el carácter de un cambio de valores en uso que los individuos o los grupos no sabrían producir en el interior de una economía esencialmente natural, la estructura mental de la mediación no aparece o figura como secundaria. La transformación fundamental en el desarrollo de la reificación resulta de la acesión de la producción para el mercado". *Ibid.*, p. 28.

<sup>78</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 28-32

<sup>79</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 29.

En la realidad contemporánea buscar el valor de uso colocó a los individuos en posición degradada. Lo mismo que en el mercado, las grandes obras literarias, reflejaron el fenómeno de la mediación. Para Lucien Goldmann, los ámbitos económico y novelesco describieron una misma estructura. De esta manera, la literatura analizada por Girard constituyó la persecución de valores universales. La creación artística moderna no estuvo atada a la conciencia de un grupo social particular.<sup>80</sup>

Marx aseguraba que en las sociedades productoras la realidad activa tendía a convertirse en copia de la vida productiva. Goldmann aseveró que el análisis girardiano de la novela fue consecuencia de los valores que emanaron del capitalismo. Girard como miembro de burguesía adoptó de forma inconsciente la ideología económica con lo cual transportó la esencia del valor de cambio al fenómeno de la mediación. De ahí que el filósofo francés presentó a la mediación como hecho universal y absoluto en todas las relaciones humanas. Esta concepción reforzó la tendencia a pensar que el dinero y el prestigio conforman siempre los deseos de los hombres. Así Girard redujo los anhelos cualitativos de las personas a variables homólogas y no diferenciables. El filósofo francés afirmó que había cierto número de individuos problemáticos dominados por valores cualitativos debido a que se creían ajenos al fenómeno de la mediación degradante. Estos sujetos fueron escritores, artistas, humanistas, teólogos y hombres de acción cuyo pensamiento y obras estuvieron dirigidos hacia sí mismos, en consecuencia, cada uno de ellos se sustrajo de la comunidad mercantil; acontecimiento improbable según Girard.<sup>81</sup>

Goldmann señaló que la creación novelesca emergió de las clases medias. Dicho grupo social aspiró a independizarse de la realidad económica, pero le fue imposible. A partir de los valores del mercado se desarrolló la biografía individual que llegaría a ser el elemento que en la novela tomó el papel del individuo problemático. Girard, cuando pensó al individualismo como una ficción estuvo influido por la misma realidad económica que ha disociado la participación de los sujetos particulares de la dinámica del capital debido a la extensión de las grandes empresas monopólicas y las transacciones de bolsa. Ambos hechos subordinaron al héroe individual a los negocios. Goldmann aseveró que el pensamiento burgués ligado a la sociedad capitalista fue el primero radicalmente profano y anti-histórico. En la perspectiva del marxista, las novelas y críticas burguesas tendieron a negar el saber de lo sagrado en su sentido celestial e histórico. La burguesía creó una forma de conciencia anestésica. El racionalismo capitalista

---

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 28-32

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

ignoró la realidad artística. Además contribuyó a presentar el arte como una manifestación inferior de conocimiento.<sup>82</sup>

De acuerdo con Girard, Marx, Nietzsche y Freud son negadores de la ley. Dichos teóricos apuntalan la muerte del sistema legal. Promueven su transgresión y consideran su eliminación positiva. El cadáver de la norma constituye el último objeto sacrificial. A su vez representa el finiquito de la diferencia que atenuaba el enfrentamiento de los dobles. El ansia de los hombres por destruir la ley no es más que el impulso de cada uno por exterminarse. La visión de Dostoievski respecto a la ley es superior a la de Marx, Nietzsche y Freud. Mientras éstos promocionaban la eliminación total de la norma como solución al conflicto social, el literato sabía que la crisis de la época no se debía a la injusticia de la legislación. Las obras de Dostoievski retratan la manera en la que la decadencia del espíritu de la ley generó violencia. Sin embargo, quienes se jactan de haberle dado muerte a la norma tampoco pueden atribuirse esa hazaña. El propio cristianismo resultó el asesino de su creación.<sup>83</sup>

Los actos, pensamientos y deseos del hombre están dominados por estructuras que sus acciones crearon pero les son inaprehensibles. Marx, Nietzsche y Freud no pueden comprender a la perfección los pensamientos y deseos humanos porque los intelectuales no construyeron las estructuras. Sin embargo, los investigadores se rehúsan a renunciar a la *hubris*. Los tres son incapaces de reconocer que las estructuras escapan a la voluntad humana. La ciencia no concede a los hombres la capacidad de dominar sus relaciones. De acuerdo con Girard, los modernos somos títeres sin titiritero. Marx y Freud quieren encontrarlo; sólo Nietzsche se dio cuenta que los hombres mataron al titiritero. La postura política girardiana defiende el orden y la ley. Además, reprocha que en el siglo XX las ideologías provenientes del marxismo hayan fascinado tanto al espíritu moderno que causaron los mayores desastres en la historia de la humanidad.<sup>84</sup>

El interés de Girard por la literatura lo llevó a descubrir el mecanismo victimario. La antropología basada en el sacrificio del chivo expiatorio es la primera en hacer a un lado el postulado metafísico del carácter absolutamente humano para explicar la socialización aún presente en Marx y Freud. A pesar de ello, Girard tampoco adopta el punto de vista simplista que asimila la conducta del hombre como mero producto de la animalidad. Los fenómenos

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 33-36.

<sup>83</sup> Cfr. René Girard, *Literatura Mimesis y Antropología*, *op.cit.*, p. 94.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 142.

miméticos son el terreno común de animales y humanos así como el primer medio concreto de diferenciación entre ambos.<sup>85</sup>

### Perspectiva girardiana de Alexis de Tocqueville

Girard aseguraba que Stendhal era uno de los escasos pensadores de su tiempo que había conquistado la independencia sobre los gigantes de la época precedente y podía considerarse un igual ante los dioses de su juventud. El antropólogo francés comparó la obra de Stendhal con la de Alexis de Tocqueville y encontró que ambos comprendieron los cambios que produjo el derrumbe del antiguo régimen. Girard creyó que Alexis de Tocqueville estaba a la altura de los escritores que revelaron las verdades novelescas porque observó con detalle el fenómeno de la mediación.<sup>86</sup>

Al igual que Alexis de Tocqueville, el autor de *Rojo y Negro* se encontraba obsesionado con la nobleza. La comparación entre los personajes de sus obras fue constante. De la misma forma que Stendhal, Tocqueville diferenció los valores de la burguesía de los de la aristocracia y concluyó que el hombre moderno enmascaraba, tras cierta insuficiencia artificial, un enorme vacío ontológico. En sus novelas el autor de *Rojo y Negro* narró la transformación vertiginosa de la comunidad jerárquica hacia la sociedad igualitaria. Mismo hecho que analizó Tocqueville en su obra.

Además Stendhal y el autor de *La Democracia en América* describieron la manera en que se desplomaron los símbolos aristocráticos. Ambos denotaron la aparición de nuevas formas de gobierno. Desde que Stendhal redactó *De L`amour*, el literato planteó que los filósofos de su época se equivocaban sobre sus percepciones respecto al futuro. También señaló que esos mismos pensadores no daban cuenta de las verdaderas causas que desencadenaron la violencia social del siglo XVIII. En *Memorias de un turista*, el escritor francés encontró que no existían motivos para condenar a la monarquía francesa. Frente a los resultados de su gestión administrativa, el rey encabezaba un gobierno donde los galos disfrutaban de libertad y prosperidad como nunca antes. Sin embargo, esos beneficios en lugar de generar felicidad ocasionaron descontento. Alexis de Tocqueville en el *Antiguo Régimen y la Revolución* también aseveró que la toma de la Bastilla se precipitó en un periodo de modernización y desarrollo.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 207.

<sup>86</sup> Cfr. René Girard, *Mentira Romántica y verdad novelesca*, op.cit., pp. 105-128.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 105-128.

Stendhal sirvió a Napoleón, vivió en Alemania e Italia, visitó Gran Bretaña y estuvo al pendiente de los sucesos representativos en Estados Unidos. El escritor pensaba en la literatura como un laboratorio histórico y sociológico. Conjuntó en su obra universos separados y les dio forma; confrontó las diferencias entre la provincia y París; detalló las relaciones entre aristócratas y burgueses; explicó las divergencias y similitudes entre Francia e Italia y analizó el presente y el pasado de las naciones. La obra de Stendhal fue prolífica en descripciones psico-históricas. Aunque existió una inquietud constante en la perspectiva del literato.<sup>88</sup>

La interrogante de toda su obra fue ¿Por qué el hombre no es feliz en el mundo moderno? Esa pregunta se la hacían todos los de la época, pero escasos la formulaban de buena fe sin resolver la cuestión a través de una revolución o proponer un cambio para conseguir el bien anhelado. Stendhal afirmó que los hombres no eran felices debido a su vanidad. De acuerdo con Girard esta respuesta careció de sentido para los expertos en Ciencias Sociales, pero Stendhal explicó su punto desde un aspecto psicológico, moral e histórico. Primero estudió el comportamiento de los nobles y después contrastó sus conductas y pasiones con las del hombre contemporáneo. Dicho método también lo aplicó Alexis de Tocqueville para caracterizar el horizonte democrático.<sup>89</sup>

Stendhal en *La vida de Henri Brulard* estipuló que un noble fue aquél que pudo extraer sus deseos de sí y se esforzó en satisfacerlos con empeño máximo. Girard asumió que nobleza en Stendhal significaba pasión. Además aseveró que era posible dilucidar dos aspectos en la obra de Stendhal: uno espiritual y otro social.

Stendhal estipuló que hubo un momento en el devenir humano donde ese tipo de fuerza espiritual coincidió con la estratificación social, debido a que, en su visión, las pasiones se desarrollaban en las elites. Sin embargo, el escenario en el cual las jerarquías naturales figuraban como réplicas exactas de la organización social no pudo durar por siempre. De acuerdo con el escritor, la extinción de una comunidad estratificada comenzó con una comparación. Un parangón significó aproximación e identidad de tratamiento de las cosas. En la visión de Stendhal una vez que los hombres plantearon la desigualdad, en realidad iniciaron un proceso de homogenización entre ellos. El autor de *Rojo y negro* explicaba que los nobles al compararse eran en el sentido social más que otros, aunque en la esfera de lo espiritual, menos. Con esa afirmación separó al noble de su propia nobleza y convirtió su título en una simple posición. De acuerdo con Girard no fue posible negar la igualdad entre los hombres sin antes haberla planteado. El vaivén de orgullo y vergüenza consecuencia del deseo metafísico

---

<sup>88</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>89</sup> Cfr. *Ídem*.

surgió debido a la comparación. De esta forma, en tanto que individuo, el aristócrata fue un ser apasionado, pero como clase, la nobleza estuvo avocada a la vanidad. Stendhal retrató la manera en la que la aristocracia se hizo casta entre más hereditaria y cerró sus filas al ser cuando su pasión podría venir de la plebe; por tanto, la nobleza agravó el malestar ontológico de toda la nación.<sup>90</sup>

A partir de ese momento, la aristocracia ya no dejó de guiar hacia la vanidad a las demás clases sociales entregadas a su imitación. Los estratos más altos de la sociedad fueron los primeros en hundirse en la decadencia. Girard interpretó la obra de Stendhal como producto de la evolución del malestar metafísico. Luis XIV no era el semi-dios que veneraban los monárquicos ni el tirano oriental que abominaban los jacobinos. El rey encarnó a un político hábil que desconfiaba de su corte y convertía su vanidad en un medio de gobierno. De esta manera, la aristocracia se dejaba arrastrar por las peleas estériles que el monarca arbitraba.<sup>91</sup> La monarquía absoluta constituyó una etapa hacia la revolución y las formas modernas de vanidad. Los sentimientos gestados en las cortes se distinguieron de la auténtica vanidad de la nobleza y también de la burguesía. En Versalles los deseos debían aprobarse por el soberano. Todos imitaban a Luis XIV. El rey sol constituía el mediador de cualquiera que lo rodeaba. Esa figura cuasi-divina mantenía una gran distancia espiritual con sus fieles. El monarca jamás disputó con los súbditos. En Versalles, a través de la teoría del derecho divino primaron las relaciones de mediación externa. Paradójicamente dichas conductas interpersonales tuvieron mayor relevancia durante los últimos siglos de la monarquía. De acuerdo con Girard, Stendhal describió el estado psicológico de los personajes sometidos a la mediación externa del monarca. El literato expuso que la vanidad de los cortesanos pesaba sobre su estado anímico pero era muy tolerable. Incluso aquéllos tenían el placer de criticar y reír de quienes no poseían la fortuna de ser iluminados por el rey.<sup>92</sup>

Los grandes señores no temían al ridículo pues estaban más cerca del personaje menos humano y más divino de la faz de la tierra. El rey los iluminaba de pies a cabeza con cierto halo de sacralidad. Los nobles sabían qué hacer y decir. El ridículo se encontraba fuera de Versalles. El cortesano se burlaba de los otros y tenía la certeza de que él no se apartaba de la moda. El temor al ridículo existía al exterior de los salones de Paris.

Después de la revolución, el rey comenzó a rivalizar con los súbditos. La guerra civil en Francia destruyó el derecho divino y a partir de la restauración quienes subieron al trono sólo lo hicieron de manera simbólica. Stendhal narró en *Lucien Leuwen* la forma en la cual los

---

<sup>90</sup> Cfr. René Girard, *Mimesis and Theory*, California, Stanford University Press, 2008, pp. 42-50.

<sup>91</sup> Cfr. René Girard, *Mentira Romántica y verdad novelesca...*, op. cit., pp. 105-128.

<sup>92</sup> Cfr. *Ídem*.

monarcas fueron víctimas del espíritu de los banqueros. Luis Felipe jugaba en la bolsa. Ese acontecimiento representó la decadencia suprema del antiguo régimen.<sup>93</sup>

De acuerdo con Girard, Stendhal permitió observar que los revolucionarios pretendían destruir la vanidad (y entonces ser felices) eliminando el privilegio. Sin embargo, dicho sentimiento al igual que cualquier cáncer inoperable sólo se propagó cuando los burgueses guillotinaron al rey. Una vez que las personas dejaron de imitar a un tirano, empezaron a emularse los unos a los otros. De esta manera, Stendhal enfatizó que el odio de miles de rivales sustituyó la idolatría hacia uno. Girard aseveró que Balzac también describió el fenómeno. El escritor escribió que la multitud moderna lejos de estar contenida en ciertos límites aceptables inició su camino hacia la envidia. Posterior a la revolución, los jóvenes nobles y burgueses llegaban a París para hacer fortuna. La democracia era una vasta corte donde los patricios estaban por todas partes y el monarca en ningún sitio.

Stendhal y Balzac afirmaron que en la monarquía sólo existían los servidores. Sin embargo, la Constitución hizo que las personas se sintieran servidas. La democracia acarició, lisonjeó y cultivó la vanidad de las masas. Tocqueville también expresó que en las democracias el espíritu de corte reinó por doquier. De acuerdo con Girard, al igual que Stendhal, el autor de *El antiguo régimen y la revolución* comprendió el paso de la mediación externa a la interna. El antropólogo francés citó:

Cuando todas las prerrogativas de nacimiento y de fortuna han sido destruidas, todas las profesiones están abiertas a todos, y cabe llegar por los propios méritos a la cima de cada una de ellas, una carrera inmensa y cómoda parece abrirse ante la ambición de los hombres, que se complacen en imaginarse llamados a grandes destinos. Pero se trata de una opinión errónea que la experiencia corrige día a día. Esta misma igualdad que permite a cada ciudadano concebir vastas esperanzas convierte a todos los ciudadanos en individualmente débiles. Limita por todas partes sus fuerzas, al mismo tiempo que permite la extensión de sus deseos.

...Han destruido los molestos privilegios de algunos de sus semejantes; encuentran la concurrencia de todos. El límite ha cambiado de forma más que de lugar.

...Esta constante oposición que reina entre los instintos que hace nacer la igualdad y los medios que ofrece para satisfacerlos atormenta y fatiga los espíritus... Por democrático que sea el estado social y la constitución política de un pueblo, cabe... dar por cierto que cada uno de sus ciudadanos descubrirá siempre cerca de sí varios puntos que lo dominan, y es posible prever que dirigirá obstinadamente sus miradas hacia este único lado.<sup>94</sup>

Tocqueville aseguraba que en las comunidades libres de las prerrogativas especiales, las profesiones eran el motor de la movilidad social. La meritocracia alimentó la ambición de los hombres que anhelaban llegar a grandes destinos. Sin embargo, la igualdad sólo extendió los deseos, mientras convirtió a los ciudadanos en individuos débiles. La democracia inauguró el mundo de la competencia total. De acuerdo con Tocqueville, En los Estados administrados

---

<sup>93</sup> Cfr. René Girard, *Mimesis and Theory*, California..., op. cit..., pp. 42-50.

<sup>94</sup> Tomado de la obra de Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución.*, *Ibid.*, p. 111.

por esa forma de gobierno, los ciudadanos se sentirían dominados y concentrarían su mirada en combatir las pocas restricciones que encontraban.

Stendhal y Tocqueville compartieron la misma inquietud por la democracia. El novelista observó que la vanidad del antiguo régimen era alegre, despreocupada y frívola. En cambio la vanidad del siglo XIX fue triste, suspicaz y temerosa. De acuerdo con Girard, el autor de *Rojo y negro* describió como el necio de 1780 pretendía hacer reír, mientras que el de 1825 tenía un gesto grave y envarado. Aquél hombre consiguió profundidad y fue realmente desdichado. En la perspectiva girardiana, Stendhal era el mejor psicólogo de la vanidad triste.<sup>95</sup>

Stendhal y Tocqueville coincidieron en que el mundo contemporáneo estaría dominado por la envidia, los celos y el odio impotente. El literato observó como en los regímenes que transitaban a la democracia, los nobles eran separados físicamente de sus derechos y renunciaban a éstos porque comenzaban a considerarlos arbitrarios. Stendhal comprendió que no fue la revolución la que eliminó los derechos de la nobleza. La aristocracia se destruyó así misma cuando abogó por la derogación de sus prerrogativas. El aristócrata creía defender su posición disputando dichos privilegios a las clases restantes de la nación, pero en realidad terminó por arruinarse. El noble cayó en el juego de la mediación interna. La envidia de los burgueses alimentó sus anhelos. El duque que recuperaba la fortuna arrebatada por los revolucionarios no fue más que un burgués.<sup>96</sup>

En la Francia de la Restauración todos eran innobles porque deseaban la nobleza. Únicamente la elegancia de los modales y la cortesía distinguían a las personas. Sin embargo esas diferencias no tardaron en borrarse. La doble mediación ofreció un resplandor nuevo. La oposición de lo mismo a lo mismo se disimuló detrás de las distinciones tradicionales. La violencia mantuvo la creencia de que los sujetos luchaban por la sobrevivencia íntegra del pasado. Durante la Restauración nunca fue más anhelado el privilegio, por tanto, la nobleza se percibió más viva que nunca. El aristócrata intentó distinguirse sin conseguirlo. En el periodo de la Restauración hasta los supuestos nobles eran personajes deprimentes. Vivían en sus tierras, ganaban dinero, ahorraban y se acostaban con gallinas. La moral austera que adoptaron constituyó parte de la sensatez burguesa. Stendhal, en *Memorias de un turista*, mostró que la aristocracia en afán de hacerse merecedora de sus privilegios tomó prestada la moral de los burgueses. La nobleza copió a la clase antagónica sin darse cuenta. La revolución francesa nacionalizó las costumbres democráticas y protestantes de Ginebra. En las novelas de

---

<sup>95</sup> Cfr. René Girard, *Mimesis and Theory*, California..., *op. cit.*... pp. 42-50.

<sup>96</sup> Cfr. *Ídem*.

Stendhal, donde la aristocracia apareció más viva, el literato describió el sepulcro de la nobleza.<sup>97</sup>

En *El antiguo régimen y la revolución* hubo claros paralelismos con las descripciones stendhalianas. Uno de ellos fue la paradoja de una nobleza que se aburguesó y combatió contra la misma burguesía. A su vez, la casta superior adoptó todas las virtudes de las cuales la clase media se estaba librando. Tocqueville y Stendhal mostraron como los estamentos más antidemocráticos denotaron con claridad la moralidad característica de la democracia. El sociólogo francés y el autor de *Rojo y negro* describieron el absurdo de una aristocracia que se democratizó por odio a la democracia. Stendhal narró a la perfección los desacuerdos entre el monarca y la nobleza. En el periodo de la Restauración, el partido noble no estaba orientado hacia el rey sino hacia la burguesía rival. La ideología ultra fue una simple inversión de la perspectiva revolucionaria. En ambas, la reacción reveló la esclavitud negativa de la mediación interna. Para comprender hasta dónde era innoble la ideología ultra, Stendhal la comparó con la filosofía de la ilustración. Cuando un auténtico aristócrata penetraba en el campo de la inteligencia no se apartaba de las virtudes que le eran propias. Aquel hombre continuaba con su espontaneidad. No pedía a las ideas que adoptaba que sirvieran a sus intereses de clase como los ultras. La filosofía ilustrada dependió de la razón para justificar los actos de las personas. Dicha ideología, igual que la nobleza, categorizó al ser humano dentro de lo universal, en consecuencia, sus ilusiones fueron nobles, incluso confió en la naturaleza de los hombres y rechazó cualquier excepción.

En Montesquieu, el espíritu aristocrático no se distinguió del liberal; no percibió la vanidad triste ni la imitación metafísica. A pesar de ello, el racionalismo contribuyó a la muerte del privilegio. Una reflexión auténticamente noble del privilegio debió encontrarlo infundado, en consecuencia, resignó a la aristocracia a su muerte, de la misma forma que el guerrero prefirió fenecer en el campo de batalla. La nobleza no pudo pensarse y permanecer noble sin destruirse en tanto que casta. La razón obligó a la aristocracia a pensarse como tal. A partir de ese momento no le quedaba más que sucumbir aburguesándose.<sup>98</sup>

Tocqueville comprendió que no fueron los programas políticos los que engendraron la oposición sino la oposición la que engendró los programas políticos. También describió como la creciente igualdad propició la aproximación del mediador con lo cual no se creó la armonía, sino una concurrencia cada vez más aguda. El sociólogo desveló un aspecto esencial del deseo triangular. Tocqueville, al igual que Stendhal, comprendió que la nobleza existió inicialmente, luego se volvió una clase y al final únicamente quedó un partido.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>98</sup> Cfr. *Ídem*.

En su obra *Clausewitz en los extremos*, Girard aseguró que Tocqueville, aunque no fue novelista, observó el poder de la imitación en la cristalización de las relaciones sociales e instituciones. El sociólogo tuvo libertad de espíritu superior y pudo proponer soluciones a la modernidad. Girard lo catalogó en el mismo sitio que Fustel de Coulanges, Victor Hugo, Baudelaire y Stendhal.<sup>99</sup>

El autor de *Rojo y negro* al igual que Tocqueville estaba persuadido de que la democracia era el futuro de las sociedades. Incluso hizo un comentario a la obra de Tocqueville en su texto *Lucien Leuwen*. Stendhal describió al personaje citado como un joven refinado, hijo de un banquero que se negó a radicar en Estados Unidos. Aunque Leuwen era un liberal, la nueva nación poseía desventajas para un burgués que no sabía ganar con su trabajo ni el precio de un cigarro. En la América de Tocqueville, Leuwen hubiera tenido que cambiar las ventajas de su vida social por la buena fortuna de un gobierno honesto. De acuerdo con Stendhal, Estados Unidos constituía el lugar perfecto de los desposeídos. Sin embargo, con cierta ironía afirmaba que lamentablemente no existían allí suficientes casas de ópera. De esta manera, Stendhal concluía que la democracia creaba un sentimiento de excesiva moralidad y destruía los refinamientos ascéticos. El literato afirmaba que las presiones de la comodidad limitaban la libertad personal. Esto no sucedía en la democracia. Sin embargo, existieron aspectos negativos de la vida democrática. Por ejemplo, Stendhal observó que donde la opinión pública reinaba, la mayoría podía empoderarse como tiranía. Para el escritor de *Rojo y negro* un régimen era más estable y mejor si se le pagaba la corte en lugar de a cada tendero. Stendhal pensaba que la democracia consolidaba un gobierno poco apto para las sensibilidades y los refinamientos.<sup>100</sup>

El novelista aseguró que Tocqueville había sido comprado por Estados Unidos con el fin de publicitar una buena opinión de la democracia en Francia. Por otra parte, Girard estipuló que la opinión del literato respecto a Tocqueville se debía a la envidia del primero hacia el segundo. El descendiente de los Marlesherbes pertenecía a una familia aristocrática que disfrutaba de todas las ventajas de las que carecía el novelista. Tocqueville tenía acceso a todos los salones legitimistas y orleanistas. Por si fuera poco contrajo matrimonio con la hija de R. de Chateaubriand. A este hombre Stendhal lo catalogaba como el fundador de la escuela romántica. Además de encontrarlo pomposo e hipócrita. Tocqueville accedió a una carrera política prometedora bajo el respaldo de la monarquía. Sus ideas liberales se encontraban temperadas por una nostalgia hacia las tradiciones pasadas de Francia. Tocqueville realizaba profundas observaciones, pero carecía de sentido del humor. En contraposición, Stendhal

---

<sup>99</sup> Cfr. René Girard, *Clausewitz guerra y apocalipsis, conversaciones con Benoit Chantre*, Madrid, Katz, 2010.

<sup>100</sup> Cfr. René Girard, *Mimesis and Theory*, California...*Op.cit...* pp. 42-50.

describía aspectos de la vida cotidiana y solía dejar en shock a sus lectores con las críticas que estructuraba a los derechistas e izquierdistas. El mismo decía que era un nadie en la mitad.<sup>101</sup>

Sin embargo, Girard aseguró que las diferencias entre Stendhal y Tocqueville más bien descansaban en el temperamento porque en el fondo dichos intelectuales compartían las mismas premisas. El sociólogo francés poseía una apreciación de América más optimista que Stendhal. A pesar de ello, en las notas finales de Lucien Leuwen, el literato demostró su simpatía con Tocqueville. La novela esclareció la forma en que Stendhal y el sociólogo compartían la opinión de que Estados Unidos era un país en desarrollo.<sup>102</sup>

Ambos catalogaban a esa nación como un paraíso para el hombre común. Sin embargo, afirmaban que el mundo intelectual europeo y el sujeto ocioso asentado en América encontrarían un lugar aburrido. Stendhal y Tocqueville representaban a esa comunidad desocupada. El sociólogo pensaba que su situación no interfería con las opiniones que realizó de Estados Unidos, pues argumentaba estaba identificado con el bien común. En cambio, Stendhal estipulaba que era una hipocresía ser identificado con cualquier tipo de bien que no fuera el suyo, incluso se pondría en contra del bien común con el fin de demostrar su hipótesis. Stendhal tenía ideas extremistas, mientras Tocqueville moderadas. El literato se ostentaba como jacobino con los realistas y como realista en presencia de los jacobinos. Stendhal se expresaba con ironía, Tocqueville utilizaba la medida. El novelista garantizaba que la vanidad constituía el elemento esencial de la modernidad. Para él, el hombre pasional estaba lleno de energía, sus deseos emanaban de sí y no los copiaba. El literato afirmaba que la diferencia entre vanidad y pasión no debe confundirse con la tendencia romántica individualista.<sup>103</sup>

De acuerdo con Stendhal, la vanidad refleja el individualismo. Un hombre de ese talento siempre quiere bastarse a sí mismo, pero evidencia su incapacidad de suficiencia. A su vez, el vanidoso se compara constantemente con otros y los imita. Toma sus deseos prestados. Dentro del orden social, el espíritu vanidoso produce arrogancia, miedo y envidia. A través de esas pasiones surgen peleas en nombre de la libertad.<sup>104</sup>

En cambio, Tocqueville no habló de vanidad ni de pasión, aunque realizó una distinción entre dos manifestaciones de libertad. El *freedom* moderno y el *freedom* tradicional. El primero constituye el núcleo de las revoluciones, en consecuencia, corresponde al espíritu universal y abstracto. El segundo proviene de una noción aristocrática puramente individual y egoísta. La concepción del *freedom* tradicional brinda a sus adoradores la exaltación de un valor individual apasionado e independiente. De acuerdo con Tocqueville los hombres

---

<sup>101</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>102</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>103</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>104</sup> Cfr. *Ídem*.

poseídos por ese *freedom* son fueron capaces de proezas extraordinarias. El sociólogo aseveró que, en la nobleza italiana y francesa, el *freedom* tradicional floreció al mismo tiempo que la sociedad. El individuo necesitaba volverse más fuerte cuando la comunidad era débil.<sup>105</sup>

Sin embargo, a partir del régimen autoritario de Luis XIV, el *freedom* tradicional estaba por extinguirse. De acuerdo con Girard, la Corte de Versalles sacó a los hombres nobles de sus tierras y los transformó en sirvientes domésticos y aristócratas del palacio. Así, los sujetos quedaron privados de toda superioridad concreta. Cuando la clase social alta se adhirió a los más tendenciosos y honoríficos aspectos de su rol, provocó resentimiento entre los comunes. La etiqueta y los modales remarcaron la inequidad; mientras que en el campo de la economía y la política esas desigualdades empezaron a desaparecer. En consecuencia, las personas se volvieron obsesivas las unas con las otras.<sup>106</sup>

Tocqueville describió lo anterior en *El antiguo régimen y la revolución*. El sociólogo expresó que cuando los ciudadanos y los aristócratas adquirían las mismas costumbres, las distancias entre ellos disminuían. Si las diferencias sociales son muy pequeñas, los afectos se vuelven más profundos. Tocqueville enfatizó las causas psicológicas de la revolución francesa y definió sus efectos, en términos similares a la vanidad stendhaliana.

La idea moderna de *freedom* constituyó la pasión por la igualdad. La misma perspectiva tuvo el novelista al garantizar que la vanidad reposó en la comparación y jamás puede ser aliviada. Ambos escritores estuvieron de acuerdo que entre más clamó la gente por sus derechos individuales, en realidad esas personas se convirtieron más espiritualmente dependientes unos de las otras. Tocqueville observaba que entre las naciones democráticas los hombres siempre alcanzaban la igualdad de condiciones, pero nunca llegaban a la igualdad que deseaban. Ese sentimiento se les retiró antes de que ellos pudieran aprehenderlo. Se les escapó en todo momento. Nunca fue suficiente.<sup>107</sup>

Previo a poder alcanzar la igualdad, los hombres murieron. Por tanto, la melancolía representó una constante en sus vidas. Stendhal afirmó que la vanidad genera una tristeza derivada de la comparación eterna. El literato y Tocqueville aseguraron que los modernos percibían un infinito odio por la igualdad que emergió de la misma pasión. Las elites fueron las primeras en contraer la enfermedad. Mientras las clases populares percibían un genuino apego al *freedom*; con el paso del tiempo, imitaron a los estratos altos, de tal forma que ese sentimiento se convirtió en odio.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>106</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>107</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>108</sup> Cfr. *Ídem*.

La aristocracia dejó de ser una clase al momento de perder sus funciones. En tanto, sólo contó con los privilegios y el ocio, fue despojada de los fundamentos espirituales de su clan. Únicamente un hombre vanidoso intentó defender las prerrogativas arbitrarias apelando a la opinión pública de los aristócratas que promovieron la restauración. Desafortunadamente, aquellos no comprendieron que habían adoptado la moralidad burguesa. En ese sentido intentaron convencer a sus enemigos de que merecían los privilegios, pero en esencia la nobleza se había transformado en clase media.

Por otra parte, Stendhal afirmó con sarcasmo que los aristócratas y posrevolucionarios ostentaron las virtudes democráticas y protestantes. Tocqueville no tuvo una aproximación tan cínica a esta perspectiva, pero denotó como la aristocracia adoptó la moralidad burguesa para combatir a la burguesía. A pesar de lo anterior, Tocqueville fue capaz de ver que cada desventaja de la democracia podía constituirse como ventaja. Mientras la opinión pública pudo orillar a las personas hacia el individualismo, también garantizó el surgimiento de un gobierno honesto. En las democracias los hombres excepcionales serían pocos, pero los niveles educativos de la generalidad crecerían. Las presiones de la conformidad serán irresistibles y exponenciales. Sin embargo, los bienes materiales se incrementarían. Los individuos tendrían menos horas para descansar, pero podrían avocarse a formas pacíficas de competencia. La industria y la agricultura alcanzarían enorme desarrollo bajo la democracia.<sup>109</sup>

Estas observaciones eran compartidas por Tocqueville y Stendhal, no así por la sociedad conservadora europea. Tanto el autor de *La democracia en América* como el escritor de *Rojo y negro* auguraban la enorme fuerza a la democracia. Incluso argumentaron, la tiranía llegaría a ser más sutil bajo el gobierno citado. De tal forma que las mentes y las almas individuales se corromperían mucho más rápido. Esa degeneración moral haría incapaces a las personas de oponerse a las mayorías. De ahí que las democracias podrían volverse Estados totalitarios. Las democracias incrementarían los obstáculos de los hombres por sobresalir. La combinación de resquicios del antiguo régimen con las nuevas pretensiones igualitarias generaría dificultades en la consecución de mejores posiciones sociales para los sujetos provenientes de clases inferiores, pues el pueblo debería competir con los privilegiados y no podría alcanzar el mismo rango de posibilidades que ellos. Lo anterior producirá la envidia de las mayorías.

---

<sup>109</sup> Cfr. *Ídem*.

## Una aproximación preliminar a la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard.

Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard observan la realidad social desde una posición determinista. A pesar de ello, existen diferencias y semejanzas entre los autores que convierten sus análisis en complementarios. Los tres pretenden abarcar la totalidad de la sociedad con sus teorías, pero cada uno parte de un origen específico que estructura el esquema epistemológico de sus investigaciones.

Tocqueville afirma que el nacimiento cultural de las comunidades modernas descansa en la igualdad<sup>110</sup>. Ésta moldea los hábitos, costumbres, ideología, relaciones económicas y sistemas políticos de quienes aceptan dicho principio axiológico. Marx asegura que la premisa de las instituciones radica en los modos de producción.<sup>111</sup> Por otra parte, Girard argumenta, la mimesis constituye el inicio de los modelos culturales.<sup>112</sup> De esta manera, los tres autores articulan el todo a través de una causa primera.

---

<sup>110</sup> "...Desde que los ciudadanos comenzaron a poseer la tierra por medios distintos al sistema feudal y en cuanto fue conocida la riqueza nobiliaria, que pudieron a su vez crear la influencia y dar el poder, no se hicieron descubrimientos en las artes, ni hubo adelantos en el comercio y en la industria que no crearan otros tantos elementos nuevos de igualdad entre los hombres. A partir de este momento, todos los procedimientos que se descubren, todas las necesidades que nacen y todos los deseos que se satisfacen, son otros tantos avances hacia la nivelación universal...". Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, (primera edición en francés 1835), p. 32. "...Cuando se recorren las páginas de nuestra historia, no se encuentran, por decirlo así, grandes acontecimientos que desde hace setecientos años no se hayan orientado en provecho de la igualdad. Las cruzadas y las guerras de los ingleses diezman a los nobles y dividen sus tierras; la institución de las comunas introduce la libertad democrática en el seno de la monarquía feudal; el descubrimiento de las armas de fuego iguala al villano con el noble en el campo de batalla; la imprenta ofrece iguales recursos a su inteligencia; el correo lleva la luz, tanto al umbral de la cabaña del pobre, como a la puerta de los palacios; el protestantismo sostiene que todos los hombres gozan de las mismas prerrogativas para encontrar el camino del cielo. La América, descubierta, tiene mil nuevos caminos abiertos para la fortuna, y entrega al oscuro aventurero las riquezas y el poder...". *Ibid.*, p. 33.

<sup>111</sup> "...Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad —relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción—, la compartís con todas las clases dominantes hoy desaparecidas. Lo que concebís para la propiedad antigua, lo que concebís para la propiedad feudal, no os atrevéis a admitirlo para la propiedad burguesa...". Karl Marx "El manifiesto del partido comunista", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas tomo I*, Moscú, Progreso, 1955, p. 36.

"...El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se transforma más o menos rápidamente toda la superestructura inmensa...". Karl Marx, *Contribución a la crítica a la Economía Política*, Moscú, Progreso, 1989, pp. 7-8.

<sup>112</sup> "...En los comportamientos humanos no hay nada o casi nada que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la imitación. Si de pronto todos los hombres dejarán de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían. Los neurólogos nos recuerdan con frecuencia que el cerebro humano es una enorme máquina de imitar...". René Girard, *El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica*, con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort, trad. Alfonso Ortiz, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982 p. 17.

A su vez, en los intelectuales citados existe una explicación de la aparición de su respectivo núcleo generador. Para Alexis de Tocqueville, a lo largo de la historia ha ocurrido un desarrollo gradual de la igualdad de condiciones producto de un hecho providencial, en consecuencia, los hombres siempre han sido instrumentos de Dios.<sup>113</sup> Su voluntad enfrentó a comunidades e individuos con el fin de imponer la democracia. Si hubo personajes o proyectos políticos en contra de la igualdad, sus controversias también conformaban elementos imprescindibles de un proyecto divino ineludible. Fue la igualdad de condiciones un acontecimiento revolucionario que avanzó sin parar. Lo anterior preocupaba a Tocqueville, quién buscaba la manera de adaptar las formas sociales a esa circunstancia.

En otro tenor, Marx aseguraba los modos de producción aparecieron para satisfacer las necesidades básicas de los hombres.<sup>114</sup> Según el alemán, la labor particular de los sujetos permitía a las colectividades su integración. De ahí que la naturaleza impulsó a los individuos a organizar diferentes modalidades de subsistencia a partir de la división del trabajo.<sup>115</sup> En cambio, Girard estipuló, la mimesis emanó de un fenómeno biológico. Animales y humanos nacieron con esa peculiar propensión. Sin embargo, los *homo sapiens sapiens* superaron a otros seres en la manifestación mimética, por tanto, evolucionaron y sobrepasaron las

---

<sup>113</sup> "...El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo...". Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América...*, op. cit., p. 33.

<sup>114</sup> "...el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material...". El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción..." Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974. en línea, Dirección URL: <http://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/la-ideologia-alemana1.pdf>, (Consulta : 28 de Abril 2014) p. 4.

"...la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades..." *Ibid.*, p. 9.

"...en el proceso de producción, los miembros de la sociedad adaptan (producen, forman) los productos de la naturaleza conforme a las necesidades humanas; la distribución determina la proporción en que el individuo participa en el reparto de esos productos; el intercambio le proporciona algunos productos particulares en que quiere convertir su porción, asignada por la distribución; en el consumo, finalmente, los productos pasan a ser objetos de goce, de apropiación individual...". Karl Marx, *Contribución a la crítica a la economía política*, Moscú, Progreso, 1989, p. 141.

<sup>115</sup> "...Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior...". Karl Marx y Federico Engels, *la ideología...*, op. cit., p. 9.

facultades adaptativas de los animales.<sup>116</sup> La mimesis dotó a los hombres de la herramienta que potencializó el desarrollo del cerebro.<sup>117</sup>

A los tres pensadores les interesa estudiar el devenir de sus demiurgos. De esta forma, Tocqueville afirmó que, aunque los hombres no pudieron escapar al avance paulatino de la igualdad, si pudieron hacer de ese fenómeno una fuerza de estabilidad o violencia.<sup>118</sup> El francés aseguró que la libertad de los individuos estaba acotada a un margen de maniobra lo suficientemente amplio como para direccionar el destino hacia la consecución de la armonía colectiva.<sup>119</sup>

En contraposición, Marx sostenía que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de la producción era inevitable. Si las primeras cambiaban y las segundas no lo hacían al mismo ritmo, llegaba un momento en que se generaba un enfrentamiento entre ambas. Las relaciones sociales de la producción dependían de la propiedad. Cuando aquélla se enajenaba a favor de los privados, las interacciones entre poseedores y desposeídos se

---

<sup>116</sup> Los animales antes de renunciar a la satisfacción de sus necesidades sexuales o alimenticias al interior del grupo rivalizan por los objetos. Sin embargo, los dominados se contentan con las hembras que les dejan los dominantes o incluso prefieren abstenerse de la reproducción. De esta manera, algunos machos frustrados intentan imponerse en otros grupos sin instaurar una exogamia. Los animales siempre buscaran llenar sus necesidades en su entorno más cercano, pero si aparecen obstáculos también saben renunciar a la rivalidad. En cambio, a los humanos se les hace muy complicado renunciar a los objetos contiguos. Para que los hombres puedan satisfacer sus deseos en un entorno lejano se articula el principio de intercambio. Los irracionales renuncian a los objetos próximos debido al temor a una violencia interminable, pero en la humanidad el *dominance patterns* es menos efectivo. Así aunque el interdicto sacraliza los objetos, algunos alimentos totémicos y divinidades femeninas causaron rivalidades miméticas. Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., pp. 20-30.

<sup>117</sup> "...Los psicólogos del comportamiento aseguran que los recién nacidos imitan de un modo que no puede ser explicado ni por los condicionamientos ni por el funcionamiento de mecanismos innatos. Los neurólogos han descubierto una clase interesante de neuronas, las "neuronas espejo", que se activan cuando un individuo efectúa algún movimiento en particular o cuando observa un movimiento análogo en otra persona...". René Girard, *Los orígenes de la cultura, conversaciones con Pierpaolo Antonello, y Joao Cesar Castro Rocha...*, op. cit., p. 54.

<sup>118</sup> "...No se trata ya, es verdad, de saber si tendremos en Francia la realeza o la república; pero nos queda por saber si tendremos una república agitada o una república tranquila, una república regular o una república irregular, una república pacífica o una república belicosa, una república liberal o una república opresiva, una república que amenace los derechos sagrados de la propiedad y de la familia o una república que los reconozca y los consagre. Terrible problema, cuya solución no importa solamente a Francia, sino a todo el universo civilizado. Si nosotros nos salvamos a nosotros mismos, salvamos al mismo tiempo a todos los pueblos que nos rodean. Si nos perdemos, los perdemos a todos con nosotros. Según que tengamos la libertad democrática o la tiranía democrática, el destino del mundo será diferente, y puede decirse que depende actualmente de nosotros el que la república acabe por ser establecida en todas partes o abolida en todas partes. Ahora bien, este problema que apenas acabamos de plantear, Norteamérica lo resolvió hace más de sesenta años. Desde hace sesenta años el principio de la soberanía del pueblo que hemos introducido entre nosotros ayer, reina allí sin disputa. Púsose en práctica de la manera más directa, más ilimitada y más absoluta. Desde hace sesenta años, el pueblo que hizo de ella la fuente común de todas sus leyes, crece sin cesar en población, en territorio y en riqueza; y, observado bien, ha seguido siendo durante este periodo no solamente el más próspero, sino el más estable de todos los pueblos de la tierra...". Alexis de Tocqueville, *La democracia...*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>119</sup> "...La Providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni completamente esclavo. Ha trazado, es cierto, un círculo fatal a su alrededor, del que no puede salirse, pero dentro de sus amplios límites, el hombre es poderoso y libre, lo mismo que los pueblos. Las naciones de nuestros días no serían capaces de que en su seno las condiciones no fueran iguales; pero de ellos depende que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a la ilustración o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria...". Alexis de Tocqueville, *La democracia...*, citado en Raymond Aron, *Ensayo sobre la libertades*, España, Alianza, 1984, p. 17.

tornaban antagónicas.<sup>120</sup> En la sociedad capitalista, proletarios y burgueses representaban a esos actores. Las fuerzas productivas que se desarrollaban en el seno del capitalismo también crearían las condiciones materiales para resolver el antagonismo.<sup>121</sup> Marx opinaba que el proletario era la clase predestinada por la historia capaz de generar la revolución que terminaría con la opresión.<sup>122</sup> De ahí que el conflicto y la agresión estarían presentes hasta que desaparecieran las clases sociales y la eterna lucha entre propietarios y productores. Esto sólo ocurriría una vez que los colectivos institucionalizaran el comunismo. Sin embargo, para Marx eran imprescindibles ciertas condiciones materiales en la generación de la revolución.

Por otra parte, Girard, estipuló que la mimesis condujo al descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio.<sup>123</sup> Aquél permitió purificar la violencia destructora de las sociedades. Sin embargo, los conflictos continuarán hasta que los hombres comprendan que deben abandonar las conductas apropiativas y el uso del sacrificio para mantener el orden.<sup>124</sup>

Tocqueville, Marx y Girard observaron que el devenir tendría distintos caminos. El descendiente de los Malesherbes explicaba que la igualdad sólo conduciría a la revolución mientras se instituía la democracia, no obstante, una vez conseguido el objetivo, el gobierno

---

<sup>120</sup> "...En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de éstas, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se transforma más o menos rápidamente toda la superestructura inmensa..." Karl Marx, *Contribución a la...*, op.cit., p. 162.

<sup>121</sup> El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento. Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués aislado que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del trabajador de la Edad Media. Karl Marx, *El manifiesto del partido comunista...*, op. cit., p. 28.

<sup>122</sup> De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar. *Ibid.*, p. 30.

<sup>123</sup> Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, *la víctima propiciatoria*... La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del "chivo expiatorio". Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse. René Girard, *La Violencia y lo Sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005 (primera edición en francés 1972), p. 88.

<sup>124</sup> "Para funcionar, las religiones arcaicas requieren el disimulo de su asesinato fundacional, que se repetía indefinidamente en los sacrificios rituales y protegía así a las sociedades humanas contra su propia violencia. Al revelar el asesinato fundacional, el cristianismo destruye la ignorancia y las supersticiones indispensables para esas religiones; permite pues el surgimiento de un saber anteriormente inimaginable. El espíritu humano liberado de las constricciones sacrificiales inventó 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 René, *Clausewitz en los extremos. Conversaciones con Benoit Chantre*, trad. Luciano Padilla López, Madrid, Katz, 2010, p. 15.

que encarnó el ideal igualitario podría cristalizar en un despotismo.<sup>125</sup> De ahí que Tocqueville pronosticó tres modalidades de violencia. Aquélla producto de la desestructuración del antiguo régimen, la segunda consecuencia de la tiranía de las mayorías y la tercera ocasionada por la tiranía de las minorías. A pesar de ello, el francés también pensó la igualdad podía constituirse como basamento de la libertad y estabilidad social. Es decir, en la visión de Tocqueville, la historia presentó cuatro posibles senderos.

En Girard, el devenir se redujo a dos alternativas. La primera consiste en la profundización de los conflictos miméticos que resultarían en el apocalipsis<sup>126</sup> y la segunda descansa en la comprensión del mensaje evangélico y la extinción de la mimesis antagonista. Girard anticipó que la humanidad no sería capaz de abrazar la palabra de Cristo, por consiguiente, la violencia moderna llegará a los extremos. Por otra parte, en Marx, la historia sólo podía encaminarse hacia el comunismo y la desaparición del capitalismo por sus propias contradicciones.<sup>127</sup>

La visión de los tres intelectuales respecto a la naturaleza humana también fue diversa. Tocqueville concibió al hombre como un sujeto moldeado por las circunstancias sociales con propensión a multiplicar sus deseos hasta el infinito.<sup>128</sup> De acuerdo con el francés, la ambición humana necesitaba controlarse por medio de mecanismos regulatorios. De no existir aquéllos, la libertad desaparecía y la violencia inundaría los conjuntos culturales. El francés no confiaba en el buen comportamiento de los hombres. Tocqueville aseguraba que las sociedades aristocráticas tenían formas más adecuadas de resguardar la integridad de los individuos. El autor de *La democracia en América* poseía una visión idealizada del pasado. Su perspectiva histórica resaltó las bondades de los regímenes estructurados a partir de la desigualdad y después describió la decadencia de la humanidad consecuencia de la providencia. En este sentido, argumentaba que la nobleza revestía al sujeto de pasiones superiores que nunca

---

<sup>125</sup> "...Tocqueville afirma que las grandes revoluciones políticas o intelectuales pertenecen a la fase de transición entre las sociedades tradicionales y las democráticas, y no a la esencia de las sociedades democráticas. En otros términos, las grandes revoluciones en las sociedades democráticas serán cada vez más raras. Y, sin embargo, estas sociedades se sentirán naturalmente insatisfechas...". Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Ediciones siglo XX.

<sup>126</sup> "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. Esa presciencia se llama apocalipsis." René Girard, *Clausewitz...*, op. cit., p. 10.

<sup>127</sup> "El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Pero la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros". Karl Marx, *El manifiesto del partido comunista...*, op. cit., p. 33.

<sup>128</sup> "Es preciso reconocer que la igualdad que trae tantos bienes al mundo sugiere también, como mostraré después, ideas muy peligrosas, pues tiende a separar a los hombres unos de otros, de modo que no se ocupe cada uno sino de sí mismo, y abre en su alma un vasto campo al deseo desmedido de los goces materiales". Alexis de Tocqueville, *La democracia...*, op. cit., p. 405.

podrían reconquistarse en la mediocridad de los colectivos democráticos. La historia en Tocqueville no era una línea recta ascendente o descendente, pero sí un acontecer ondulatorio donde primaba la degradación de los valores.<sup>129</sup> Pensaba que la grandeza humana radicaba en la diversidad, la variedad, la jerarquía, los buenos modales, la creatividad intelectual y la educación. El francés auguraba que la democracia extinguiría esos fenómenos. Toda su obra redundaba sobre dicha angustia, aunque se atrevía poco a cuestionar las directrices de la divinidad.<sup>130</sup> Aseveraba que los movimientos eruditos aristocráticos constituían la fuerza motriz del progreso humano. En consecuencia, las sociedades gobernadas por la democracia eran incapaces de generar un pensamiento innovador y dinámico. De acuerdo con él, al instituirse la igualdad de condiciones, los hombres se circunscribirían a cierta invariabilidad en el conocimiento sin producir ideas nuevas.<sup>131</sup>

En cambio, Marx poseía una visión optimista de la naturaleza humana. Sin embargo, para el alemán la corrupción del hombre no sólo se presentó cuando las condiciones materiales lo hicieron desarrollar la propiedad privada, sino también en el comunismo primitivo.<sup>132</sup> En ese mundo los hombres eran igualitarios y convivían sin relaciones de explotación los unos a los otros. A pesar de ello, la voluntad social oprimía a los individuos en tanto únicamente les permitía cubrir sus necesidades físicas inmediatas y los sometía a todos a una misma situación de dominación.<sup>133</sup> De acuerdo con Marx bajo ese horizonte, el todo fue

---

<sup>129</sup> Cfr. Elisa Usategui, "Determinismo y libertad en Alexis de Tocqueville y Karl Marx", Universidad de Navarra, 2007, en [línea, Dirección URL: http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2262/1/10.%20ELISA%20USATEGUI,%20Determinismo%20y%20libertad%20en%20Alexis%20de%20Tocqueville%20y%20Karl%20Marx.pdf](http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2262/1/10.%20ELISA%20USATEGUI,%20Determinismo%20y%20libertad%20en%20Alexis%20de%20Tocqueville%20y%20Karl%20Marx.pdf) (Consulta: 20 de abril 2014).

<sup>130</sup> "Tengo por las instituciones democráticas un gusto racional, pero soy aristócrata por instinto, es decir, que desprecio y temo la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He ahí el fondo del alma. Odio la demagogia, la acción desordenada de las masas, su intervención violenta y falta de luces en los asuntos públicos, las pasiones envidiosas de las clases bajas, las tendencias irreligiosas... No pertenezco ni al partido revolucionario ni al partido conservador... Pese a todo, soy más proclive al segundo que al primero. Y es que difiero del segundo más en los medios que en el fin, en tanto del primero difiero a la vez en los medios y en el fin. La libertad es la primera de mis pasiones". Alexis de Tocqueville, *Discursos y escritos políticos*, trad. Antonio Hermosa Andujar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 3.

<sup>131</sup> "...Al hacerse móvil la propiedad y el amor hacia ella tan inquieto y ardiente, no puedo menos de temer que los hombres lleguen a mirar toda nueva teoría como un peligro, toda innovación como un trastorno, todo progreso social como el primer paso hacia una revolución, y rehúsen enteramente moverse por miedo a que se les arrastre... Se cree que las nuevas sociedades cambian diariamente de faz, y yo temo que acaben por fijarse invariablemente en las mismas leyes, preocupaciones y costumbres, de modo que el género humano se detenga y se limite; que el espíritu se encierre eternamente en sí mismo, sin producir ideas nuevas; que se consuma el hombre en pequeños movimientos aislados y estériles, y que la humanidad no adelante nada a pesar del continuo movimiento....". Alexis de Tocqueville, *La democracia...*, op. cit., p. 593.

<sup>132</sup> "...Finalmente, el comunismo es la expresión positiva de la abolición de la propiedad privada y, en primer lugar, de la propiedad privada universal. Al considerar esta relación en su aspecto universal, el comunismo es 1) en su forma primera, sólo la generalización y el cumplimiento de esta relación. Como tal, aparece en una doble forma; el dominio de la propiedad material es tan grande que tiende a destruir todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada. Quiere eliminar el talento, etc., por la fuerza..." Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 73.

<sup>133</sup> Un ejemplo de ello es la siguiente cita. En el comunismo primitivo "...la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas; finalmente se expresa este movimiento de oponer a la propiedad privada la propiedad general en la forma animal que quiere oponer al matrimonio (que por lo demás

más importante que las partes. No obstante, la decadencia de los valores inició en dicho universo.<sup>134</sup>

Marx argumentó que de una posición originaria la humanidad se degradó. En su visión los hombres sólo superarían la condición original cuando alcanzarán el comunismo futuro donde el sujeto no estaría enajenado ni tendría necesidades materiales como en su primer estadio histórico. Para el alemán, el demiurgo de Tocqueville causaba concordia y no conflicto, pero era imprescindible que las fuerzas productivas estuvieran lo suficientemente desarrolladas para permitir la libertad del hombre. De otra forma, la envidia y el deseo de nivelación generarían competencia. Aquélla era vedada por el comunismo primitivo.<sup>135</sup> Marx estipula la igualdad conformaba condición necesaria de la realización individual. Dentro de su teoría sólo la igualdad permitía la libertad porque la equidad era imprescindible para extinción de las relaciones de explotación. Marx concebía la historia como una línea progresiva que llevaría al hombre a superar la enajenación y a vivir para sí mismo y los demás.

A su vez el alemán, creó el materialismo histórico que explicaba el acontecer de las civilizaciones por medio de fases que se sucedían, si bien no de forma consecutiva, al interior de cada una de ellas, se desarrollaban las fuerzas productivas que daban paso a su siguiente estadio. De esta manera, el comunismo primitivo derivó en el modo asiático, antiguo y germánico, según las distintas condiciones materiales del espacio geográfico y social de donde partieron las tribus y los clanes. En Europa, como síntesis dialéctica del modo antiguo y germánico, emanó el feudalismo y como consecuencia del proceso de acumulación original surgió el capitalismo. Una vez que los obreros patrocinaran la revolución, aparecería el socialismo y posteriormente el comunismo. Estas etapas del devenir forjaron el destino de la humanidad.<sup>136</sup>

---

es una forma de la propiedad privada exclusiva) la comunidad de las mujeres, en que la mujer se convierte en propiedad comunal y común. Puede decirse que esta idea de la comunidad de mujeres es el secreto a voces de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo..." *Ídem*.

<sup>134</sup> "...Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad..." *Ídem*.

<sup>135</sup> "...La envidia universal, implantándose como fuerza, es sólo una forma disfrazada de codicia que se establece y se satisface de otra manera. Los pensamientos de toda propiedad privada individual se dirigen, al menos, contra toda propiedad privada más rica, en forma de envidia y deseo de reducir todo a un nivel común; de tal modo que esta envidia y nivelación constituyen, de hecho, la esencia de la competencia. El comunismo vulgar es sólo la culminación de esta envidia y nivelación sobre la base de un mínimo preconcebido. Cuan poco esta abolición de la propiedad privada representa una apropiación genuina se demuestra en la negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización y la regresión a la simplicidad antinatural del individuo pobre y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera la ha alcanzado..." *Ibid.*, p. 74.

<sup>136</sup> "...A grandes rasgos, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagonista del proceso social de producción, antagonista, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que emana de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones

En contraposición Girard estipuló que la naturaleza humana fue determinada por la mimesis de apropiación. Ésta volvió al hombre envidioso y egoísta en cuanto inició la socialización. Dentro de las primeras organizaciones tribales, las conductas adquisitivas amenazaban con la destrucción del colectivo. La necesidad imperiosa de los sujetos por arrebatarse las posesiones a sus prójimos mantenía a los grupos en constantes rivalidades. De esta forma, la violencia resultó parte de la perspectiva instintiva del *homo sapiens sapiens*. En consecuencia, el hombre requirió descubrir un mecanismo que lo librara de la reciprocidad mimética.<sup>137</sup> Dicho instrumento apareció de manera involuntaria e inconsciente. El sacrificio de un chivo expiatorio resultó la solución a la reciprocidad imitativa. Una vez asesinada la víctima propiciatoria, ésta se convirtió en deidad redentora, pues al inmolado se le atribuyó la consecución de la armonía, con lo cual se instituyeron normas para evitar la reanudación de la violencia. Dichas reglas se basaron en la jerarquía y distancias físicas o sociales que impedían a los hombres arrebatarse los objetos de los otros. Además, muchos bienes se volvieron sagrados e intocables. Girard afirmó, el fin último de estas pretensiones consistía en evadir la crisis mimética.<sup>138</sup> De acuerdo con el filósofo, la historia de la humanidad descansó en el ocultamiento del sacrificio y la muerte de un emisario inocente como mecanismo para expulsar la agreste reciprocidad. Girard garantizó que todo colectivo requería del sacrificio de uno de sus elementos si deseaba preservar el orden. Sin embargo, cuando la inmolación se volvió explícita, el mecanismo perdió funcionalidad, pues los societarios debían creer unánimemente que la víctima propiciatoria era responsable de los conflictos comunitarios, de lo contrario, la violencia no alcanzaba a expulsarse.<sup>139</sup>

---

materiales para resolver dicho antagonismo. Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana...". Karl Marx, *Contribución a la crítica...*, op. cit., p. 8.

<sup>137</sup> En los comportamientos humanos no hay nada o casi nada que no sea aprendido a través de la imitación. Los neurólogos aseguran que el cerebro es una máquina emuladora. Sin la mimesis la cultura se desvanecería. La comprensión de la intersubjetividad requiere de observar una cualidad que los hombres comparten con los animales: el mimetismo. En el pensamiento moderno dicho comportamiento se ha minimizado. El conflicto, divisiones sociales y alienación son temas que nunca hacen referencia a la mimesis. Incluso Gabriel Tarde, último sociólogo contemporáneo que dio a la emulación un papel preponderante en la génesis institucional, pensó el hecho como fundamento de la armonía y el progreso social. Así la dimensión violenta de la imitación pasó desapercibida. La indiferencia y confianza moderna en la mimesis se remonta al análisis aristotélico. Platón, aunque comprendía la perspectiva conflictiva de la emulación, nunca detalló los peligros de las conductas de apropiación. El discípulo de Sócrates nulificó la propensión adquisitiva del fenómeno. El mimetismo de apropiación resulta cuando un individuo pone atención en cómo sus congéneres tienden la mano hacia determinados objetos, debido a ello, el imitador siente tentación de repetir el gesto. Los niños son más propensos a realizar esa conducta. En una reunión de infantes a los cuales se les otorgan juguetes similares, surgirán siempre rivalidades porque sin importar las cualidades del muñeco, los niños buscarán hacerse del premio contiguo. Los adultos repiten este proceder con más cuidado. Los simios al igual que los primeros aprendieron a desconfiar de la imitación. Los hombres maduros reprimieron las modalidades más groseras y manifiestas de la mimesis. Las normas de urbanidad reflejan esa circunstancia. Cfr. René Girard, *El misterio...* op. cit., pp. 9-20.

<sup>138</sup> Cfr. René Girard, *Ve a Satán caer como relámpago*, trad. Francisco Díaz del Corral, Barcelona, Anagrama, 2002, (Primera Edición en francés 1999), pp. 40- 50.

<sup>139</sup> Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la

De acuerdo con Girard, la historia de la humanidad pudo leerse en los grandes testimonios orales y escritos de las civilizaciones. Todos ellos relataron la muerte del chivo expiatorio siempre desde la perspectiva de los inmoladores. Únicamente el cristianismo desveló el asesinato fundador.<sup>140</sup> Lo anterior cambió el rumbo de la humanidad. A partir de ese momento, las sociedades debilitaron el método tradicional para mermar la mimesis de apropiación, por tanto, tuvieron dos opciones: aceptar la palabra de Cristo o condenarse a vivir bajo la reciprocidad mimética que además ha incentivado el proyecto de la modernidad a través de la ideología igualitaria. De ahí que, según Girard, la historia puede narrarse por medio de mitos, tragedias, antiguo testamento, evangelios, textos de persecución y literatura en su versión romántica o novelesca; en términos sacrificiales o de desmitificación del sacrificio.

Tocqueville produjo una teoría sociológica de la vida cultural democrática.<sup>141</sup> Marx no puso atención en esos detalles. El alemán prefirió concentrarse en el análisis económico, pues la estructura o infraestructura condicionan, según él, las otras circunstancias sociales. En su perspectiva, colocar interés en otras áreas no permitía dilucidar el conocimiento fidedigno de la historia. Girard tampoco profundizó en las características sociológicas o particulares de los horizontes culturales que analizó. El autor de *Mentira romántica y verdad novelesca* se concentró en el mecanismo antropológico del chivo expiatorio y las formas de hacerlo inteligible a través de la deconstrucción de numerosos textos.

Tocqueville intentó predecir la vida intelectual, hábitos, costumbres y formas de administración derivados de la democracia.<sup>142</sup> En Marx y Girard, esos ámbitos de lo social quedaron relegados a planos de menor importancia. De acuerdo con el alemán la comprensión del funcionamiento del capitalismo era suficiente para liberar al hombre de la enajenación y remitirlo a su destino.<sup>143</sup> Girard opinó que, sin importar la complejidad de las relaciones

---

posibilidad de sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento. René Girard, *La violencia y lo sagrado...op.cit.*, p. 90.

<sup>140</sup> El Dios del monoteísmo estuvo desvictimizado. En los dogmas politeístas el asesinato unánime producía la fundación cultural. En el mundo antiguo los chivos expiatorios se volvieron divinidades. El judaísmo rechazó la creación de Dioses. En el mito, la víctima propiciatoria fue culpable de crímenes; el texto bíblico enseñó lo opuesto. La inocencia del juzgado El libro sagrado abolió la figura de la víctima expiatoria otorgándole el perdón. Para librarse del sacrificio la biblia mostró como renunciar a las represalias miméticas. El hijo de Dios, definido como cordero, denunció la barbarie del asesinato primigenio. Desde ese momento la institución sacrificial se condenó. En el viejo testamento el último mandamiento: "No desearas a la mujer de tu prójimo y sus bienes" creó una prohibición explícita al mimetismo conflictivo. Jesús proclamó que los hombres deben terminar con la agresividad imitando su ejemplo. Aquél era el camino a Dios. El hijo del Mesías impugnó en todo momento cualquier forma de violencia. Jesús enseñó a sus discípulos el camino de la mediación externa. Cfr. René Girard, *Los orígenes...op.cit.*, pp. 44-168.

<sup>141</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *La Democracia...op.cit.*, pp. 387-661.

<sup>142</sup> Cfr. *idem*.

<sup>143</sup> De la misma manera en su obra sobre la Cuestión judía, Marx argumentó que la redención social de los judíos y en algún modo de toda la humanidad es posible solo si el vacío entre la existencia atomista del individuo en la sociedad civil y su existencia abstracta en el Estado se resolvían. En este ensayo Marx abogó por el fin de la institución estatal y el capitalismo. A ambas las consideró responsables del fenómeno dicotómico. Esa idea es

intersubjetivas contemporáneas, todas ellas conducirán hacia la mimesis de apropiación que será incapaz de solucionarse mediante una víctima propiciatoria, por tanto, hoy más que nunca es imprescindible la devoción al cristianismo<sup>144</sup>. Tocqueville no creía en un escenario catastrófico. El autor de *La democracia en América* jamás observó la evidente contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de la producción; tampoco predecía el fin de las sociedades debido a los deseos ascendentes de los sujetos. Su análisis detallado y vinculado con los aspectos particulares de la cotidianidad bajo el horizonte igualitario lo llevaron a estipular la gradual nivelación de las clases sociales<sup>145</sup>.

En su perspectiva, el fenómeno citado podría resolver el antagonismo colectivo. El noble normando afirmaba que al interior de un gran pueblo democrático siempre había algunos miembros que sufrían pobreza, mientras otros poseían opulencia. Sin embargo, en el futuro, los miserables no constituirán la mayoría nacional como sucedía en todos los regímenes aristocráticos. Bajo un horizonte democrático, los pobres serían relativamente pocos y las leyes destruirían los lazos nobiliarios, pues la penuria y la herencia resultarían relativas<sup>146</sup>. La raza de hombres pobres y ricos quedaría extinguida. A través de esa explicación, Tocqueville predecía la desarticulación de las dicotomías sociales.

Además, estipulaba que los individuos democráticos conllevarían vínculos con toda la gente, por tanto, agredirse entre ellos conformaría una herida para ellos mismos. Además, entre los dos extremos sociales, pobreza y riqueza, habría cantidades inmensas de hombres iguales con suficientes posesiones para evitar la revolución, aunque en las democracias la envidia se multiplicaría, suscitaría rivalidades menores y superficiales<sup>147</sup>. Tocqueville al igual

---

desarrollada en otro trabajo donde introduce la teoría de la alienación laboral por primera vez. En la introducción a la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel también explicó la importancia de liberar al hombre del Estado. En ese trabajo Marx asumió que la emancipación humana solo podría alcanzarse con la emergencia de la clase proletaria la cual rompería las cadenas de la opresión. Esa misma idea fue desarrollada en El manifiesto del partido comunista. Cfr. T.R. Scharma, "Karl Marx from alienation to exploitation", *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 40, No. 3, Septiembre 1979, p. 346.

<sup>144</sup> Cfr. René Girard, *Clausewitz...*, op. cit., pp. 220- 385.

<sup>145</sup> "...Tocqueville elabora intelectivamente los rasgos estructurales de una sociedad democrática, y la define mediante el desdibujamiento progresivo de las distinciones entre las clases y la creciente uniformidad de las condiciones de vida...". Raymond Aron, *Las etapas...*, op. cit., p. 306.

<sup>146</sup> "A falta del entusiasmo y del ardor de las creencias, las luces y la experiencia conseguirán alguna vez de los ciudadanos grandes sacrificios. Cada hombre siendo análogamente débil sentirá igual necesidad de sus semejantes; y sabiendo que no puede obtener su apoyo sino a condición de prestar su concurso, comprenderá sin esfuerzo que para él el interés particular se confunde con el interés general.

La nación en sí será menos brillante si cabe, o menos gloriosa, y menos fuerte tal vez; pero la mayoría de los ciudadanos gozará de más prosperidad, y el pueblo se sentirá apacible, no porque desespere de hallarse mejor, sino porque sabe que está bien". Alexis de Tocqueville, *La Democracia...*, op. cit., p. 36.

<sup>147</sup> "...En los siglos democráticos, ilustrados y libres, los hombres no tienen quien los separe ni quien los retenga en su puesto, y se elevan o descienden con una rapidez singular. Todas las clases se ven constantemente, porque se encuentran próximas; se comunican y se mezclan todos los días; se imitan y se envidian; y esto sugiere al pueblo una multitud de ideas, de nociones y de deseos que no habría tenido si las clases hubiesen estado fijas y la sociedad inmóvil. En estas naciones, el criado no se considera como totalmente extraño a los goces y a los trabajos del amo, ni el pobre a los del rico; el hombre del campo se esfuerza en asemejarse al de la ciudad y las provincias a la

que Marx pensaba que las clases sociales eran el actor principal de la historia, pero el francés no veía una polarización entre éstas.

Marx al elaborar un estudio económico sobre la dinámica del capitalismo, predijo la pauperización de los estratos populares en la medida que el capital constante aumentaba dentro de las fábricas. Dicho acontecimiento produciría la disminución del capital variable. De ahí que la pérdida de los recursos que producen valor dejarían a las máquinas laborando bajo rendimientos marginales, en consecuencia, los propietarios inundarían al mercado con sus bienes, mientras las societarios serían incapaces de consumir la manufactura, pues el despido y la degradación de las condiciones laborales impediría a los proletarios hacerse de los objetos en venta. A su vez, muchos de ellos no tendrían ni fuentes de ingresos. De esta manera, los dueños de los medios de producción tendrían que malbaratar sus mercancías reduciendo la tasa de ganancia, de tal forma que el modelo industrial sería insostenible, incluso para la clase acomodada<sup>148</sup>.

---

metrópoli. Así, nadie se contrae únicamente a los cuidados materiales de la vida, y el más humilde artesano echa de cuando en cuando algunas miradas codiciosas y furtivas al mundo superior de la inteligencia...". Alexis de Tocqueville, *La Democracia...*, *op. cit.*, p. 418.

"En las democracias, ...los ricos, por su parte, son pocos e impotentes; no tienen privilegios que atraigan las miradas; su riqueza misma, no estando incorporada a la tierra y representada por ella, es como invisible y no resulta fácil de usurpar. Así como no hay razas de pobres, no las hay tampoco de ricos; éstos salen todos los días de la misma multitud, y a cada paso vuelven a confundirse con ella; no forman, pues, una clase aparte que pueda ser definida y despojada, y como dependen por mil lazos secretos de la masa de sus conciudadanos, el pueblo no puede tocarlos sin herirse a sí mismos. Entre esos dos extremos de las sociedades democráticas, se encuentra una gran cantidad de hombres casi semejantes, que, sin ser precisamente ricos ni pobres, poseen bastantes bienes para desear el orden, sin tener los suficientes para excitar la envidia..." *Ibid.*, p. 586.

<sup>148</sup> En la industria capitalista "...El alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar. El alza de salarios presupone la acumulación de capital y la acarrea; enfrenta, pues, el producto del trabajo y el obrero, haciéndolos cada vez más extraños el uno al otro. Del mismo modo, la división del trabajo hace al obrero cada vez más unilateral y más dependiente, pues acarrea consigo la competencia no sólo de los hombres, sino también de las máquinas. Como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponerse como competidor. Finalmente, como la acumulación de capitales aumenta la cantidad de industria, es decir, de obreros, mediante esta acumulación la misma cantidad de industria trae consigo una mayor cantidad de obra hecha que se convierte en superproducción y termina, o bien por dejar sin trabajo a una gran parte de los trabajadores, o bien por reducir su salario al más lamentable mínimo. Estas son las consecuencias de una situación social que es la más favorable para el obrero, la de la riqueza creciente y progresiva. ¿Cuál es entonces la situación del obrero?... Los salarios y los beneficios del capital serán probablemente muy bajos en un país que haya alcanzado el último grado posible de su riqueza. La competencia entre los obreros para conseguir ocupación sería tan grande que los salarios quedarían reducidos a lo necesario para el mantenimiento del mismo número de obreros y si el país estuviese ya suficientemente poblado este número no podrá aumentarse. El exceso debería morir". Karl Marx, *Manuscrito...*, *op. cit.*, p. 9.

"Las crisis comerciales, además de destruir una gran parte de los productos elaborados, aniquilan una parte considerable de las fuerzas productivas existentes. En esas crisis se desata una epidemia social que a cualquiera de las épocas anteriores hubiera parecido absurda e inconcebible: la epidemia de la superproducción. La sociedad se ve retrotraída repentinamente a un estado de barbarie momentánea; se diría que una plaga de hambre o una gran guerra aniquiladora la han dejado esquilado, sin recursos para subsistir; la industria, el comercio están a punto de perecer. ¿Y todo por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados recursos, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no sirven ya para fomentar el régimen burgués de la propiedad; son ya demasiado poderosas para servir a este régimen, que embaraza su desarrollo.

Y tan pronto como logran vencer este obstáculo, siembran el desorden en la sociedad burguesa, amenazan dar al traste con el régimen burgués de la propiedad. Las condiciones sociales burguesas resultan ya demasiado angostas para abarcar la riqueza por ellas engendrada. ¿Cómo se sobrepone a las crisis la burguesía? De dos maneras:

De acuerdo con Marx, dicho fenómeno comenzaría cuando la plusvalía dejara de percibirse del trabajador. Eso debido a la sustitución del hombre por la máquina. Marx afirmaba que el sistema capitalista estaba construido para esclavizar, alienar y explotar a los individuos. Tocqueville tenía una opinión menos radical de la economía. Tal vez porque el francés no realizó un análisis total del capitalismo. El descendiente de los Malesherbes explicaba que la división laboral ocasionaba una degradación del trabajador. En ese sentido, su visión concordaba con la del alemán. De acuerdo con Tocqueville, el obrero consagrado en forma incesante a la fabricación única de un objeto se hacía sumamente diestro, con lo cual perdía la facultad de aplicar la mente a su tarea. El arte avanzaba, pero el artesano retrocedía<sup>149</sup>. A medida que la clase obrera se degradaba los industriales se empoderaban. De ahí que argumentaba, en las democracias, la aristocracia podría surgir a partir de los dueños fabriles, aunque según el francés el escenario descrito cristalizaría con mucha dificultad debido a la dinámica comercial de ese gobierno que impedía la concreción de un cuerpo aristocrático, pues los individuos desprovistos de vínculos sólidos entre sí no contraían obligaciones interpersonales<sup>150</sup>. De esta manera, los ricos no mantendrían un nexo real con los pobres. Los intereses de ambos se acercaban y alejaban. Los opulentos tendrían nula obligación de proteger a los otros. Ni en el hábito ni en el deber establecían contacto permanente. En la perspectiva de Tocqueville, la reciprocidad y la dependencia mutua de los estratos era condición necesaria en la concreción de la aristocracia. La falta de lo anterior también impediría la violencia clasista.<sup>151</sup>

Por otra parte, Marx observaba esa misma carencia de obligación interdependiente entre productores y obreros. El alemán en contraste con el francés argumentaba, creía que la disolución de los vínculos de clase constituía la causa de la polarización social. De acuerdo con Marx la pauperización consecuencia del capitalismo generaría el antagonismo entre poseedores y desposeídos. Las distinciones de obreros y dueños de los medios de producción causarían el colapso estructural del sistema productivo. La revolución requería de la segmentación social explícita; y además todas las clases debían alcanzar un grado de pobreza similar.

En contraste con los dos intelectuales citados, Girard puso menos atención a las relaciones entre las clases. El antropólogo explicaba la dinámica de las mismas a través de la

---

destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas". Karl Marx, *El manifiesto...*, op. cit., p. 26.

<sup>149</sup> Cfr. Elisa Usategui, op. cit., p. 244.

<sup>150</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *La Democracia...*, op. cit., pp. 511-519.

<sup>151</sup> Cfr. *Ídem*.

literatura novelesca. Aseveraba que la modernidad terminaba con la distancia social, por tanto, la mediación interna se apoderaba de los vínculos interpersonales. Una vez que la ideología igualitaria destruía las diferencias simbólicas intersubjetivas, los individuos tendían hacia el masoquismo-sádico inconsciente. De ahí derivaba la envidia, el resentimiento, el odio impotente, el narcisismo y la psicosis. En un principio los particulares se encontraban fascinados con sus dobles. Es decir, con la desaparición de la aristocracia, la universalización de la competencia volvía a los sujetos susceptibles de codiciar los bienes de sus cercanos. Girard explicitó que los hombres eran incapaces de librarse de ese proceso. A pesar de que cada uno se encontraba ocupado en su propia rivalidad, existían épocas donde los conflictos recíprocos de algunos empezaron a contagiar a los próximos, por consiguiente, los individuos responsabilizaban a esas corrientes miméticas superiores de sus avatares propios. Así, las sociedades comenzaron a solidarizarse en torno a enemigos comunes hasta que la violencia recíproca llegaba a un punto donde precisaba concentrarse en alguien para liberar la presión colectiva. De este proceso surgió el chivo expiatorio.<sup>152</sup>

Sin embargo, en la modernidad, la cristalización de la víctima propiciatoria resulta problemática porque el acusado no consigue generar la unanimidad completa para transformarse en el eje de la diferenciación social. Además, el chivo expiatorio se enfrenta con la comunidad que desea inmolarlo. De ahí que ya no puede victimizarse a nadie sin que exista una respuesta agresiva. De acuerdo con Girard, la modernidad está condenada a polarizar los núcleos sociales sin la concreción de la catarsis. El dilema descansa en que llegará un momento donde una guerra total inicie sin posibilidad de resolución<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> "El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida... Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y de desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más general hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad. Para escapar a ese círculo, sería preciso liquidar el temible atraso de violencia que hipoteca el futuro, sería preciso privar a los hombres de todos los modelos de violencia que no cesan de multiplicarse y de engendrar nuevas imitaciones". René Girard, *La violencia...*, op. cit., p. 84. "...No basta con decir que la víctima propiciatoria "simboliza" el paso de la violencia recíproca y destructora a la unanimidad fundadora; es la que garantiza el paso y coincide con él. El pensamiento religioso se ve necesariamente impulsado a ver en la víctima propiciatoria -esto es, simplemente en la última víctima, la que sufre la violencia sin provocar nuevas represalias- una criatura sobrenatural que siembra la violencia para recoger a continuación la paz, un temible y misterioso salvador que hace que hace enfermar a los hombres para curarlos después...". *Ibid.*, p. 94.

<sup>153</sup> "La violencia está desencadenada, hoy en día, a escala del planeta entero, provocando aquello que los textos apocalípticos anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión de lo natural y lo artificial. Actualmente, calentamiento global y ascenso del nivel de las aguas ya no son metáforas. La violencia, que producía lo sagrado, ya no produce cosa alguna, excepto a sí misma. No es que yo me repita, es la realidad que empieza a alcanzar una verdad bajo ningún concepto inventada, pues fue pronunciada dos mil años atrás. Que la realidad llegue a confirmar esa verdad es asunto que nuestra irrefrenable manía por la contradicción y la innovación no puede ni quiere oír. La paradoja es que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia el omega. Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen que viene hacia nosotros: el cepo (*le verrou*) del asesinato fundador, desmontado por la Pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió". René Girard, *Clausewitz...*, op. cit., p. 11.

Para Girard las clases sociales no son protagónicas de la historia. En la modernidad tampoco se mantiene la distancia entre los individuos. Su importancia hoy es menor. En realidad, Girard cree el concepto “clase social” enmascara a las fuerzas miméticas. Personaje principal del devenir humano. Al contrario de Tocqueville, Girard observa las sociedades democráticas como contingentes convulsivos por donde el deseo mimético amenaza las estructuras comunales. Dicha opinión es similar a la de Marx, pero el alemán pensaba el conflicto a partir de la desigualdad<sup>154</sup> y Girard lo hace posicionándose en el antónimo. Por otra parte, Tocqueville como ya se mencionó, no creía que la igualdad era únicamente causa de la violencia.

Marx y Tocqueville coincidieron en que los hombres democráticos contaban con muchas pasiones que se sintetizaban en el amor por la riqueza. Cuando se diluyó la reverencia a lo antiguo, ni la cuna ni la profesión ni la situación social distinguieron a los hombres, sólo se diferenciaron por el dinero. Sin embargo, en Marx el recurso monetario fue el bien supremo y la raíz de la fuerza en los hombres. Una fuerza que ocasionó explotación del lado de los proletarios y sujeción a la acumulación competitiva de parte de los capitalistas<sup>155</sup>. En la perspectiva de Tocqueville, el dinero condujo a la mediocridad y a las relaciones egoístas entre los hombres. De acuerdo con el autor de *El antiguo régimen y la revolución* el conformismo de los societarios con el equivalente general sería una de las causas de la tiranía de las mayorías. En la teoría girardiana, el dinero siguió la lógica de lo sagrado, la sustitución y el intercambio. La moneda, para el filósofo, atenuó el sacrificio temporalmente, pero generó rivalidad en sí misma. De manera que sólo constituyó un recurso disuasivo, aunque no un remedio total a la violencia. Girard pensó que el dinero permite una convivencia ordenada en una sociedad compleja siempre y cuando no escasee. A pesar de ello, el dinero sumerge a la humanidad en el infierno de Dante. Sin embargo, el filósofo no creyó que la moneda fuera la fuente de la enajenación, explotación o mediocridad.

Tocqueville infirió que las democracias precisarían de mecanismos de participación constante en la esfera pública. La libertad en las sociedades contemporáneas obedecería a la razón expuesta. En la perspectiva tocquevilliana dicho valor se conseguiría en dos niveles. En el local, a través del involucramiento directo de las personas en preocupaciones de interés

---

<sup>154</sup> “...con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido...”. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 33.

<sup>155</sup> Los hombres han convertido muchas veces al mismo hombre, bajo forma de esclavo, en material primitivo de dinero. Karl Marx, *El Capital, crítica de la economía política. Tomo I*, México, FCE, 2014. (primera edición 1867), p.61.

general y en el espacio macro político por medio de las instancias nacionales de representación. Según Tocqueville la libertad requería de un marco legal que regulara las relaciones entre los hombres en una esfera de igualdad; un cuerpo jurídico que limitara el ejercicio del poder arbitrario y la vigilancia del cumplimiento normativo. La ausencia de esos factores impedía la cristalización de la libertad democrática.<sup>156</sup>

Por otra parte, Girard no tiene un concepto de libertad política. El filósofo no cree en ese concepto. En su perspectiva la mimesis no permite ningún tipo de libertad. Los hombres están atados a sus mediadores internos o externos. La socialización impide la autonomía de los sujetos, por tanto, afirma la falta de autodeterminación. De acuerdo con Girard, el hombre sólo puede escoger a qué mediador emular. Físico o desencarnado es la única elección que los individuos realizan<sup>157</sup>. Además, tampoco piensa que por medio del cuerpo legal cristalice la libertad. Girard afirma que las normas jurídicas pueden generar un orden, ahí donde el chivo expiatorio ha perdido vigencia. A través de las reglas normativas la venganza se administra, pues se redirige hacia un tercero y la justicia se vuelve curativa en lugar de preventiva. Así las sociedades pueden soportar que los sujetos estén expuestos a relaciones perpetuas de mediación interna. Entre más participa el hombre en procesos intersubjetivos menos libertad tiene.

En contraposición Marx entendía la libertad como un proceso total que debía ser alcanzado al final de los tiempos. Desde que se creó la propiedad privada, los vínculos de las personas cristalizaron en relaciones de explotación. De acuerdo con el alemán, la humanidad precisó escapar de esa condición que mantuvo a los individuos enajenados. En el capitalismo, la incapacidad de los obreros para reconocerse en sus creaciones y su falta de comprensión del proceso productivo, así como su inconsciencia respecto al papel que desempeñaban en la historia y el modo de producción, los mantenía enajenados. Los obreros se encontraban oprimidos por un sistema legal que servía a los intereses de la burguesía.

En la perspectiva marxista, el Estado constituye la herramienta de la clase propietaria para subordinar a los trabajadores. De acuerdo con esa visión, el hombre nunca podrá obtener

---

<sup>156</sup> El término básico que constituye el concepto de libertad, es la ausencia de arbitrariedad. Cuando el poder se ejerce con arreglo a las leyes, los individuos gozan de seguridad. Pero es necesario desconfiar de los hombres, y nadie podría ser tan virtuoso que apoyase el poder absoluto sin corromperse; es necesario no conceder a nadie poder absoluto. Por lo tanto, es necesario, como habría dicho Montesquieu, que el poder se oponga al poder, que haya una pluralidad de centros de decisión, de órganos políticos y administrativos, que se equilibren unos con otros. Y como todos los hombres participan del soberano, es necesario que quienes ejercen el poder sean, en cierto modo, los representantes o los delegados de los gobernados. Dicho de otro modo, es necesario que el pueblo, en tanto que ello sea materialmente posible, se gobierne a sí mismo. Raymond Aron, *Las etapas...op.cit.*, p. 275.

<sup>157</sup> Cfr. Girard René, *Mentira romántica y verdad novelesca...*, op. cit., 283 pp.

su libertad a partir de las normas gubernamentales.<sup>158</sup> Aquella sólo será conquistada cuando los proletarios adquieran conciencia de clase, realicen la revolución, destruyan las estructuras de opresión y funden el comunismo. Sociedad donde el individuo podrá ser para sí y dedicar su vida a diversas actividades que no sólo le sirvan en la consecución de sus necesidades básicas sino también en el cultivo del alma.

A continuación, se discutirán a profundidad estos argumentos a partir del análisis de dos categorías: religión e igualdad en la obra de los tres autores. Posteriormente se presentarán las conclusiones de este estudio.

---

<sup>158</sup> Cfr. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 41-64. Dirección URL: <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf> (Consulta 11 de abril de 2015).

## 1 Religión en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

### 1.1. Origen de la religión y sus bases generales en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

De acuerdo con Girard la religión permitió la formación cultural de la humanidad. A diferencia de muchos intelectuales, el filósofo francés brindó una explicación secular del origen de la fe. Para ello utilizó preceptos de la etología, el enfoque biológico y la visión etnológica. El antropólogo aseguró que el proceso de hominización dependió del nacimiento de la religión, por tanto, condicionó la génesis del *homo sapiens sapiens* al surgimiento de una concepción divina. Su argumentación sobre los principios de ésta partió de la animalidad y no de perspectivas metafísicas, económicas o políticas.<sup>159</sup> De acuerdo con Girard, hombres y animales tuvieron en común la imitación. Para él no fue necesario avalar a través de una demostración fáctica la tesis anterior. La mimesis pudo constatarse empíricamente con la simple observación de conductas. En la perspectiva girardiana, los primates evolucionaron a especies racionales debido a un incremento de su capacidad craneana, la cual permitió grados superiores de imitación.<sup>160</sup>

En los simios más cercanos al hombre, el cerebro posee un volumen mayor que el de otras especies. En la neotenia humana, los niños requieren de un largo periodo de crianza para sobrevivir. Esto los vuelve más vulnerables a todo tipo de acontecimientos en comparación con diversos mamíferos. Sin embargo, el lento crecimiento biológico de los hombres garantiza el engrandecimiento posnatal del cerebro. La osamenta del cráneo del *homo sapiens sapiens* se cierra después del alumbramiento. Lo anterior posibilita a las neuronas la flexibilidad necesaria para la adquisición del aprendizaje cultural que otros animales no pueden obtener debido a que sus cerebros alcanzan su crecimiento en la etapa embrionaria. A diferencia de diversos mamíferos, el cerebro humano logra la estructura total posterior al parto. A medida que se desarrolla la masa encefálica ocurre un incremento en la capacidad mimética. Aquélla

---

<sup>159</sup> La presente hipótesis tiene sobre el psicoanálisis y el marxismo la ventaja de que elimina todas las falsas especificidades del hombre. Si se parte de los entredichos del incesto o del motivo económico o de la opresión socio-política, no se puede verdaderamente plantear el problema de la hominización y del origen simbólico sobre el fondo de la animalidad como hay que hacerlo en adelante renunciando realmente a aceptar de antemano todo aquello de lo que hay que dar cuenta. Entre los simios no existe noción de padre. Los animales dominados se dejan morir de hambre antes de disputar su alimento a los animales dominantes. Si logramos concebir la hominización a partir de la mimesis de apropiación y de los conflictos que engendra nos veremos libres de la objeción legítima del círculo vicioso en la determinación del origen, que es la objeción que hace Lévi-Strauss en Totem y tabú. Y al mismo tiempo nos ponemos por encima del cuento de hadas evolucionista situándonos en una problemática concreta por primera vez. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., p. 101.

<sup>160</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-119.

potencializa el aprendizaje y el entendimiento. Al mismo tiempo, una superior habilidad imitativa incentiva constantemente la evolución del cerebro.<sup>161</sup>

De esta manera, Girard estipuló que la mimesis aceleró la actividad neuronal que diferenció a la especie racional de otros seres vivos. De ahí que la emulación constituyó la base de las instituciones antropogénicas. Sin embargo, el mismo fenómeno, también sentó el cimiento de una violencia imparable. La imitación en todos los animales pudo ocasionar conflictos, pero éstos no se compararon con las rivalidades humanas. De acuerdo con Girard, cuando dos mamíferos realizan una conducta semejante, probablemente aparecerá un enfrentamiento. Por ejemplo animales que pretenden alimentarse de una sola presa o aparearse con las hembras dentro de un grupo. Antes de conseguir acercarse a su objetivo pelean por la supremacía. Dichas conductas de motivación biológica generan interferencias miméticas. Aquéllas también se encuentran en apetitos y necesidades de los hombres. Además son causa de conflictos, pero las interferencias miméticas no producen una violencia imparable.<sup>162</sup>

En la visión de Girard, la competencia imitativa entre los seres irracionales jamás escala debido a que, según los etólogos, los animales cuentan con patrones instintivos de subordinación (*dominance patterns*). Antes de renunciar a la satisfacción de sus necesidades sexuales o alimenticias rivalizan por objetos. Sin embargo, los dominados se contentan con las hembras que les dejan los dominantes o incluso prefieren abstenerse de la reproducción. También escogen alimentarse de los restos de una presa abandonados por seres más fuertes o pueden dejar de comer con tal de no rivalizar con los dominantes. De ahí que, algunos machos frustrados intentan imponerse en otros grupos sin instaurar una exogamia. Los mamíferos siempre buscarán llenar las necesidades biológicas en su entorno más cercano, pero si aparecen obstáculos prefieren renunciar a los conflictos. Además, cuentan con interdicciones que les prohíben matar a los vencidos durante los combates por el liderazgo.<sup>163</sup>

En cambio, a los humanos les parece complicado renunciar a los objetos contiguos. Los animales abandonan las cosas próximas debido al temor instintivo de una violencia interminable, pero dicho instinto no está desarrollado en los hombres. Su capacidad mimética superior los expone a una agresión irrefrenable y eternos ciclos de venganza. Hombres y animales poseen apetitos y necesidades que deben satisfacer. En ocasiones ambas producen

---

<sup>161</sup> "...Los psicólogos del comportamiento aseguran que los recién nacidos imitan de un modo que no puede ser explicado ni por los condicionamientos ni por el funcionamiento de mecanismos innatos. Los neurólogos han descubierto una clase interesante de neuronas, las «neuronas espejo», que se activan cuando un individuo efectúa algún movimiento en particular o cuando observa un movimiento análogo en otra persona..." René Girard, *Los orígenes de la cultura, conversaciones con Pierpaolo Antonello, y Joao Cesar Castro Rocha...*, op. cit., p. 54.

<sup>162</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., pp. 97-119.

<sup>163</sup> Cfr. *Ídem*.

conflictos. No obstante, la mayor habilidad mimética de los primeros engendra el deseo; concepto no del todo clarificado por Girard, aunque según el antropólogo, éste siempre desencadena riñas competitivas que sólo se contrarrestan con un instrumento cultural. El deseo es esencialmente humano y define el sentido de la especie en relación con el otro. En ausencia de la imitación tampoco existe el deseo, aunque no porque se presente la imitación aparecerá el deseo. Los animales emulan a sus contiguos y generan interferencias miméticas, más no deseo. Aquél requiere de una capacidad craneana superior. En la visión del antropólogo, la socialización de las personas estuvo más condicionada por el deseo que por el instinto.<sup>164</sup>

En la especie racional, *el dominance pattern* fue incapaz de resolver las querellas miméticas. Debido a lo anterior, el antropólogo rechazó las suposiciones contractuales que aseguraban el hombre era bueno por naturaleza y se pervertía dentro del mundo social.<sup>165</sup> Por el contrario, Girard afirmó que el orden social permitió la inhibición de las rivalidades reciprocas. Una vez restringidos los comportamientos miméticos se consiguió el desarrollo cultural. Más allá de cierto nivel de vínculos imitativos, las relaciones sociales devinieron imposibles. La hominización surgió cuando los primates inteligentes controlaron la violencia. El mecanismo victimario consintió lo anterior. Las guerras en las primeras organizaciones transcurrieron con regularidad porque los societarios no pudieron estructurar diferencias entre familias, razas, amigos o enemigos. Esa indistinción mimética logró disociarse con el primer significante que exteriorizó las rivalidades.<sup>166</sup> El mecanismo victimario creó un símbolo primigenio que se transformó en Dios a quién la humanidad atribuyó la paz, en consecuencia, este significante consintió la armonía y diferenciación; hechos sin los cuales resultó imposible la socialización estable. El filósofo francés aseguró que el origen de toda cultura radicó en la estructuración de las divinidades. En su visión, las instituciones humanas cristalizaron a partir de las religiones las cuales derivaron del mecanismo victimario que a su vez provino de las querellas miméticas.<sup>167</sup>

Por otra parte, Alexis de Tocqueville escasamente explicó cómo y por qué apareció la religión. Sin embargo, también le atribuyó un rol fundamental en la cohesión social. En su

---

<sup>164</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., pp. 97-119.

<sup>165</sup> Girard no justificó el desarrollo de la violencia en acontecimientos del pasado. Para él dicha tesis representó la miopía más evidente de las Ciencias Sociales. El conflicto resultó el producto de relaciones directas y locales. Los enfrentamientos formaron parte de las relaciones cotidianas y fueron inevitables.

<sup>166</sup> Podemos concebir la hominización como una serie de escalones que permiten domesticar las intensidades miméticas siempre crecientes, separadas unas de otras por crisis catastróficas pero fecundas ya que producen de nuevo el mecanismo fundador y aseguran en cada etapa prohibiciones cada vez más rigurosas por dentro y canalizaciones rituales más eficaces hacia fuera.[...] Y se concibe también que en cada nivel, instituciones más elaboradas hayan favorecido un nuevo avance mimético, el cual produjo una nueva crisis y así sucesivamente, en un movimiento de espiral que humanizaba cada vez más al antropoide. *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>167</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 9-13.

perspectiva a lo largo de la historia todas las ideas han conducido hacia la creencia en una causa primera generadora del orden, en consecuencia, afirmó que así como las leyes físicas obedecían a los dictados de la naturaleza, las normas morales procedieron de la providencia.<sup>168</sup> Su noción de la misma era distinta a la de pensadores contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre, Bousset o Boland. Tocqueville aseveró que la providencia llevó a la sociedad del feudalismo a la democracia<sup>169</sup>, por tanto, aceptar el camino de Dios constituyó abrazar el nuevo régimen que inauguraban los estadounidenses.<sup>170</sup>

El noble normando analizó la manera en la que los credos determinaban las conductas psico sociales, debido a ello, le fue imposible imaginar la dinámica de una comunidad sin considerar el papel de la religión en la cotidianidad.<sup>171</sup> A pesar de ello, no brindó una explicación causal ni científica sobre su origen sólo advirtió su función y sostuvo que el hombre era religioso por naturaleza, en consecuencia, incluso las sociedades laicas estuvieron sometidas a los preceptos de la fe; algunas veces manifiestos en las ideologías modernas como sustitutos del espíritu eclesiástico.<sup>172</sup>

De acuerdo con el autor de *La Democracia en América*, la religión fue una forma de esperanza tan natural al corazón como la esperanza misma. Por alguna aberración de la inteligencia, los individuos se alejaron de ella, pero una inclinación invencible los conducía

---

<sup>168</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones. Cristianismo, Hinduismo e Islam*, Madrid, Encuentro, 2013, p. 21.

<sup>169</sup> El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo.

¿Es sensato creer que un movimiento social que viene de tan lejos, puede ser detenido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha vuelto tan fuerte y sus adversarios tan débiles? Alexis de Tocqueville, *La Democracia...op.cit.*, p.33.

<sup>170</sup> "...Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan en favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con su esfuerzo: los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban servirla; los que combatían por ella, y aun aquellos que se declaraban sus enemigos; todos fueron empujados confusamente hacia la misma vía, y todos trabajaron en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios.

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo. ¿Es sensato creer que un movimiento social que viene de tan lejos, puede ser detenido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha vuelto tan fuerte y sus adversarios tan débiles?...” *Ídem*.

<sup>171</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 290-299.

<sup>172</sup> Respecto al tema Tocqueville utiliza a la revolución francesa para ejemplificar: "... Dicho acontecimiento es pues una revolución política que ha procedido a la manera, y tomado el aspecto en cierto modo, de una revolución religiosa. Ved por medio de qué rasgos particulares y característicos acaba de parecerse a las últimas: no sólo se expande, como ellas, a lo lejos, sino que, como ellas, penetra mediante la predicación y la propaganda. Una revolución política que inspira el proselitismo; que se predica con igual ardor a los extranjeros como apasionadamente se ha hecho en el interior. ¡Considerad la novedad del espectáculo! De entre las cosas desconocidas mostradas por la Revolución Francesa al mundo, ésa es sin duda la más nueva. Mas no nos detengamos ahí; intentemos penetrar un poco más adelante y descubrir si esa similitud en los efectos no supusiera cierta oculta similitud en las causas..." Alexis de Tocqueville, *El antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Ediciones Itsmo, 2004, p. 64.

hacia la fe de vuelta. La incredulidad constituyó un accidente, mientras la religión un estado permanente de la humanidad.

De acuerdo con Tocqueville, la esencia de la fe descansó en creencias dogmáticas que estuvieron presentes en todas las épocas. Esos preceptos cambiaron de forma y objeto más jamás desaparecieron. En ausencia de opiniones que los hombres recibieran confiadamente sin discutir, la coherencia colectiva desaparecería.<sup>173</sup> Tocqueville afirmaba que cualquier sociedad requería de un conjunto de saberes considerados verdaderos. Éstos partieron de infinitud de deducciones que provinieron de un mismo principio esencialmente creador, por tanto, de una religión. Las ideas dogmáticas inferidas de la fe han servido al hombre para vivir y relacionarse con los otros. Algunas se convirtieron en esenciales, otras debieron reducirse al mínimo.<sup>174</sup> El autor de *La democracia en América* reconocía que los individuos no han contado con el tiempo ni la sabiduría para probar cada una de las verdades del mundo. Debido a la brevedad de la existencia y las limitantes de la inteligencia fueron asumidas como válidas opiniones que no todos han podido examinar. Nunca existió filósofo alguno que no hubiera basado sus principios teóricos en tesis consideradas verdaderas aún sin haberlas comprobado personalmente.<sup>175</sup>

En la visión de Tocqueville, la religión alejaba al individuo de tres grandes males: la duda, la enfermedad y la muerte.<sup>176</sup> La fe implicaba la alienación del sujeto a una pasión inquisitorial que juzgaba positiva, pues le aportaba respuestas a preguntas profundas y le ofrecía cierta doctrina para alimentar su necesidad metafísica. Esto no significó que Tocqueville aprobara la falta de reflexión y análisis, pero señalaba que esas actividades, sólo podían realizarse por espíritus libres de preocupaciones materiales. Quienes tuvieran esa posibilidad debían discutir con sabiduría las tesis del dogmatismo. Sin embargo, indicaba que incluso para los filósofos, las incertidumbres fueron cargas extenuantes.<sup>177</sup> En la práctica cotidiana, los individuos precisaron de nociones estables acerca de Dios y la naturaleza. La

---

<sup>173</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 403-412.

<sup>174</sup> Cfr. *idem.*

<sup>175</sup> La práctica diaria de la vida necesita indispensablemente de ideas fijas acerca de Dios y de la naturaleza humana, y esa misma práctica impide a los hombres el poderlas adquirir. He aquí una cosa extraña. Entre las ciencias hay algunas útiles a la multitud y que están a su alcance; otras, lo están sólo al de pocas personas, y no se cultivan por la mayoría, que no tiene necesidad sino de sus aplicaciones más remotas; pero la práctica diaria de éstas es indispensable a todos, aunque su estudio sea inaccesible a la mayor parte. Alexis de Tocqueville, *La democracia...op.cit.*, p. 404.

<sup>176</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...op.cit.*, p. 22.

<sup>177</sup> Sin embargo, vemos que esos mismos filósofos se hallan casi siempre rodeados de incertidumbres; que a cada paso la luz natural que los guía se oscurece y amenaza apagarse y que, a pesar de todos sus esfuerzos, no han podido descubrir sino un pequeño número de nociones contradictorias, en medio de las cuales el espíritu humano fluctúa constantemente desde hace muchos miles de años, sin poder descubrir la verdad, ni aún siquiera encontrar nuevos errores. Semajantes estudios están fuera de los alcances de la inteligencia media de los hombres; y aunque la mayor parte fueran capaces de entregarse a ellos, es evidente que no dispondrían del tiempo necesario. Alexis de Tocqueville, *La Democracia...op.cit.*, p. 403.

dinámica habitual de la vida impidió a los individuos cultivar reflexiones excelsas. Las mayorías necesitaron de conocimientos que cubrieron los vacíos espirituales, por tanto, las ideas de Dios son las que más convienen.<sup>178</sup>

El noble normando estipuló que el hombre temió al infinito. La falta de un credo acrecentaría ese miedo y causaría un rechazo a la dimensión existencial de la vida y una negación ontológica.<sup>179</sup> La carencia de autoridad religiosa produciría pánico entre las personas. Ante ello buscarían independencia ilimitada, la cual las hundiría en una agitación desmedida que las agotaría, por consiguiente, en su inquietud, se procurarían un amo. Aquél radicaría en otros hombres, quienes fungiendo como dioses arrebatarían la libertad a las masas.<sup>180</sup> La carencia de fe apartaría a la especie racional de la superación anímica. En este sentido, Girard coincidió con la postura de Tocqueville y profundizó en el análisis de esas consecuencias.<sup>181</sup>

El autor de *La Democracia en América* argumentó que la religión era necesaria para la sociedad y el ciudadano, pues creaba un vínculo moral entre las personas.<sup>182</sup> Además, logró adelantarse a la perspectiva nietzscheana sobre la muerte de Dios, pues declaró que el cuestionamiento de la divinidad llevaría a los hombres hacia la nada. Evitar el acontecimiento era prioritario, en consecuencia, infructuoso debatir sobre la inexistencia de Dios.<sup>183</sup> En la perspectiva nietzscheana; de la defunción de la divinidad dependía el advenimiento del superhombre. Con él, se edificaría un orden superior al cristianismo. Tocqueville opinaba lo contrario y expuso que las ideologías laicas jamás estructurarían un remedio metafísico tan adecuado para la angustia como la religión.<sup>184</sup> Los hombres requirieron de ideas bien arraigadas acerca de su alma y obligaciones generales que sólo pudieron fijarse a través de Dios. La duda sobre el creador ocasionaría interrogantes existenciales. Lo anterior conduciría a los sujetos por el azar el desorden y la impotencia.<sup>185</sup> La corrupción del hombre estaría asegurada con la muerte de Dios.

---

<sup>178</sup> Las ideas generales relativas a Dios y a la naturaleza humana son, pues, entre todas, las que más conviene sustraer a la acción continua del juicio individual, y en las que puede ganarse mucho y perderse poco reconociendo una autoridad. *Ibid.*, p. 404.

<sup>179</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 25.

<sup>180</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 405.

<sup>181</sup> Si lo sagrado se aleja demasiado se corre el riesgo de descuidar o incluso de olvidar las reglas que, en su benevolencia, ha enseñado a los hombres para permitirles protegerse de sí mismos. Así pues, la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él.

La complejidad y el carácter matizado de la relación que cualquier comunidad debe mantener con lo sagrado a fin de prosperar en el seno de una tranquilidad diligente y ordenada, que sigue sin tener nada de relajado sólo puede expresarse, en ausencia de la verdad completamente desnuda, en términos de distancia óptima. La comunidad no debe acercarse demasiado a lo sagrado porque podría ser devorada por él, pero tampoco debe alejarse excesivamente de la amenaza bienhechora, y exponerse a perder los efectos de su presencia fecundante. René Girard, *La violencia...*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>182</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 290-300.

<sup>183</sup> *Cfr. Alexis de Tocqueville, Sobre las religiones...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>184</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>185</sup> *Cfr. Ídem.*

En 1843 cuando Karl Marx escribió *La Crítica a La Filosofía del Derecho de Hegel* pensaba que las reflexiones acerca de la fe habían llegado a su culminación con la obra de Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*, en consecuencia, consideraba infructuoso adentrarse en disertaciones religiosas. A pesar de ello, durante la elaboración de su tesis de doctorado en 1841 poseía un vivo interés por la religión. En ese momento, consideraba que la tarea del filósofo emulaba la de Prometeo.<sup>186</sup> Desde sus primeros textos, el autor de *El Capital* indicó que la crítica a los preceptos de fe tenía por objeto brindar al mundo conciencia de sí.<sup>187</sup> De esta manera podría despertar a los hombres de un sueño donde sus propias acciones les eran ajenas. De acuerdo con el filósofo alemán, las condiciones opresivas de la realidad obligaban a los individuos a consolarse mediante la creación de un mundo imaginario supra terrenal. La fe convencía a sus agremiados de que en un paraíso el dolor de la cotidianidad terminaría.

Marx explicó el origen de la religión como consecuencia de la existencia corpórea de quienes tuvieron la capacidad de trabajar y modificar el entorno. Los hombres organizaron sus actividades materiales antes de elaborar presupuestos metafísicos.<sup>188</sup> La religión requirió, previa su creación, que la humanidad tuviera condiciones mínimas de subsistencia. Las facultades productivas de los seres racionales permitieron su diferenciación con respecto a los animales.<sup>189</sup> A partir de las relaciones sociales de producción brotaron las ideas que dieron forma al mundo y no al contrario<sup>190</sup>, por tanto, las representaciones de la conciencia emanaron de la actividad laboral.<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> La filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y dominador del mundo, declarará a sus adversarios junto con Epicuro: "No es impío aquel que desprecia a los dioses del vulgo, sino quien se adhiere a la idea que la multitud se forma de los dioses." La filosofía no oculta esto. La profesión de fe de Prometeo: "En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!", es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella. Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, ésta, a su vez, les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses: "Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus". Karl Marx, *La diferencia de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso (en línea), Dirección URL: [https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2015/01/diferencia\\_entre\\_democrito\\_y\\_epicuro.pdf](https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2015/01/diferencia_entre_democrito_y_epicuro.pdf) (Consulta 25 de enero de 2015) p.7

<sup>187</sup> "... El hombre que ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad. El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido..." "... criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo..." Karl Marx, *Introducción a la Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel...*, op. cit., pp 1-2

<sup>188</sup> Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 17-25.

<sup>189</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>190</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>191</sup> Cfr. *Ídem*.

De acuerdo con Marx, el hombre transitó por cuatro etapas antes de llegar a las concepciones metafísicas. La primera sobrevivir. Para ello requirió comer, beber, alojarse bajo un techo y algunas otras cosas más, en consecuencia, el hecho histórico primigenio constituyó la producción de los medios que satisficieron sus necesidades básicas. La segunda etapa apareció cuando el hombre cubrió estos primeros requerimientos, por tanto, a partir de los instrumentos creados con ese fin, los individuos obtuvieron nuevos. La tercera fase ocurrió porque las personas que renovaron diariamente su propia vida comenzaron a generar prole. De ahí emanaron las familias. Más tarde se originaron otro tipo de relaciones sociales que incrementaron el censo humano. Desde ese momento, en una cuarta etapa, se consolidaron las relaciones sociales de la producción. Aquéllas mantuvieron una conexión materialista entre los hombres. Dicha vinculación adoptó nuevas formas y ofreció una dinámica donde lo que unió a los individuos no fue la estructura religiosa o política, sino las necesidades y el modo de sustento.<sup>192</sup>

Posterior a esas fases, el hombre adquirió conciencia. Sin embargo, ésta no fue pura. El espíritu nació atado a la materia y se manifestó bajo la forma de lenguaje. Aquél se reveló a través de capas de aire en movimiento, de sonidos y palabras. El lenguaje representó la conciencia práctica real de todos los racionales. El habla germinó porque el sujeto tuvo que intercambiar cosas con los demás. Únicamente de esa manera pudo resolver los apremios inmediatos. Del lenguaje provinieron las presuposiciones espirituales.<sup>193</sup> La conciencia constituyó un producto social y antes que idear entidades ininteligibles dio cuenta del mundo tangible.<sup>194</sup> Debido a lo anterior, los individuos percibieron los nexos con los otros y comprendieron la realidad exterior. La conciencia no se presentó fuera de la socialización. El hombre primitivo comprendió su realidad inmediata y sensible a través de vínculos cotidianos con la naturaleza y los otros. La necesidad de entablar relaciones con homólogos circundantes hizo a los individuos conscientes de que la vida dependía de una formación social, por tanto, la misma conciencia constituyó un hecho gregario y sirvió para explicar acontecimientos de la naturaleza que al comienzo de la historia, el hombre primitivo no pudo comprender. Por consiguiente, el mundo externo se presentó como un poder extraño, omnipotente y enigmático. Bajo ese supuesto, las sociedades primitivas vivían igual que ganado; amedrentadas por fuerzas de la naturaleza. De ahí que la dinámica existencial de las primeras organizaciones humanas era similar a la de los animales. Los hombres con el lenguaje

---

<sup>192</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>193</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>194</sup> Antes de la aparición de la historia, la conciencia de los hombres de saberse obligados a convivir con sus similares constituyó la primera verdad. Aquélla residió en aceptar la vinculación del ego con su alter-ego.

únicamente describieron los sucesos que observaban<sup>195</sup>. Con ello, buscaron dilucidar los fenómenos del ecosistema. De esta manera crearon cierta religión natural, por tanto, levantaron altares hacia el trueno, la lluvia, el sol y entidades inertes.

La conciencia gregaria se perfeccionó al aumentar la población, la producción y las necesidades. A partir del incremento demográfico apareció la división del trabajo, primeramente natural, en atención de las dotes físicas de las personas. Ese fenómeno sólo se convirtió en verdadera división del trabajo con la separación entre las labores físicas y las intelectuales. Desde ese instante, la conciencia pudo imaginarse como algo distinto a la pura práctica del lenguaje, por tanto, comenzó a representar algo realmente fuera del plano empírico. En ese momento, la conciencia logró emanciparse del mundo y se entregó a la creación de teoría pura, filosofía, moral etc.

De acuerdo con Marx, al emerger la división del trabajo, las actividades espirituales y materiales cayeron en contradicción, pues el disfrute, la producción y el consumo se asignaron a diferentes individuos. *En la ideología alemana*, el autor de *El Capital* señaló que la primera posesión instituyó el régimen patriarcal. A través de él, mujeres e hijos se subordinaron al líder del hogar, quien condenó a sus cercanos a la esclavitud. La primera forma social de división del trabajo emuló el esquema familiar primitivo.<sup>196</sup> Una vez que ésta se desarrolló, cada persona se movió únicamente bajo un círculo exclusivo de tareas. El fenómeno citado impuso actividades limitadas a las personas de las cuales no consiguieron librarse. Así fungieron como cazadoras, pescadoras, pastoras y no pudieron cambiar de quehaceres; de lo contrario, quedaron privadas de sus medios de vida. Sólo la sociedad comunista erradicaría las labores obligatorias y permitiría a los sujetos desarrollar sus aptitudes en el ámbito que mejor les pareciera. El régimen comunista regularía la producción general, por tanto, el individuo podría consagrarse a cosas distintas cada día.

Sin embargo, desde el surgimiento de la división del trabajo, la humanidad ha vivido sometida por la formación económica. Incluso, los espectros, los nexos, los entes superiores, los conceptos fueron expresión idealista de las trabas y limitaciones empíricas de los modos de

---

<sup>195</sup> "...vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad..." *Ibid.*, p. 11.

<sup>196</sup> "...Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido..." *Ibid.*, p. 33.

producción e intercambio, en consecuencia, la religión como teoría ininteligible legitimó el dominio de los dueños de los medios de producción.<sup>197</sup> Los primeros ideólogos fueron los emisarios de la fe. Estos profetas crearon la noción engañosa de la existencia de cierta independencia y libertad espiritual con respecto a la producción material. Cuando los emisarios de los dioses predicaron con algún dogma introdujeron la fuente de los conflictos. Marx pensó a la religión como el punto de partida de todas las ideologías.

En la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx apoyó la tesis de Feuerbach, la cual aseguraba que las personas crearon a las divinidades. Dicho postulado explicaba que el Dios cristiano era una idea enajenada resultado de cierta inversión. También afirmaba que la enajenación separó los atributos del ser humano y los sustantivó en una potencia extraña. Entonces era necesario sustituir la fe que ataba al hombre a un falso sujeto producido por la enajenación con el fin de lograr la libertad. La sociedad requería de un credo capaz de convertir al ser humano en verdadero Dios si ésta pretendía desarrollar las potencialidades del hombre. Feuerbach no rechazaba el espíritu religioso, trataba de descubrir su única realidad. Aquella consistía en la inversión de la conciencia teológica donde el verdadero sujeto, es decir, el hombre tomaría el lugar del sujeto falso (Dios). Las personas tenían que asumirse como creadoras del mundo. El nuevo culto debía enfocarse en el hombre. Feuerbach estipulaba que éste no sólo era espíritu sino cuerpo y corazón. A su vez, pensaba al humano como ser gregario. El discípulo de Hegel profesaba necesario descubrir lo oculto bajo las enajenaciones. Conminaba a dejar en el pasado las formas filosóficas y teológicas para consolidar la religión del hombre y su filosofía.<sup>198</sup>

Por otra parte, el autor de *El Capital* reprochó a Feuerbach no haber comprendido que la fe era producto y reflejo deformado de las condiciones productivas de cada sociedad. Marx opinaba que el discípulo de Hegel aun criticaba subjetividades, creencias, argumentos y razonamientos, en consecuencia, propuso extender su análisis dialéctico no sólo a la metafísica y la religión sino a la filosofía del Estado y la Economía Política. En la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* explicitó que “la religión era el suspiro de la criatura oprimida, los

---

<sup>197</sup> En la perspectiva de Engels, Marx concibió a la religión como un fenómeno ligado a la naturaleza y a la sociedad. De acuerdo con el filósofo alemán las fuerzas del ecosistema acosaron a los individuos. Éstos se organizaron para evitar los inconvenientes del entorno. Sin embargo, el hombre primitivo no controlaba su alrededor y necesitaba entender los acontecimientos que se le presentaban, por tanto, inventó dioses trascendentes como representaciones coherentes de los acaecimientos incomprensibles en su medio. La idea de Dios apareció por la concepción de la finitud humana frente a la realidad exterior. Una explicación de la misma a través de una esencia trascendente disminuyó la sensación de finitud, Cfr. Friedrich Engels, “Dialéctica de la naturaleza, el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en dos Tomos II*, Moscú, Progreso, 1955, pp. 53-86.

<sup>198</sup> Cfr. Luis Salazar Carrion, “El joven Marx y la crisis de la filosofía política”, *Signos filosóficos*, México, UAM, pp. 191-226.

sentimientos de un mundo sin alma, es el espíritu de condiciones sin espíritu, es el opio del pueblo.”<sup>199</sup>

De acuerdo con Marx, la enajenación ocurría cuando un producto del hombre se le presentaba como ajeno<sup>200</sup>. De esta manera, las personas observaron con extrañeza sus invenciones. El autor de *El Capital* retomó el concepto de enajenación de la reflexión sobre la religión que realizó Feuerbach.<sup>201</sup> Al igual que el autor de *La esencia del cristianismo*, afirmaba que la enajenación subordinaba al hombre a sus obras. Debido a lo anterior, la humanidad invirtió el proceso real de edificación del mundo. En consecuencia, los enajenados pensaban a su sí mismo igual a una cosa exterior a ellos. Por tanto, la esencia que los constituía la miraban depositada en otra entidad. En la perspectiva de Feuerbach, ese fenómeno encarnaba en la religión. Un creyente concebía que el fundamento de sí radicaba en la fe. En la visión de un piadoso, Dios determinó la existencia de las sociedades. En este sentido Marx, siguiendo al autor de *La esencia del cristianismo*, aseguraba que la religión sometía al hombre a sus propias fantasías e inventos.<sup>202</sup> La enajenación religiosa sucedía después de la imaginación de Dios. Las personas al idear una deidad se sometían a los dictados de su conciencia considerando a las reglas de la divinidad exteriores a la humanidad. De esta manera, los sujetos se volvían ajenos a sí mismos, pues dejaban de ser dueños y responsables de sus actos. Un individuo no puede ser amo de sí en caso de no reconocer su esencia en sí mismo, por tanto, el hombre desde el

---

<sup>199</sup> La última frase Marx la recuperó de Moses Hess Cfr. Jacques Attali, *Karl Marx..., op. cit.*, p. 66.

<sup>200</sup> “...La enajenación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia externa, sino que existe independientemente, fuera de él mismo y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil. Karl Marx, *Manuscritos..., op. cit.*, p. 58

<sup>201</sup> “...La concepción de la enajenación es desarrollada por Feuerbach en tres de sus obras, “La esencia del cristianismo” (1841), “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” y “Principios de la filosofía del porvenir” (1843) dedicadas a la crítica de la religión y de la filosofía especulativa respectivamente. En la primera obra señalada, es revelada la raíz antropológica de la teología o concepción acerca de Dios, como conciencia falsa e invertida de los sujetos, que no se reconocen en un producto especial (Dios), creado por los propios humanos. En la conciencia religiosa la relación sujeto-objeto aparece invertida, enajenada en el hombre al proyectar su esencia, sus nociones e ideales de perfección, su carácter creador en un ser extraño, al cual se va sometiendo y a la vez que se empobrece. El propio Feuerbach señala: La religión es la incisión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como un ser opuesto a él... Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios es omnipotente, el hombre impotente...; Dios y el hombre son dos extremos: Dios es lo absolutamente positivo, el contenido de todas las realidades; el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada....” Milvio Alexis Novoa Pérez, “Feuerbach y la concepción de la enajenación”, *Espacio Latino*, (En línea), Dirección URL: [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/novoa\\_perez\\_milvio/feuerbach\\_y\\_la\\_concepcion.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/novoa_perez_milvio/feuerbach_y_la_concepcion.htm) (Consulta: 24 de marzo de 2015)

<sup>202</sup> “...Mientras el hombre permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico ajeno a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena...” Karl Marx, Sobre *la cuestión Judía* Veintiun Pliegos desde Suiza, George Herweg Zurich, 1843, p. 38 (en línea), Dirección URL: [www.ub.edu/demoment/2008-9/L-3\\_Marx-Cuestion\\_judia.doc](http://www.ub.edu/demoment/2008-9/L-3_Marx-Cuestion_judia.doc)

momento en que se sometía a la religión perdía totalmente su esencia, libertad y autonomía.<sup>203</sup>

Marx admiraba a Feuerbach por haber descubierto lo anterior y proclamaba que una vez demostrado el origen verdadero de la religión, el hombre debía ser el bien supremo del hombre. En ausencia del instrumento que sojuzgaba a las personas a presupuestos metafísicos no quedaba más que abrazar la libertad. Marx afirmó que la historia no estaba determinada por Dios alguno, mucho menos por espíritus absolutos; había sido demostrado que el hombre como ser genérico era arquitecto de sus condiciones.

El filósofo de Treveris estaba de acuerdo con Feuerbach en que la religión era reflejo de la conciencia enajenada. Sin embargo, a diferencia del autor de *La Esencia del Cristianismo*, buscó el fundamento de la alienación en un supuesto material y encontró que ésta provenía de la división del trabajo y no de la religión. En primer lugar, el hombre produjo por su actividad laboral un objeto exterior a él. Cuando el trabajo que él imprimió en la producción se convirtió en una entidad separada, exterior e independiente de su productor; no sólo su actividad se volvió una potencia autónoma que el trabajador ya no controló; sino que el mismo objeto (generado en el trabajo) se le opuso con hostilidad. De esta manera, la actividad laboral se volvió una carga insoportable que arruinó su espíritu; un tormento que sacrificó su vida. Marx estipuló que todo trabajo donde el autor se escindió de su creación constituyó un sufrimiento. En segundo lugar, bajo el sistema capitalista, el asalariado no sólo estuvo separado del objeto que realizó; sino que fue desposeído totalmente del fruto de su trabajo. Un obrero produjo mercancías que jamás poseyó; ni le pertenecieron. En tercer lugar, el asalariado con su trabajo tampoco pudo abastecerse por sí mismo, requirió comprar bienes mercantiles para sobrevivir. Esto hizo que los objetos contruidos por él solo tuvieran valor monetario y ningún otro.<sup>204</sup>

Una vez que las personas fueron sometidas a las fuerzas del mercado alienaron todos sus sentidos a la única actividad del tener. En ese mismo proceso, el asalariado se convirtió en mercancía.<sup>205</sup> Marx afirmaba que la supresión del capitalismo destruiría, la dominación económica y metafísica. Ante la desaparición del modo productivo burgués, la religión y la enajenación dejarían de existir.<sup>206</sup>

La lectura marxista de la fe difiere de la comprensión toquevilliana de la misma. Un análisis marxista de la teoría religiosa toquevilliana concluiría que el francés fue incapaz de liberarse de la enajenación. El filósofo alemán no encontraba que la funcionalidad del credo

---

<sup>203</sup> Cfr. T. R. Sharma "Karl Marx from Alienation to Exploitation", *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 40, No. 3, Septiembre 1979, pp 339-366, URL: <http://www.jstor.org/stable/41854967> .

<sup>204</sup> Cfr. Karl Marx, *Manuscritos...*, op. cit., pp. 71-89.

<sup>205</sup> Cfr. Jacques Attali, *Karl Marx...*, op.cit., pp. 85-87.

<sup>206</sup> Cfr. *Ídem*.

permitía a las sociedades habitar en armonía, al contrario, aseguraba que sólo servía a las clases superiores para perpetrar las relaciones de explotación. La religión en la perspectiva del autor de *El Capital* constituía un instrumento que mantenía sometidas a las clases inferiores. Aunque Tocqueville aceptaba que la fe era responsable de modelar un carácter pasivo y conformista en las personas, estipulaba que en esa funcionalidad dogmática descansaba la libertad de los sujetos. De esta manera, la enajenación leída en la visión tocquevilliana era un elemento necesario de la libertad.<sup>207</sup> Asunto completamente inconcebible para el filósofo alemán.

Una interpretación tocquevilliana de la concepción marxista de la religión asumiría que el autor del *Capital* poseía una idea muy alta y exagerada del poder de la razón humana. La teoría de Tocqueville analizaría la visión de Marx como una consecuencia de la influencia de la igualdad en la cultura de la época. De acuerdo con el francés, el filósofo alemán no podía ser un crédulo de lo sobrenatural en tanto que valoraba por encima de cualquier otra cosa el poder intelectual al servicio de la humanidad y de ninguna otra entidad metafísica. Marx como todo hombre democrático buscó en sí mismo y sus semejantes las causas de la verdad. De ahí que auguraba la desaparición de las religiones. En la visión de Tocqueville, un hombre democrático no cree en misiones divinas, se burla del gusto de los profetas y busca los límites y orígenes de la humanidad únicamente en las facultades racionales. Hegel iluminación intelectual de Marx, aseveraba que el proceso histórico podía interpretarse como si tuviera una meta que debía concebirse como inspiración objetiva de la propia razón e incluso su más alta realización. La filosofía según Hegel estaba en pleno desarrollo debido a que la historia no tardaría en alcanzar su finalidad. El autor de la *fenomenología del espíritu* enseñó a Marx que si el filósofo desea atenerse a lo racional necesita renunciar a las profecías religiosas. Su tarea descansa en comprender la realidad efectiva. Lo real para Hegel era lo racional y lo racional era lo real. El autor de *El Capital* al igual que su maestro se concebía como un racionalista. En la visión del noble normando su pensamiento estaría determinado por ese dogma (esencialmente religioso) que adquirió popularidad debido al advenimiento de la democracia.

Por otra parte, a diferencia de Tocqueville y al igual que Marx y Feuerbach, Girard explicó que el hombre como ser gregario creó la religión. El filósofo francés a diferencia de los pensadores alemanes, explicó el proceso del surgimiento de la fe. El antropólogo de Aviñón

---

<sup>207</sup> La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre; en el mundo político, un campo concedido por el creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar que le ha sido reservado, sabe que su imperio está bien establecido porque no reina más que por sus propias fuerzas y domina sin apoyo externo sobre los corazones. La libertad ve en la religión a la compañera de sus luchas y de sus triunfos; la cuna de su infancia y la fuente divina de sus derechos. Considera a la religión como la salvaguardia de sus costumbres y a las costumbres como garantía de las leyes y la prenda de su propia duración. Alexis de Tocqueville, *La Democracia...*, op. cit., p. 64.

asumió que el deseo mimético constituyó un fenómeno universal del cual emergió el culto a la divinidad. Estipuló que debido a los anhelos imitativos, las conductas apropiativas emergieron en todas las épocas. Sin embargo, los colectivos encontraron una forma de mermar esos comportamientos, a través de Dios.

La *mimesis de apropiación* apareció cuando un individuo puso atención en la manera en la cual sus congéneres tendieron la mano hacia determinados objetos, por tanto, el imitador sintió tentación de repetir el gesto. Los niños fueron más propensos a realizar esa conducta. En una reunión de infantes a los cuales se les otorgaron juguetes similares surgieron siempre rivalidades porque sin importar las cualidades del muñeco, los niños buscaron hacerse del premio en posesión de otro infante. Dos sujetos que rivalizaron por un mismo objeto desencadenaron la *doble mediación*, pues cada uno anheló dicho objeto debido a que se imitaron entre sí. Los adultos repitieron el mismo proceder, pero con más cuidado. Los hombres maduros reprimieron las modalidades más groseras y manifiestas de la mimesis. Las normas de urbanidad coadyuvaban a ello.<sup>208</sup> Aún el impulso adquisitivo invertido, a manera de imitación de renuncia, alcanzó intensidades desastrosas para una colectividad. De acuerdo con Girard, el *potlach* también generó violencia emulativa, en consecuencia, la socialización requirió prohibir cualquier forma de apropiación mimética.<sup>209</sup>

El antropólogo argumentó que los individuos inmersos en procesos de *doble mediación*, en lugar de la realización de sus deseos, adquirieron frustraciones más profundas. A partir de ellas, las riñas se exasperaron a tal punto que los conflictos hicieron olvidar a los competidores sus objetos anhelados. Sin embargo, continuaron enfrentados no para arrebatarse un bien deseado, sino por un odio recíproco que a su vez demostró la gran admiración del uno por el otro. De esta manera, el alter-ego se convirtió en un modelo-obstáculo, amado y odiado al mismo tiempo (dicho fenómeno ocasionó el doble vínculo). El aumento de la igualdad en los dobles dirigió la mimesis hacia confrontaciones insustanciales.<sup>210</sup> Los antagonistas quisieron mostrarse diferentes, pero entre más compitieron más expusieron la igualdad que los convirtió en rivales. Una sociedad aquejada por este tipo de relaciones mantuvo a los contendientes ocupados en posiciones fijas. Sin embargo, entre más obstinados fueron los aquelarres entre los dobles, el mimetismo transformó a los individuos en una masa de seres intercambiables.

Entonces, diversos impulsos imitativos unieron las diatribas alrededor de un cuerpo cada vez más homogéneo que absorbió y aglutinó las discordias. En ese conglomerado

---

<sup>208</sup> Cfr. René Girard, *Los orígenes de la cultura...*, op. cit., pp. 17-20

<sup>209</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 55-62.

<sup>210</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como relámpago...*, op. cit., pp. 40- 50.

fácilmente ocurrieron permutaciones de opinión y alianzas inesperadas; sucedieron sustituciones y movilidad en la designación de antagonistas. Las rivalidades miméticas más fuertes contagiaron a las débiles. Los fascinados se alejaron de sus enemigos iniciales y persiguieron atracciones miméticas de mayor número y prestigio. Es decir, ciertas dobles mediaciones atrajeron y concentraron más adeptos que otras. Cuando las enemistadas alcanzaron el paroxismo, la única solución para eliminar las conductas apropiativas radicó en la identificación de una *víctima propiciatoria*. Los inmersos en el conflicto mimético, de no alcanzar a responsabilizar unánimemente a un sujeto de los enfrentamientos emulativos, corrieron el riesgo de destruir los vínculos sociales. Antes de señalar a un responsable común de la violencia, las riñas miméticas crearon riachuelos que desembocaron en grandes corrientes de embates colectivos.<sup>211</sup>

La *mimesis de apropiación* dividió haciendo converger a dos o más en un mismo objeto. En cambio la *mimesis antagonista* reunió en torno a un adversario público. Ambos fenómenos ocurrieron por contagio. Cuanto más los sujetos estuvieron polarizados, la violencia se incrementó. La mimesis antagonista constituyó la conclusión de la crisis. Aquélla canalizó la rabia de toda la sociedad contra una sola víctima. Las comunidades que no pudieron desencadenar este proceso denominado *mecanismo expiatorio* se desintegraron bajo el efecto de la violencia. La resolución de la crisis de las diferencias produjo la génesis religiosa. La unión de todos contra uno propició la fundación cultural. De esta manera, la víctima se convirtió en entidad sagrada. Concentrar toda la violencia social en un sujeto desencadenó su linchamiento, después de este proceso ocurrió un periodo de espasmo y silencio que confrontó al escándalo y al ruido de los aquelarres miméticos. El retorno de la calma divinizó al inmolado.<sup>212</sup>

Una vez asesinada la primera víctima propiciatoria apareció la religión. El cadáver del mártir, generó la catarsis que liberó a las sociedades del conflicto. En ese momento, los individuos percibieron la divinidad del inmolado, pues se percataron que a partir del linchamiento, la violencia se difuminó. Debido a esa circunstancia, las comunidades deificaron al chivo expiatorio, pues comprendieron que éste les proporcionó la armonía necesaria para convivir. De ahí que los colectivos crearon relatos que narraron el linchamiento fundacional, pero desde un punto de vista tergiversado. En estas historias los verdugos fueron exculpados de la responsabilidad por la inmolación. Dichas narraciones describieron la forma en la que los dioses estructuraron el cosmos. Girard denominó a este proceso *crystalización mítica*. A partir de ella; y del temor de las sociedades por verse inmersas en un fenómeno de violencia similar

---

<sup>211</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>212</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 40-42.

al linchamiento primigenio, los colectivos crearon ritos sacrificiales; eventos regulados que rememoran, calendarizaron y normaron la mimesis de apropiación.<sup>213</sup>

El antropólogo francés explicitó una serie de fases en la gestación de la religión. La primera inició cuando emanó el paroxismo de la violencia mimética. La crisis de las diferencias pudo suceder debido a fenómenos estacionales, meteorológicos, culturales, sexuales, escasez de bienes, hambrunas, calamidades naturales o sociales. El surgimiento de la religión requirió de la perturbación y disensiones dentro de un colectivo que ocasionaron algún desastre real o imaginario. En la segunda fase, la mimesis de apropiación se convirtió en mimesis antagonista al responsabilizar a un societario de los problemas colectivos. La polarización mimética se transformó en una bola de nieve que orilló a todos los enfrascados en rivalidades dobles a direccionar su violencia hacia un chivo expiatorio. La tercera fase constituyó el linchamiento de la víctima propiciatoria. En la cuarta etapa ocurrió la catarsis. A través de ésta y ante el cadáver del inmolado, los individuos que depositaron su violencia y malestar sobre el chivo expiatorio sosegaron sus pasiones y rivalidades. En la quinta fase los asesinos, una vez relajados por la catarsis, presenciaron en estado de shock y perplejidad el fin de las riñas miméticas. En dicho estado de estupefacción no pudieron explicar de qué manera desapareció la violencia, en consecuencia, atribuyeron a la víctima el poder de liberarlos de los conflictos. De ahí que el individuo u animal asesinado, considerado responsable del mal, se volvió génesis de todo bien. Esto reconcilió a la comunidad alrededor del muerto. Así comenzó la adoración de la víctima propiciatoria como deidad causante del orden. En la sexta fase, los societarios inventaron una historia que narró como la víctima propiciatoria convertida en divinidad edificó el mundo a partir del caos. En ese relato denominado mito, la colectividad borró de su memoria el asesinato del chivo expiatorio, pues rememorar una muerte por linchamiento mantendría al grupo contaminado de violencia. Finalmente, una vez creada la religión, las comunidades mantuvieron viva las creencias litúrgicas, a partir de ritos que evocaron el sacrificio fundador del orden y la cultura. Los sacerdotes planificaron revivir estas seis fases de gestación religiosa para no caer en la indiferenciación mimética y el caos.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Cfr. René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 127-135.

<sup>214</sup> Los adoradores de los dioses que comprendieron la función de la religión decidieron calendarizar el sacrificio, antes de que los colectivos entraran en rivalidades emulativas, por tanto prefirieron controlar los eventos que dejarlos desbocarse cuando así lo exigieran las circunstancias. Los sacerdotes supieron que el mecanismo del chivo expiatorio pudo terminar en una violencia indistinta peor que la mimesis de apropiación. Si una vez, asesinada la víctima, el colectivo no consigue la catarsis, la sociedad corre el riesgo de extinguirse por la multiplicación de los conflictos miméticos. Cfr. *Ídem*.

## 1.2. La religión y las instituciones políticas en las obra de Karl Marx, Alexis de Tocqueville y René Girard.

Aunque Tocqueville no explicó el origen de la religión, si afirmó que hubo causas providenciales que determinaron el devenir político de las sociedades. Al referirse a la fundación de Estados Unidos, dilucidó numerosas circunstancias independientes a la voluntad de los hombres que hicieron prosperar la democracia en el nuevo continente. Entre ellas, encontró que la falta de vecinos poderosos evitó la articulación de: guerras, crisis financieras, conquistas y desastres materiales, por tanto, los estadounidenses no tuvieron necesidad de crear grandes ejércitos ni cobrar onerosos impuestos que hubieran llevado a la estratificación social. De acuerdo con Tocqueville esa ventaja no la gozaron los países europeos. Únicamente la providencia jugó a favor de los norteamericanos en el mantenimiento de la democracia.<sup>215</sup>

Dios también ayudó a los estadounidenses a sostener las instituciones republicanas, pues los ciudadanos mostraron un dinamismo excepcional en la realización de quehaceres administrativos a falta de un poder central. Estados Unidos no poseía una gran capital cuya influencia opacara las otras regiones, en consecuencia, los habitantes conformaron asambleas locales para la resolución de asuntos públicos. Esto sembró la semilla de la participación política directa; circunstancia de la cual ningún europeo pudo jactarse.<sup>216</sup>

A su vez, la democracia estadounidense fue un hecho providencial por las causas azarosas de su fundación. Los emigrantes llegaron a un suelo en igualdad de condiciones e importaron de la metrópoli la inteligencia para estructurar una comunidad contractual y republicana. Dios les entregó un continente sin límites y les concedió los medios de permanecía igualitaria. Un pueblo con activa participación política requirió de bienestar general; de lo contrario manifestaron inconformidad y riñas constantes. Eventos que hubieran disociado la igualdad social. Afortunadamente, la divinidad proveyó a los estadounidenses de prosperidad material. En contraste con otras comunidades, donde fue imprescindible entrar en combate con el fin de ocupar un territorio, los habitantes de las trece colonias no debieron destruir una gran infraestructura ni reducir a servidumbre a sectores importantes de la población, tampoco los colonos entraron en disputas que los orillaran a la subordinación. Por consiguiente, los estadounidenses conservaron su libertad e igualdad. Esa circunstancia sólo Dios pudo proveerla.<sup>217</sup>

Otra de ellas fue la inmensidad de tierra desierta que tenían ante el horizonte. El suelo que les regaló el creador era inagotable. El omnipotente reservó esa tierra no para gente

---

<sup>215</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América...*, op. cit., pp. 54-60.

<sup>216</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 279-286.

<sup>217</sup> Cfr. *Ídem.*

ignorante, proveniente de sociedades primitivas, sino que colocó ahí a europeos con un conocimiento milenario que les permitió extraer de ella lo mejor de sus propiedades. La experiencia de cincuenta siglos les proporcionó los secretos más valiosos de la naturaleza.<sup>218</sup>

Los estadounidenses detentaron por voluntad de la providencia el germen de la prosperidad y la vida, pues cada recién llegado dejó atrás la destrucción y muerte. Norteamérica era un país a medio poblar donde faltaban brazos que alimentaran la industria. El recién advenido se transformó rápidamente en un obrero acomodado y en cuestión de una generación, su hijo pudo convertirse en rico propietario.<sup>219</sup>

Tocqueville argumentaba que en algunas regiones estadounidenses, las leyes abolieron el derecho de primogenitura. Sin embargo, la providencia lo restableció y debido al amplio territorio y al constante flujo de población hacia el oeste y zonas desérticas ningún ciudadano se quejó. Numerosas personas abandonaban Nueva Inglaterra para adentrarse en lugares inexplorados. Los mismos habitantes norteamericanos veían ventajas en el desplazamiento intercontinental. Quienes migraban fundaban nuevas comunidades. Ahí se convertían en representantes políticos; y pronto comenzaban carreras como legisladores debido a su prosperidad lejos de las metrópolis. De esta manera, también se desactivaban posibles conflictos.<sup>220</sup>

Los grandes malestares que produjo la división de la tierra, por obra de la providencia, nunca fueron sentidos en Estados Unidos. Dios permitió que los habitantes de ese país pudieran concentrarse en crear riqueza sin riesgo a preocuparse por la violencia social. En cambio, en Europa, el deseo inmoderado de bienestar y el amor extremo a la independencia generaron inquietud de espíritu y violencia.<sup>221</sup>

En Estados Unidos ninguna doctrina ideológica ni religiosa manifestó hostilidad con respecto a las instituciones republicanas. Todos los miembros del clero poseían un lenguaje común. Una sola corriente del espíritu humano determinó el carácter de los estadounidenses sin importar la innumerable cantidad de sectas. Esa variedad de sociedades religiosas difirieron en los rituales de culto hacia el creador, pero sin excepción enseñaron los mismos deberes con Dios y los semejantes. En esencia las sectas predicaron con una sola moral. Todas ellas se concentraron en pregonar la unidad cristiana.

En Estados Unidos el soberano era religioso, por tanto, el cristianismo tuvo inmenso poder sobre las almas de sus habitantes. Los sacerdotes en ese país levantaron odas hacia la libertad de culto, pero no dieron soporte a ningún sistema político. La religión no ejerció

---

<sup>218</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>219</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>220</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 67-80.

<sup>221</sup> Cfr. *Ídem*.

influencia sobre las leyes ni sobre las opiniones gubernamentales aunque dirigió las costumbres de la familia y el Estado. La severidad de hábitos de los estadounidenses tuvo su origen en los dogmas cristianos. La fe nunca ha podido frenar las tentaciones del hombre y menos las carnales; fuente de riñas, desorden indisciplina y declive laboral. En Estados Unidos esas actitudes no se presentaron debido a la fuerza del vínculo matrimonial. La dicha conyugal alejó a los estadounidenses de los desordenes sociales. A diferencia de los europeos, cuando el norteamericano regresó al seno de su familia encontró paz y amor; sentimientos que trasladó al mundo del Estado y los negocios. Por el contrario, el europeo pretendió escapar de las riñas domesticas en la esfera pública y económica.<sup>222</sup>

En Estados Unidos la religión gobernaba las costumbres. Lo anterior favorecía la estabilidad moral; hecho que contrastó con las muchas disertaciones ocurridas en el espacio político. La ley norteamericana concebía a los ciudadanos realizar cualquier proeza, pero la fe limitaba las acciones de los hombres. Ésta levantaba barreras éticas infranqueables, lo cual mantuvo al espíritu audaz de los estadounidenses tranquilo y restringido. La religión nunca se involucró con el gobierno. Los habitantes del nuevo mundo sabían que la fe era necesaria en el sostenimiento de las instituciones republicanas. Cuando los políticos atacaban alguna secta, la opinión pública daba pie al establecimiento de un debate entre los contrincantes. Sin embargo si algún funcionario arremetía contra la religión no había voz solidaría a su favor. Los estadounidenses no concibieron al cristianismo separado de la libertad. Además se asociaron para enviar sacerdotes al oeste con el fin de fundar escuelas e iglesias. Temían que la fe pudiera olvidarse entre la naturaleza, entonces el pueblo perdería la libertad y caería en el despotismo. La sociedad estadounidense fue la más ilustrada de su tiempo y la que más defendía los deberes externos de la religión. La razón por la que no había conflictos ideológicos al interior de la joven nación era la separación entre la Iglesia y el Estado. Los sacerdotes no ocupaban empleos públicos. La ley les impidió realizar carreras políticas.<sup>223</sup>

Tocqueville explicó que una religión fundada en el deseo de inmortalidad alcanzó la universalidad, pero al acoplarse a un gobierno debió adoptar máximas únicamente aplicables a ciertos pueblos. En alianza con un poder político, el credo incrementó su fuerza sobre los asuntos de la tierra, aunque abandonó el reino de la esperanza. La religión no pudo compartir la riqueza material de los gobernantes sin tener los amigos y enemigos de ellos. Una fe independiente de la clase política desafió el tiempo y su destrucción sólo se atribuyó a la confrontación con otra religión, pero si esa misma fe tuvo un vínculo con las autoridades terrenales fue tan frágil como cualquiera de los poderes de este mundo. En ocasiones las

---

<sup>222</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 289-291.

<sup>223</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 279-286.

religiones no se percataron de esta circunstancia, debido a que hubo siglos donde los gobiernos parecieron inmortales. Sin embargo, en cuanto las administraciones cayeron en desgracia, los dogmas corrieron el mismo destino.<sup>224</sup>

En una democracia, el entrelazamiento entre religión y autoridad fue más peligroso, pues bajo ese régimen el poder pasó de mano en mano con celeridad. La agitación que eso provocó puso en riesgo a los credos que debieron sortear la agitación e inestabilidad, en consecuencia, los sacerdotes estadounidenses dilucidaron que era necesario abandonar la influencia política o de lo contrario compartirían sus vicisitudes. En Norteamérica, la religión tuvo menos poder pero una influencia más durable.<sup>225</sup>

En las democracias, Tocqueville aseguraba que de todas las pasiones que la igualdad favorecía más, las ansias de bienestar material era la de mayor intensidad.<sup>226</sup> La apatencia por el gozo conformaba el rasgo sobresaliente de la modernidad. Una religión que aniquilara esa pasión sería destruida. Una fe que deseara arrancar a los hombres de la contemplación de sus bienes se le escaparían las almas de las manos. En los regímenes democráticos el credo no debía oponerse a las mayorías si quería conseguir fieles, pues la opinión popular fue la principal y más irresistible de las fuerzas. Ninguna otra existió para hacerle contrapeso y soportar las acometidas de la voluntad popular. En los Estados democráticos, los gobernantes impusieron obediencia, pero las mayorías hicieron creer en su legitimidad, por tanto, la fe debió complacer a las masas no confrontando sus pasiones esenciales, únicamente limitándolas.<sup>227</sup>

El propósito principal de las religiones en las sociedades modernas constituía la purificación, ordenamiento y restricción del deseo de bienestar. Tocqueville pensaba que la fe persuadiría al hombre de enriquecerse únicamente por medios honestos.<sup>228</sup> Sostuvo que la

---

<sup>224</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>225</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>226</sup> "...No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos ciertos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado. Si largas observaciones y meditaciones sinceras conducen a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, a la vez, el pasado y el porvenir de su historia, el solo descubrimiento dará a su desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del supremo Maestro. Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. Entonces no queda a las naciones más solución que acomodarse al estado social que les impone la Providencia..." *Ibid.*, p. 34.

"...Se extrañará que, creyendo yo firmemente que la revolución democrática de que somos testigos es un hecho irresistible contra el cual ni sería prudente ni útil luchar, dirija con frecuencia en este libro reconveniones a las sociedades democráticas que esta revolución ha creado. Responderé sencillamente que esto depende, no de que sea enemigo de la Democracia, sino de que he querido ser sincero respecto a ella..." *Ibid.*, p. 387.

<sup>227</sup> "...En los siglos de igualdad los reyes hacen a veces obedecer, pero siempre es la mayoría la que hace creer; a la mayoría es, pues, a quien se ha de tratar de complacer en todo lo que no sea contrario a la fe..." *Ibid.*, p. 409.

<sup>228</sup> "...El principal fin de las religiones es purificar, reglamentar y restringir el deseo ardiente y demasiado exclusivo del bienestar que sienten los hombres en los siglos de igualdad; pero creo que harían mal en tratar de sujetarlo enteramente y destruirlo. Nunca conseguirán separar a los hombres del amor a la riqueza; pero bien pueden persuadirles a no enriquecerse sino por medios decorosos y honrados..." *Ibid.*, p.408.

falta de un credo degradaría a los modernos y que el materialismo de las comunidades democráticas conformaba una enfermedad peligrosa a la que debía temerse particularmente. El materialismo le parecía pernicioso porque hacía sentir dioses a los hombres. A su vez, afirmaba que en ausencia de una norma religiosa, la búsqueda de bienestar multiplicaba los deseos y con esto la envidia. Girard también asumió que la carencia de fe tendía a polarizar la competencia hacia senderos destructivos debido a la incapacidad de la sociedad para contener las ambiciones.<sup>229</sup>

En la visión del noble normando una religión necesitó adaptarse a las costumbres del momento. Además sugería que en tiempos democráticos la Iglesia requería recargarse menos en prácticas externas. La religión moderna no podía sustentarse de pequeñas exigencias, pues mientras los hombres alcanzaban la igualdad irían observando a quienes cumplían con todo como un grupo de fervientes adeptos en el seno de una multitud incrédula y eso generaría una diferenciación insoportable. De esta manera, los teólogos tuvieron la tarea de distinguir entre las opiniones esenciales del credo y sus conceptos accesorios. Las religiones demandaron firmeza en sus dogmas porque fueron el espíritu de los credos, pero pudieron modificar libremente los conceptos accesorios.<sup>230</sup>

Antiguamente la religión enfrentaba la amenaza de los cismas. Los hombres abandonaban su fe para someterse a otra. Las creencias viejas causaron ardientes amores e implacables odios. En cambio en épocas democráticas, los individuos dejaron la fe por indiferencia y no disputaron con los creyentes sobre la verdad de los dogmas. Los sujetos no se adhirieron a otra religión, más bien llenaron los huecos espirituales con ideologías políticas potencialmente agresivas.

Tocqueville explicó que a diferencia de los Estados Unidos, en el siglo XVIII, el cristianismo había sido abandonado por la mayor parte de Europa. Casi todos los países miembros del viejo continente le combatieron con violencia. La irreligión penetró primero entre los príncipes, intelectuales y aristócratas, pero no era un sentimiento común entre las clases medias y el pueblo. Sin embargo, en Francia el desprestigio de la fe era una generalidad. Los galos opinaban que ésta los oprimía. En el pasado ya se habían manifestado en contra de algunos dogmas, pero la intolerancia y violencia hacia ellos eran remplazadas por nuevas creencias.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> “...La religión, en efecto, tiene solamente un único objetivo y es el de impedir el retorno de la violencia recíproca...” Aquella consecuencia de las relaciones miméticas de mediación interna. Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado...*, op. cit., p. 62

<sup>230</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...* op.cit., p. 107.

<sup>231</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución.*, op.cit., pp. 201-209.

En Francia del siglo XVIII, la sociedad atacó al cristianismo sin colocar en su lugar a ningún otro credo. Ese hecho dejó a las almas vacías. La multitud arremetió contra la empresa religiosa. La oposición a la misma tuvo su origen en los vicios del gobierno denunciados por escritores literatos e intelectuales, quienes a falta de participación en los asuntos públicos se convirtieron en jefes de partidos políticos. Esos hombres tampoco vivían de cerca los quehaceres del gobierno, mucho menos estaban revestidos de autoridad. Sin embargo tampoco permanecían como en Alemania extraños a la política encerrados en la filosofía y las letras. Los intelectuales franceses redactaban sobre materias relativas a la administración. Siempre discutían sobre el origen de las sociedades, los derechos ciudadanos, las relaciones entre el hombre y la naturaleza. También examinaban la estructura de la Constitución y criticaban sus postulados.<sup>232</sup>

La mayor parte de los intelectuales galos trataban los asuntos a la ligera. Todos asumían que los viejos principios y las costumbres de una época podían sustituirse rápidamente por las reglas sencillas de la razón y la ley natural. Esos filósofos sin saberlo eran grandes promotores de un postulado cristiano: la igualdad de condiciones. Denunciaban el privilegio y el abuso a través de teorías generales y abstractas de las cuales se fiaban ciegamente. Estos hombres no tenían ninguna experiencia práctica, promovían revoluciones sin conocerlas y el mundo de los negocios les era totalmente ajeno. El ocio sólo los volvió más agudos y audaces en sus observaciones. Cada vez eran más confiados de la razón individual. Su misma ignorancia de los asuntos públicos los aparejaba con el oído y el corazón de la multitud. Los dedicados a las letras en Inglaterra y Estados Unidos no idearon teorías generales porque realizaban mucha práctica. En cambio los franceses se percibían desdichados y humillados en su orgullo por la política. Cada pasión pública en territorio galo se disfrazó de filosofía. En ese país la nación era ajena a sus intereses y carecía totalmente de experiencia gubernamental, pero el pueblo estaba más enamorado de los placeres del espíritu que cualquier otro en esa época. Los escritores se convirtieron en la primera potencia política en Francia. Mientras en Inglaterra y Estados Unidos los que analizaban a la administración también gobernaban. Los galos pensaban en leyes generales que nunca aplicarían. En su sociedad imaginaria todo parecía simple, coordinado, uniforme, equitativo y conforme a la razón. La muchedumbre se desinteresó de lo que era y se interesó por lo que podría ser.<sup>233</sup>

En Francia la revolución de Estados Unidos inspiró a numerosos literatos. Parecía que los habitantes del nuevo mundo hicieron realidad las ideas galas de la ilustración. Los hombres de letras aportaron la educación política de ambos movimientos armados. Los intelectuales

---

<sup>232</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 191-201.

<sup>233</sup> Cfr. *Ídem.*

transfirieron su temperamento al pueblo y trasladaron a la política las costumbres literarias. La revolución francesa fue conducida por el mismo espíritu que hizo escribir tantos textos abstractos sobre el gobierno. Su ideología estaba plagada de teorías generales, sistemas completos de legislación, simetría en las leyes, desprecio por los hechos reales, confianza en el conocimiento conceptual, afición por la originalidad, ingenio y auténtico deseo por rehacer la organización estatal de acuerdo con las reglas de la lógica. La virtud de los escritores se convertía en vicio en los hombres de Estado. El material que hubiera dado lugar a un gran libro generó una revolución.<sup>234</sup>

Los intelectuales explicaban que la Iglesia impedía el cambio que necesitaba el pueblo para mejorar sus condiciones. A su vez el clero era un obstáculo en las carreras profesionales de los escritores. De acuerdo con los principios de la Santa Madre, los gobiernos civiles estaban destinados al fracaso. Además defendía las jerarquías y los rangos sociales. En Francia la Iglesia representaba al primero de los poderes políticos y al más destacado. El gobierno del rey mantenía un vínculo estrecho con el alto clero francés. El príncipe les prestaba su fuerza material y los curas le otorgaban autoridad moral. Los intelectuales concebían la institución eclesiástica como el compañero más próximo a la administración que obstaculizaba sus deseos. La iglesia a diario importunaba a los escritores y los censuraba. Mientras eso ocurría al igual que se debilitaba la autoridad del monarca, también el poder del sacerdocio. Los reyes permitían tácitamente la denostación pública de la Iglesia, aunque defendían sus propiedades y bienes materiales. Las normas en contra de quienes levantaban la voz hacia el clero en lugar de disminuir el poder de los inconformes lo aumentó. La persecución de autores era del tipo de las que suscitaban reclamos no del que asustó a quienes la sufrían, en consecuencia, la policía de prensa únicamente animó la lucha contra la Iglesia. La libertad de expresión hubiera resultado menos nociva.<sup>235</sup>

En Francia los intelectuales asumían que el clero con tal de conservar sus riquezas condenaría su propia fe. Pocos hombres aun fieles al dogma asustados por la opinión de la multitud se unieron a ella, debido a esto, se produjo la sensación de que el ateísmo era la condición general del territorio galo. La irreligión en Francia perturbó las mentes, degradó los corazones y corrompió las costumbres. La falta de dogma no vació las almas del pueblo sino que otras ideas radicales ocuparon el lugar del credo. Los franceses que emprendieron la revolución no dudaban del poder del hombre; se apasionaban por su gloria y tenían confianza en su virtud. No cuestionaban que la sociedad estaba llamada a transformar y regenerar la especie humana. Durante la revolución, el espíritu humano perdió el equilibrio y su audacia

---

<sup>234</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>235</sup> Cfr. *ídem.*

llegó hasta la locura. El movimiento tuvo un halo espiritual, únicamente comparado con revoluciones de ese estilo. La convulsión política tomó el aspecto de un acontecimiento religioso. La revolución francesa inspiró predicación, propaganda, proselitismo con el cual predicaron extranjeros y ciudadanos. Al igual que el cristianismo el movimiento armado habló de la creación de nuevos derechos y deberes generales para todos los hombres y se desprendió de todo lo que pudiera ser específico de un pueblo o raza. La ideología revolucionaria apeló al género humano. Consideró al ciudadano de manera abstracta, tal como las religiones pensaron al hombre con independencia del país y del tiempo. La revolución politizó a la humanidad convirtiéndose en una especie de religión nueva imperfecta sin Dios ni culto en el más allá. La revolución sacrificó a la religión y erigió como dogma de fe a la razón.<sup>236</sup>

Por otra parte, para Girard, el sacrificio constituyó el corazón de los rituales religiosos que dieron origen a las organizaciones políticas y el concepto de justicia. En su visión, la autoridad gubernamental también emanó de una muerte sacrificial, en consecuencia, estudió la manera en la cual esos eventos produjeron el culto a las divinidades y posteriormente el respeto a las autoridades terrenales. El sacrificio presentó dos manifestaciones opuestas. Hubert y Mauss encontraron que era una cosa muy santa y al mismo tiempo un crimen que sometía a la comunidad a graves peligros. En un sacrificio matar a la víctima constituyó algo vedado pues se le consideró sagrada, sin embargo, esa víctima no sería sagrada sino se le asesinaba. El sacrificio tuvo como fin desviar la violencia, aunque para ello también utilizó la violencia.<sup>237</sup>

El fenómeno sacrificial se presentó en dos esferas de la realidad humana. Por una parte se desplegó en cada persona de forma espontánea cuando los individuos intentaron dirigir sus frustraciones hacia cualquier víctima de recambio. Por ejemplo, Ajax ante un ataque de cólera desatado porque los soldados no le entregaron las armas de Aquiles dio muerte a los rebaños destinados a la subsistencia del ejército; en lugar de arremeter contra los hombres. Lo mismo ocurrió en el mito de Medea contado por Eurípides. La protagonista al ser abandonada por su amante sustituyó con sus hijos el objeto de su odio, en consecuencia los asesinó.<sup>238</sup> Dichos acontecimientos ejemplificaron sacrificios no institucionalizados.

Girard aseguró que una vez desatada la violencia humana, ésta constituyó una fuerza imposible de eliminar, por tanto, requirió de una salida. Su exteriorización, dependió de

---

<sup>236</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 63-67.

<sup>237</sup> La esencia del sacrificio según René Girard es la siguiente: La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que «expiar». La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima «sacrificable», una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio. René Girard, *La violencia y lo Sagrado...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>238</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 16-17.

canalizar el impulso agresivo contra alguien o algo. Para ello, los individuos generaron víctimas. Cuando éstos no pudieron contestar la violencia contra quienes provocaron su angustia, encontraron sustitutos inocentes, vulnerables y disponibles en el momento. El sacrificio espontáneo requirió controlarse con el fin de garantizar la estabilidad social.

La institucionalización del sacrificio en un rito precisó para su éxito la ignorancia de la comunidad con respecto al funcionamiento del mecanismo expiatorio (*meconnaissance*). Quienes pusieron en marcha este proceso no debieron reconocer el papel desempeñado por la reciprocidad mimética. En la antigüedad, los dioses reclamaron a las víctimas y se deleitaron con la humareda de los holocaustos. Victor Turner y Godfrey Lienhardt estipularon que los Dinka y Ndembu practicaron el sacrificio para dirimir los conflictos. Girard también citó los estudios que Evans Pritchard realizó con los Nuer. Mediante el análisis de esa tribu, el etnólogo expuso que cuando los dilemas sociales se presentaban, el ganado asimilaba las frustraciones colectivas. A través de la transferencia de la violencia a una víctima se ofreció en las comunidades primitivas una satisfacción parcial al conflicto.<sup>239</sup>

Con numerosa evidencia antropológica, Girard concluyó que los colectivos aquejados por la indiferenciación y las rivalidades dobles institucionalizaron el sacrificio que restableció la paz. Sin embargo, en el rito de inmolación, las sociedades escogieron al destinado a morir con mucho cuidado. En primer lugar, la víctima debió ser incapaz de defenderse. Además de estar imposibilitada en el ejercicio de la venganza; pues de lo contrario, su asesinato implicaría la continuación del ciclo violento. Personas cercanas al linchado reclamarían la vida de aquéllos que mataron a su ser querido.<sup>240</sup>

Girard utilizó el término *Chivo expiatorio* en un sentido bíblico para explicar la situación anterior. El Levítico contó la manera en la cual un macho cabrío, sobre el que la comunidad depositaba simbólicamente sus pecados, era soltado vivo en el desierto. Al animal se le abandonaba como oblación por las faltas de las personas. Un chivo expiatorio fue todo sujeto o animal sometido a rituales parecidos al descrito en el Levítico. La característica emblemática de éste radicó en la inocencia de la víctima.<sup>241</sup>

De acuerdo con Girard, Freud resultó el único con intuición para dilucidar la función del sacrificio. En *Tótem y Tabú* el padre del psicoanálisis afirmaba que todos los ritos guardaban el recuerdo del asesinato fundador. El austriaco pensaba que el sacrificio

---

<sup>239</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 15.

<sup>240</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 16-25.

<sup>241</sup> Girard estipuló que durante el siglo XIX y XX Frazer ocupó el término *chivo expiatorio* al referirse únicamente a rituales que tendrían en común hacer culpable a alguien de los dilemas sociales, por tanto, el concepto dejó de expresarse de manera coloquial. Sin embargo, el autor de *La violencia y lo sagrado* esclareció que no sólo fue *chivo expiatorio* aquel inmolado en rituales, sino que todo inocente sobre el que se transfirió la violencia colectiva. A partir del siglo XVI con la persecución de las brujas, el concepto *chivo expiatorio* recobró su connotación de inocencia. Cfr. René Girard, *El Chivo Expiatorio...*, *op. cit.*, p. 163.

inauguraba la secuencia litúrgica. El francés por otra parte, argumentó que el proceso era inverso. Primero aparecieron las trifulcas interindividuales y posteriormente se ejecutó el asesinato. La idea freudiana de la reunión colectiva en torno a la inmolación de un societario fue realista, pero la interpretación del evento a partir de la rememoración de un sentimiento de culpa prehistórico debido al suceso, constituyó una mitificación.<sup>242</sup>

En la visión de Girard, la práctica del sacrificio en fechas establecidas era un mecanismo inseguro para contener la violencia, pues las ceremonias de ejecución del emisario propiciatorio podían multiplicar la mimesis de apropiación. Si la transferencia de las rivalidades en la fiesta ritual no desencadenaba la catarsis, los colectivos eran extinguidos por la reciprocidad. El adecuado funcionamiento del sacrificio dependió de cierta continuidad entre la víctima y las personas a quienes sustituyó en el rito. Satisfacer esa circunstancia requirió de un equilibrio muy delicado. En la práctica ritual todo estuvo fijado por la costumbre. Un ligero desfase en la fiesta religiosa, en el sentido de insuficiencia o demasía, pudo generar la nula eliminación de la violencia. Esto ocasionó, en numerosas sociedades, la multiplicación de los conflictos en lugar de la disolución de la reciprocidad mimética. Una ruptura excesiva entre la víctima y la comunidad provocó la incapacidad del chivo expiatorio para atraer hacia sí la violencia. En ese momento, el sacrificio abandonó su papel de conductor del conflicto. Por otra parte, un exceso de continuidad entre las personas y la víctima generó la circulación de la reciprocidad mimética con tanta facilidad que resultó imposible exteriorizarla. Ambos escenarios hicieron perder al sacrificio su carácter de violencia santa.<sup>243</sup>

Por ejemplo en la *Locura de Heracles*, Eurípides describió el fracaso de un ejercicio de purificación de la violencia. El autor trágico contó que Heracles al regresar a casa después de dar fin a sus trabajos descubrió a su mujer e hijos en manos del usurpador Licos. El agraviado asesinó a este último. Sin embargo, esa violencia cometida al interior de la ciudad debía ser purificada. Para ello, Heracles se dispuso a realizar un sacrificio. Como su mujer e hijos estaban a su lado creyó reconocer en ellos a nuevos enemigos, por tanto, Heracles también los mató. Después del homicidio Anfitríon, el padre del héroe, lo interrogó para saber que había pasado. El progenitor de Heracles sugirió que la sangre derramada en la ciudad fue lo que extravió la mente de su párvulo quién no pudo exteriorizar la violencia.<sup>244</sup>

Girard estipuló que dicho testimonio mostró el fracaso de un sacrificio ritual. Un mecanismo de sustituciones mal orquestado hizo de las criaturas que la religión debió proteger sus víctimas. En consecuencia, la violencia, en lugar de ser dirigida hacia un externo,

---

<sup>242</sup> Cfr. René Girard, *La Violencia y lo Sagrado...*, op.cit., pp. 199-229.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 46-76.

<sup>244</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 24-36.

circuló al interior de la familia del héroe. No existió gran diferencia entre la violencia sacrificial y la no sacrificial, siempre se ha corrido el riesgo de manchar de impureza la sangre religiosa.<sup>245</sup>

En las *Triquinianas*, Sófocles narró otro episodio de la vida de Heracles donde el sacrificio finalizó en fracaso. En esta ocasión, el héroe regreso a casa con una hermosa cautiva. Deyanira, la esposa de Heracles, sintió celos de ella, por tanto, envió a un mozo a recibir al conyugue con la túnica de Neso. Antes de morir el centauro prometió a Deyanira que bastaría con hacer vestir a Heracles con ese manto para asegurar su eterna fidelidad. Sin embargo, le recomendó mantener la túnica alejada del fuego o al amparo de cualquier fuente de calor. Heracles al aproximarse a su hogar se colocó el manto de Neso, pero encendió una fogata para celebrar un sacrificio purificador, desafortunadamente, el rito se salió de control. La túnica manchada con la sangre de Neso que prometía un enorme beneficio se convirtió en un gran maleficio, Heracles retorcido de dolor, aplastó la cabeza de su fiel sirviente Licos contra una roca y el héroe se inmoló en la hoguera que había preparado su hijo. Posteriormente Deyanira se suicidó. Sofócles describió con este relato otro sacrificio que terminó en tragedia. *Las Triquinianas y la Locura de Heracles* representaron el destino de un guerrero impuro, que ebrio de carnicerías en las que participó; a su regreso a casa, no pudo exteriorizar la violencia que llevaba consigo a través de un ritual.<sup>246</sup>

La tragedia griega apareció en un periodo de transición entre el orden religioso arcaico y el sistema judicial. En las sociedades primitivas no existieron remedios curativos contra la violencia, en ausencia de éstos tuvieron que desarrollar mecanismos preventivos. Las comunidades arcaicas convivieron en horizontes donde el menor conflicto amenazó con desastres como la hemorragia de un hemofílico. La religión tuvo como objetivo prevenir dichas catástrofes. Las sociedades primitivas desprovistas de un sistema judicial debieron lidiar con la gran amenaza de la venganza. En esas comunidades, el ritual desempeñó la única herramienta para frenar las reciprocidades miméticas. Debido a que las sociedades modernas ignoraron el peligro de la venganza, la inmolación de una víctima les pareció un sin sentido. Los colectivos contemporáneos enjuiciaron el hecho religioso como desprovisto de lógica.<sup>247</sup>

Entre los instrumentos preventivos de contención del conflicto destacaron los rituales, los arreglos y las trabas a las agresiones como duelos. Por otra parte, el mecanismo curativo por antonomasia fue el sistema judicial. El Estado de derecho disolvió la venganza de manera implacable y fue más estrictamente adecuado para evitar la difusión de la violencia. El derecho racionalizó aisló, limitó y manipuló el peligro de la reciprocidad mimética. La ley se convirtió en

---

<sup>245</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>246</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>247</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 14-25.

una técnica de curación y secundariamente de prevención de la violencia. Las reglas jurídicas constituyeron un compendio de normas obligatorias para castigar a los responsables directos de un crimen.<sup>248</sup> A diferencia del sacrificio ritual, el sistema de justicia persiguió a quienes infringieron la norma. La retribución no la dirigieron contra un tercero inocente. El derecho concedió a las sociedades la facultad de sancionar culpables desde instancias neutrales. La racionalización de la venganza surgió cuando la autoridad judicial alcanzó independencia soberana. Ningún grupo, ni siquiera la colectividad unánime, pudo poner en entredicho sus fallos. El Estado de derecho no dependió de nadie y estuvo al servicio de todos y cada uno se inclinó ante sus decisiones. El funcionamiento de las instituciones judiciales encubrió la lógica de lo sagrado. Las sociedades modernas construyeron frenos automáticos a la reciprocidad mimética; límites y prohibiciones que las agrupaciones primitivas sólo pudieron articular a través de la religión.<sup>249</sup>

La evolución de los mecanismos de prevención de la reciprocidad mimética hacia la curación no tuvo consecución lineal. Los hombres sólo quedaron libres de la obligación de vengar las afrentas personales cuando apareció un sistema judicial independiente. Aquél junto con el sacrificio fueron instrumentos de contención del conflicto análogos en cuanto que utilizaron la violencia para poner fin a la reciprocidad. Sin embargo, el sistema legal fue más eficaz en el control de la mimesis de apropiación que el ritual sacrificial debido a que tuvo capacidad de ejercer una venganza contundente e inapelable. De ahí que el sistema judicial requirió de un poder político fuerte para la conquista de sus objetivos.<sup>250</sup>

Dicho poder apareció como accidente. Su desarrollo fue corolario de una imitación defectuosa del acontecimiento fundador. Las sociedades que rememoraron las hazañas purificadoras de la víctima propiciatoria no pudieron reproducir detalladamente ese evento. Los rituales sacrificiales intentaron emular a la perfección el asesinato fundador, aunque no consiguieron traer a colación con exactitud todos los momentos de la festividad inaugural. Las situaciones involuntarias reproducidas durante los ritos posteriores al primer linchamiento originaron las instituciones políticas.<sup>251</sup>

De acuerdo con Girard, los ritos tuvieron dos fases. La primera la conformaron los fenómenos multitudinarios producto de la crisis de las diferencias. En esta etapa, la víctima fue investida de propiedades sagradas. Además se convirtió en sujeto de adoración por parte de la comunidad. La segunda fase correspondió al asesinato colectivo. Ambas etapas convivieron en tensión constante. El poder político emergió de aquellos ritos que pusieron mayor énfasis en la

---

<sup>248</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 21-23.

<sup>249</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>250</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>251</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-127.

primera fase. Algunas víctimas que comenzaron a disfrutar en vida de sus poderes sacros consiguieron aplazar el momento del linchamiento. Las personas atribuyeron a estas víctimas poderes especiales porque asociaron a los chivos expiatorios con dioses futuros. En la primera fase ritual, algunos dispuestos al sacrificio lograron establecer mandatos permanentes amparados de cierta fuerza divina que los comunitarios les atribuyeron. De esta manera las víctimas indultadas conservaron sus prerrogativas y se convirtieron en monarcas.<sup>252</sup>

El poder político apareció debido a la creación de un espaciamento cada vez más amplio entre la selección del chivo expiatorio y su asesinato sacrificial. La prorroga que las comunidades otorgaron a sus víctimas propició el nacimiento de los derechos políticos. Cuando los individuos decidieron diferir el sacrificio facultaron a la víctima de capacidades extraordinarias, en consecuencia, recalendarizaron su inmolación. De esta manera, las víctimas no asesinadas se transformaron en posibles dioses futuros capaces de proteger y dirigir los destinos de una sociedad. El poder político dependió del momento pre sacrificial. Además emanó del recuerdo de la conformación del orden a partir de la inmolación.<sup>253</sup>

En la perspectiva de Girard, la diferencia entre el poder político y el religioso radicó en la acentuación de uno u otro momento de la actividad ritual. Si una comunidad puso énfasis en las consecuencias del sacrificio, entonces la sacralización de la víctima permitió la aparición del poder religioso; si por el contrario, la sociedad colocó su atención en el momento pre-sacrificial entonces entronizó a su víctima otorgándole poder político. Éste no constituyó un hecho a priori, ni perteneció a la naturaleza las cosas. El surgimiento del poder político requirió de la transferencia de la violencia hacia una víctima a quién la comunidad responsabilizó de los pesares sociales. Sin embargo, el aplazamiento del sacrificio confirió al chivo expiatorio de un aura activa e intocable. El poder político apareció debido a que la víctima adquirió un enorme prestigio antes de su inmolación, por tanto, la comunidad percibió que asesinar a un sujeto de gran reputación no exteriorizaría la mimesis conflictiva. De esta manera, el realce del chivo expiatorio lo convirtió en rey. Una vez reconocido como tal, el monarca cumplió la función de la víctima sacrificial, pues transformó la violencia estéril en valores positivos para la cultura. El poder provino del ámbito sagrado. Sólo los dioses lo poseyeron y lo transfirieron a sus sucesores: los chivos expiatorios que fueron capaces de aplazar el sacrificio.<sup>254</sup>

El rey sagrado como cualquier víctima fue al mismo tiempo dios, hombre y animal salvaje. Las sociedades le confirieron cierta monstruosidad física y moral. También lo catalogaron como extranjero, hijo legítimo, hombre íntimo y un exterior excéntrico. A su vez el

---

<sup>252</sup> Cfr. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp.116-119.

<sup>253</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>254</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *op. cit.*, pp. 59-97.

rey fue un salvador y un criminal; la persona más cuerda y la más loca. El poder real radicó en el seno de la sociedad e hizo respetar las reglas comunitarias. Al mismo tiempo constituyó la huella visible y duradera del terror social ante el pharmakos original. Las víctimas propiciatorias despertaron un temor sobrehumano que heredaron los chivos expiatorios posteriores. Incluso antes de que éstos se convirtieran en reyes, las comunidades los transformaron en monstruos. Los rituales de entronización consistieron en obligar a los futuros dioses a cometer la mayor cantidad de transgresiones.<sup>255</sup>

Para la conformación de las monarquías, los reyes póstumos tuvieron que transitar por rituales donde transgredieron casi todas las normas sociales. La comunidad obligó a esas víctimas a realizar las prohibiciones más inimaginables. El monarca fue el gran infractor de las reglas colectivas. Cometer los mismos actos que el transgresor garantizó una condena. El comportamiento del rey mostró las más claras impurezas. Las injurias que ejecutó en las ceremonias rituales, lo convirtieron en víctima. Su linchamiento era el castigo merecido por la ruptura de las normas. Una situación social favorable garantizó la sobrevivencia de los reyes. Sin embargo, un contexto de indiferenciación mimética puso en peligro a los monarcas. Un rey se benefició de la estupefacción de sus linchadores quienes maravillados con sus prerrogativas olvidaron el aspecto diabólico de su designación y destacaron su fundamento divino.<sup>256</sup>

El signo más característico de la monarquía fue la autoridad que la sociedad concedió al soberano en vida. Esta comunidad proporcionó dicha soberanía debido a su venidero fenecimiento. A medida que transcurrió el tiempo, la autoridad real se volvió muy estable y duradera, de tal forma que el rey pudo dirigir la violencia sacrificial hacia otro humano o animal. En ese momento, los poderes del monarca pasaron a considerarse poderes políticos puros. De acuerdo con Girard, la filosofía y la ciencia alejadas del momento fundador esencializaron la política. Debido a ello, el poder les pareció una idea innata; un elemento químico puro. De esta manera, la metafísica tradicional y moderna distorsionó el concepto del poder político y le otorgó un origen a priori.<sup>257</sup>

Girard estipuló que según el marxismo, el poder inventó a la religión con el propósito de someter. A diferencia de esa tesis, el antropólogo explicó que el aura sagrada constituyó el fundamento del poder. Una vez instituido, los reyes tuvieron la capacidad de estructurar el derecho. Éste, como cualquier instrumento técnico, pudo utilizarse en la liberación del hombre y también en su opresión. Para Girard, todos los procedimientos enraizados en la contención de la violencia a través de la violencia estuvieron anclados en el fenómeno religioso. Los

---

<sup>255</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>256</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>257</sup> Cfr. René Girard, *La Violencia y lo Sagrado...*, op. cit., pp. 97-127.

mecanismos curativos y preventivos de contención del conflicto requirieron de la lógica sacrificial. Sin embargo, la violencia legítima o santa, rara vez fue percibida como agresión en contraposición con aquella no institucionalizada. A pesar del transcurrir de los siglos, los hombres aun no han alcanzado a comprender que el principio de justicia y el de venganza descansaron en el mismo fundamento sagrado.

Por otra parte en la visión del filósofo alemán, el credo constituyó el sustento ideológico del derecho en diferentes fases de la historia. La ley sirvió como apoyo de las clases superiores para resguardar sus propiedades, mantener la división del trabajo, oprimir a los desposeídos y obstaculizar o impedir la movilidad social. El filósofo afirmó que la religión legitimó la sumisión y resignación. También apoyó el sometimiento de las clases trabajadoras y prometió la salvación y una mejor vida en el futuro, por tanto, exigió pasividad y conformismo. A través de esos valores, las personas alcanzarían el consuelo de Dios. Hasta ese punto el argumento del alemán fue muy parecido al de Tocqueville. Sin embargo, mientras el noble normando tuvo una apreciación positiva de la moral que enseñó la fe, el escritor del *Capital* vituperó dicha ética.<sup>258</sup> Marx refirió que cualquier divinidad era ilusoria y una distracción que impedía la emancipación del hombre.

El autor de *El Capital* creó su teoría del Estado a partir de la crítica a la visión religiosa y el método especulativo de Hegel. El autor de la *Fenomenología del espíritu* sostuvo que el mundo estaba dividido en dos esferas: la natural y la social. Ambas eran presupuestos de la lógica aplicada a la que sólo tenía acceso el pensamiento humano. Debido a lo anterior la lógica y la ontología hegeliana coincidieron, pues una forma coherente de pensar daba paso al conocimiento de las cosas. El alma de lo natural y lo social dependía de esa lógica. Sin embargo, en estos ámbitos aquella se manifestó de modo distinto. En el natural apareció sobre una serie de comportamientos que obedecieron a leyes repetitivas e inconscientes, por tanto, esa consecución de eventos no testificó un desarrollo acumulativo. En el mundo natural tampoco hubo historia. Hegel coincidió con Schelling cuando afirmaba que en el espacio citado sólo pervivía la inteligencia osificada; en cambio, en el mundo social existía una esfera de verdadero progreso. Por medio de éste, la lógica categorial pudo desarrollarse a través de la historia. Su fin radicaba en la autoconciencia del absoluto, la cual no se presentó de forma inmediata o directa, sino que requirió de la proyección de sí en algo distinto y el posterior reconocimiento de su identidad en ese otro, debido a ello, el desarrollo de la autoconciencia

---

<sup>258</sup> Cfr. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel...*, op. cit., pp. 24-49.

necesitó del mundo exterior.<sup>259</sup> La creación y despliegue de éste conformó un desvío imprescindible para que el absoluto adquiriera autoconciencia. El vehículo capaz de lograr lo anterior fue la humanidad. Aquélla debió organizarse de una forma social y política para alcanzar la autoconciencia del absoluto. Dicha asociación sólo aparecería en la culminación de una serie progresiva de culturas dominantes. La autoconciencia era la condición de la autoafirmación plena. Lo absoluto se encontraría al fin de todo el proceso histórico. Además sería su producto.<sup>260</sup>

El autor de la *Fenomenología del espíritu* sostuvo que la filosofía y la religión compartieron el mismo objeto de estudio; sin embargo, la superioridad de la primera descansó en que pudo conocer a Dios a través de conceptos lógicos y no de un sentimiento o intuición, por tanto, a pesar de los paralelismos entre la categoría del absoluto y la de Dios cristiano, Hegel esclareció como la filosofía especulativa podía corregir las intuiciones de la religión. Mientras la fe aseguraba que la materia era creada por Dios y debía subordinarse a Él, Hegel refutaba esa tesis en dos sentidos. Primero se preguntaba si Dios era autosuficiente y completo ¿por qué se habría desplegado en un medio que nada tenía que ver con él? En segundo lugar, el cristianismo no podía explicar la causa de que el mundo poseía cierta manifestación histórica. Hegel tampoco estaba de acuerdo con el ateísmo que sostenía que Dios no existía y sólo el mundo empírico era una realidad. A su vez, también refutaba la visión de que la única cosa auténtica descansaba en lo divina. En la teoría cristiana tradicional, Dios existió antes de crear el mundo e intervenir en él; en cambio en la perspectiva del filósofo alemán, Dios no era un ser sobrenatural, sino que se desarrolló a través de su creación. Además evolucionó junto con el mundo. La generación y consecución de la realidad finita fue necesaria para la existencia de Dios y a diferencia de los seres finitos, Dios no pudo evitar su existencia. La progresión de éste hasta lograr su autoconciencia dependió de la estructura del mundo finito. En la perspectiva de Hegel, Dios fue Dios sólo en la medida en que se conoció a sí mismo y para ello requirió de su propia creación(es decir de todos los seres finitos).<sup>261</sup>

Hegel abrazó el idealismo, pues consideró que había una estructura categorial diferenciada de las cosas aunque inmanente a ellas que podía explicar por qué esas cosas eran lo que eran. También defendía que los conceptos constituían entidades básicas del mundo. Las cosas finitas reales encarnaban esas categorías lógicas incluida la humanidad. La estructura categorial hegeliana desvelaba el desarrollo de todo lo existente. La función de las ciencias

---

<sup>259</sup> Da la sensación de que la autoconciencia es el resultado del reconocimiento del mundo exterior, como si, en cierto sentido, fuera el producto o la representación del yo de cada uno. Cfr. David Leopold, *El joven Karl Marx, Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, trad. Jaime Blasco, Madrid, Akal, 2007, p. 53.

<sup>260</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Altaya, 1999, pp. 67-77.

<sup>261</sup> Cfr. David Leopold, *El joven Karl Marx...*, *op. cit.*, pp. 50-65.

empíricas era completar y confirmar las explicaciones de la filosofía. Esas disciplinas proporcionaban el material para reconocer los modos de expresión del sistema categorial y también servían para ilustrar de qué manera la razón se encontraba en el mundo.<sup>262</sup>

En cambio, Marx aseguraba que la realidad abarcaba únicamente el mundo finito. En su visión no existieron seres trascendentes o inmateriales, por tanto, no encontraba evidencia de la existencia de Dios o de un espíritu absoluto. Los seres materiales tuvieron presencia incluso sin la participación de la actividad mental. Para Marx, el conocimiento fue empírico y procedió de los sentidos y la experiencia. Además rechazó la explicación apriorística hegeliana, pues consideró que las categorías lógicas se obtuvieron a partir de lo ininteligible. De acuerdo con Marx, Hegel tomó elementos del mundo empírico y se limitó a garantizar que eran producto de un marco categorial. De ahí que la realidad no podría ser manifestación de un sistema conceptual. De acuerdo con el autor de *El Capital*, Hegel convirtió un hecho sensible en una realidad mística. De esta manera, separó los atributos de los sujetos reales y los volvió conceptos independientes. Las categorías hegelianas constituyeron abstracciones del mundo finito y degradaron el estatus de la realidad perceptible. Si la relación entre Dios y el mundo fuera recíproca ninguno de los seres estaría subordinado al otro, pero en la visión de Hegel, lo finito fue creado y gobernando por una estructura lógica, en consecuencia su teoría rebajó el mundo empírico.<sup>263</sup>

De acuerdo con el autor de *La Fenomenología del espíritu*, los seres sensibles debieron su existencia a un espíritu distinto al suyo. La actividad humana se presentó como producto de algo diferente a ella. Marx se convenció de que la visión hegeliana de Dios no necesitó del mundo. El filósofo de Treveris estipuló que el autor de la *Fenomenología del espíritu* aseveraba que el alma del objeto se estableció antes que su cuerpo, en consecuencia, cuando Hegel se refirió al Estado lo hizo desde su naturaleza conceptual. El sistema categórico que estructuró las instituciones sociales y políticas que lo conformaron obedeció a la lógica que determinó a todos los seres necesarios.<sup>264</sup>

De acuerdo con Hegel el hombre resultó un ser social dinámico. En conjunto y organizado con los demás produjo la historia. Ningún individuo apareció aislado. Todos emergieron de una primera comunidad ética denominada familia. La naturaleza de los vínculos estrechos en su interior descansó en el amor, la confianza y la obediencia. Debido a las necesidades, el hombre precisó entablar relaciones fuera de su familia. De esta manera tuvo contacto con otras organizaciones primarias. La familia no fue autosuficiente, en consecuencia,

---

<sup>262</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>263</sup> Cfr. Richard Hudson. "Marx's Empiricism". *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 12, 1982, pp. 241-253

<sup>264</sup> Cfr. *Ídem*.

requirió integrarse a estructuras homologas para la realización de tareas de producción y distribución de bienes. Entonces surgió la sociedad civil. En ésta, los individuos establecieron el trabajo social con el cual cubrieron sus necesidades. También, fue en ese ámbito donde aparecieron los conflictos, por tanto, con el propósito de reglamentar y resolver esos problemas, en el seno de la sociedad civil, emergió la policía y la administración pública. Hegel asumió que las rivalidades eran imprescindibles para la gestación de la libertad. La humanidad encontró una manera de reconocer los intereses particulares al estructurar una entidad política que representó a la totalidad social.<sup>265</sup>

Hegel estipuló que el hombre únicamente alcanzó la humanidad en los embates por el reconocimiento. A partir de las competiciones, el individuo fue consciente de sí y de su propia libertad, la cual obtuvo cuando otras conciencias libres lo reconocieron. Cada cual se declaró libre sólo en la medida en que el sujeto logró negar su ser natural arriesgándose por el prestigio. Hegel concluía que la lucha por el reconocimiento implicaba la vida o muerte, por tanto, ese enfrentamiento terminaría en una desigualdad. Algunas personas impulsadas por el temor al fenecimiento consentían en reconocer a otros como sus amos; mientras los perdedores en las contiendas se conformaban con la esclavitud. La violencia entre los hombres fue animada por la vanidad y el miedo al fenecimiento. Sin embargo, las relaciones del amo y el esclavo lejos de terminar con la victoria del primero engendraron la dialéctica. Ésta se convirtió en el catalizador de la historia. Los ganadores en el enfrentamiento por el reconocimiento obligaron a los esclavos a trabajar para ellos.<sup>266</sup>

La vida del amo fue ociosa; únicamente buscó el prestigio y la gloria por medio de la guerra. El amo no trabajó ni estuvo en contacto con las cosas. En cambio, el esclavo preparó los objetos para satisfacer las necesidades de su señor, transformó la naturaleza y así mismo debido a las tareas cotidianas. Además aplazó sus propias necesidades con el fin de cubrir las del ser superior. De acuerdo con Hegel, el trabajo constituyó un deseo reprimido. La labor del esclavo creó la técnica, la sociedad, el pensamiento, el arte y la religión. En la perspectiva del autor de la *Fenomenología del espíritu*, el ocio fue esencialmente belicoso, mientras el trabajo representó el pensamiento universal.

Hegel comprendió al Estado como la institución que reconcilió los intereses individuales con los universales. En su visión, la sociedad civil fundaba la esfera de la competencia individual, de la lucha por el reconocimiento y el sitio donde las personas satisfacían sus necesidades. Sin embargo, se requería un cuerpo político para armonizar los

---

<sup>265</sup> Cfr. Gerardo Avalos Tenorio, "Hegel y su concepto de Estado", (En línea), Dirección URL: [https://www.academia.edu/9062528/Hegel\\_y\\_su\\_concepto\\_de\\_estado](https://www.academia.edu/9062528/Hegel_y_su_concepto_de_estado) (Consultado 12 de diciembre de 2016)

<sup>266</sup> Cfr. Pierre Hassner, "George W. F. Hegel", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, México, FCE, 2004, pp. 689- 700.

intereses comunes debido a que los miembros de la sociedad civil eran incapaces de hacer acuerdos en beneficio de todos. Para conseguir este objetivo fue imprescindible el Estado.<sup>267</sup> La razón y la libertad objetiva descansaban en él y no dentro de la comunidad civil. El Estado serviría como mediador de los conflictos. Aquél no fue producto de un pacto social, sino consecuencia lógica de los individuos motivados por una necesidad universal. Para construir un Estado, una multitud debió unirse en una generalidad y encontrar la libertad en la sumisión comunitaria bajo cierta autoridad política. Al interior del Estado, las personas alcanzaron su libertad porque se pertenecieron a sí mismas. Dentro de esa estructura los intereses particulares quedaron superados por la coherencia de los vínculos entre los hombres. En la visión de Hegel existió un lazo sagrado que unió a los individuos. Aquél se concretó en las leyes que devinieron en un Estado de derecho. Únicamente a través de esa institución, los intereses particulares pudieron reconciliarse con la comunidad. De ahí que la norma subjetiva, la moralidad y el derecho quedaron subsumidos en el Estado quién representó lo divino sobre la tierra.

En la visión de Hegel, la filosofía política debía dar cuenta de la realidad efectiva del absoluto. La tarea racional era una apoteosis del Estado realmente existente representado por una monarquía semi-constitucional prusiana.<sup>268</sup> Aquélla conformaría la cristalización política de la razón. El autor de la *Fenomenología del Espíritu* también aseveró que el cristianismo

---

<sup>267</sup> El punto de partida de la *Rechtsphilo-sophie* es, por supuesto, la idea especulativa que desarrolla y determina la estructura esencial del Estado racional. Sin embargo, como reconoce el propio Hegel, en virtud de esta afirmación, el organismo estatal no se distingue de otros organismos, ya que el sistema categórico que estructura las instituciones sociales y políticas es el mismo que determina a todos los seres (necesarios). En su análisis de la explicación hegeliana de la estructura del Estado político (en términos de la naturaleza del concepto), Marx señala que «si omitimos las determinaciones concretas, que se podrían intercambiar fácilmente por las de otras esferas, como la física, y que por tanto no son esenciales, tenemos que enfrentarnos a un capítulo de la *Logue*»<sup>1\*\*</sup>. Lo que quiere decir no es que exista una arbitrariedad relacionada con la determinación concreta que se corresponde con un apartado determinado de la lógica, sino que se utilizan las mismas categorías lógicas para explicar primero un fenómeno y luego otro. El punto de partida de la *Rechtsphilo-sophie* es, por supuesto, la idea especulativa que desarrolla y determina la estructura esencial del Estado racional. Sin embargo, como reconoce el propio Hegel, en virtud de esta afirmación, el organismo estatal no se distingue de otros organismos, ya que el sistema categórico que estructura las instituciones sociales y políticas es el mismo que determina a todos los seres (necesarios). En su análisis de la explicación hegeliana de la estructura del Estado político (en términos de la naturaleza del concepto), Marx señala que «si omitimos las determinaciones concretas, que se podrían intercambiar fácilmente por las de otras esferas, como la física, y que por tanto no son esenciales, tenemos que enfrentarnos a un capítulo de la *Logue*». Lo que quiere decir no es que exista una arbitrariedad relacionada con la determinación concreta que se corresponde con un apartado determinado de la lógica, sino que se utilizan las mismas categorías lógicas para explicar primero un fenómeno y luego otro. David Leopold, *El joven Karl Marx...*, op. cit., p. 64.

<sup>268</sup> Según Hegel, el Estado prusiano es el modelo más afín al Estado racional porque, gracias a la religión protestante y a la autoridad de la monarquía, representa una síntesis entre las exigencias revolucionarias de los principios y las exigencias tradicionales de la organización. Por ello el establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral. Platón, nos dice Hegel, fundamentó su enseñanza en el segundo y el tercero, y olvidó el primero. Por otra parte, los revolucionarios y liberales doctrinarios sólo reconocen las leyes racionales, olvidando la importancia del gobierno y el estado espiritual de los ciudadanos. Los ejemplos de Francia y de Inglaterra muestran, cada uno a su manera, los peligros de la carencia de un gobierno real, así como el ejemplo de los países católicos, donde es imposible la constitución racional, muestra la importancia política de la religión y de la moral como bases para la "cultura" (*Bildung*) del individuo, su educación en lo universal y su preparación como ciudadanos de un Estado libre. Pierre Hassner, "George W. F. Hegel" ..., op. cit., p. 699

coadyuvó a la consolidación del Estado moderno, pues permitió el advenimiento de la subjetividad libre y con ello de la sociedad burguesa.<sup>269</sup>

Marx consideró que la descripción hegeliana del Estado moderno era correcta en dos sentidos. Primero en su narración de los conflictos que se presentaban en su interior y segundo en sus observaciones sobre la escisión entre los intereses comunes y particulares. A diferencia de Hegel, Marx no observó que los segundos pudieran reconciliarse con los primeros en el Estado. En su visión, los intereses particulares y generales se contrapusieron. Por una parte, los individuos priorizaron la satisfacción de las necesidades materiales; y por otra, un cuerpo político se ocupó de los quehaceres comunes.<sup>270</sup>

En *La ideología alemana*, el filósofo de Tréveris aseguró que con la división del trabajo una parte de la producción fue asimilada como adquisición individual y otra se convirtió en recurso colectivo, por tanto, se requirió de una entidad independiente a los intereses particulares y públicos capaz de asegurar ambas posesiones. Debido a ello, el Estado tomó forma independiente y separada de los bienes sociales e individuales. Además garantizó la trascendencia de las apropiaciones personales.<sup>271</sup>

El autor de *El Capital* siguiendo a Hegel estipuló que en la antigüedad y en la edad media existió cierta unidad entre la vida económica y política, es decir, entre la esfera de los intereses particulares y el bien común. En las sociedades pre-modernas no había escisión del ámbito político y económico. En Grecia clásica, la identidad del estamento y la comunidad conformaban una unidad. Al interior de la polis, los ciudadanos participaban en la toma de decisiones de la ciudad. Los intereses comunes coincidían con la cotidianidad de las personas. La vida privada de los individuos se vinculaba con la res pública. Por otra parte, en las sociedades orientales de la antigüedad, también hubo cierta unidad social, pero aquella surgió entre los estamentos y los caprichos personales de un líder despótico.<sup>272</sup>

A su vez, en el mundo medieval, Marx sostenía que el ámbito privado tenía un carácter público. De esta manera, la propiedad, la familia y el trabajo estaban inmiscuidos en lo inmediatamente político. En este periodo histórico, no hubo comunidad pública de incumbencia general a todos los sujetos. La relación entre el individuo y el Estado era indirecta, pues se llevaba a cabo a través de estructuras corporativas. Las personas conformaban conglomerados de significado en sus asociaciones y establecían distintas barreras entre las diferentes secciones en las cuales se dividía el pueblo. La sociedad feudal

---

<sup>269</sup> Cfr. Luis Salazar Carrion, "El joven Marx y la crisis de la filosofía política"..., *op. cit.*, p. 12.

<sup>270</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>271</sup> Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana...*, *op.cit.*, pp. 36-45.

<sup>272</sup> Cfr. Karl Marx, *Sobre la cuestión judía...*, *op. cit.*,  
<http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> (Consulta: 4 de marzo de 2014)

mantenía a la población vinculada mediante relaciones inter-corporativas. Las personas al interior de éstas veían por sus intereses, que resultaron similares a los de su organización, en consecuencia, la política se hallaba incrustada en la realidad cotidiana. El espíritu político de la edad media estaba disperso, esparcido en todas las corporaciones que componían a la sociedad civil.<sup>273</sup>

El desarrollo del mundo moderno generó una ruptura de la unidad sustancial entre lo civil y lo político. De acuerdo con el filósofo de Treveris este fenómeno se institucionalizó en 1789. A partir de entonces, los estamentos se transformaron en clases y quedaron reducidos a meras diferencias sociales de la vida privada. Sin embargo, dicha separación no resultó armoniosa. Los intereses particulares y generales cayeron en contradicción. Para Marx fueron esferas directamente opuestas y conformaron ámbitos antitéticos y no reconciliables como sostenía Hegel.

El mundo moderno abolió el carácter político de la sociedad civil, la cual dejó de buscar el bien común y apuntaló el espíritu egoísta de los individuos. Mientras que en la edad media, las personas buscaban su motivación en los intereses comunes, en la sociedad moderna, los quehaceres particulares determinaron el objetivo final de la gente. Marx pensó que los hombres modernos se comportaban como la descripción hobbesiana del estado de naturaleza. La sociedad civil únicamente obedeció a los fines particulares. Cada uno poseyó una visión instrumental de sí y de los otros. Las relaciones que mantuvieron las personas radicarón en vínculos competitivos y antagónicos. Las enemistades primaron sobre las amistades. El individuo cada vez tuvo menos juicio y poder, en consecuencia, obedeció a fuerzas extrañas. Los sujetos se comportaron como monadas aisladas replegadas sobre sí y sus deseos particulares. El ciudadano moderno que encarnó en el estadounidense fue un hombre atormentado, frío, calculador y poseído por el espíritu de mercado. Además de un idolatra de *Mammon*. El individuo moderno sometido a la lógica del comercio no hizo nada para liberarse de esas cadenas. El espectro ideal del Estado y el materialismo de la sociedad civil fueron procesos históricos concomitantes. Si la sociedad civil no se hubiera emancipado de la política, no habría Estado moderno, pues la base de aquél descansó en los individuos y éstos aparecieron debido a que la sociedad civil se escindió de la esfera política. A partir de ese momento, la soberanía política no fue del Estado sino de la sociedad civil; mientras ésta representó la realidad concreta y material, el Estado constituyó una ilusión fantasmagórica. De ahí que se distanció de la cotidianidad y la influencia de los ciudadanos. Además tuvo

---

<sup>273</sup> Cfr. *Ídem*.

existencia trascendente, en consecuencia, la vida política también se hizo etérea como la religión.<sup>274</sup>

Marx a través de las observaciones de Alexis de Tocqueville en su libro *La Democracia en América* argumentó que en Norteamérica existió la relación más pura entre Estado y religión. Las ex colonias británicas del nuevo mundo cuestionaron la presunta incompatibilidad entre la fe y la emancipación política. En Estados Unidos, la religión tenía una existencia lozana y vital. Sin embargo, estaba escíndida de los asuntos de la administración pública. El autor de *El Capital* estipuló que la emancipación política no abolía la religiosidad del hombre. Ese fenómeno sólo consiguió la independencia del Estado frente a los credos. En Norteamérica, la fe quedó relegada al ámbito de la sociedad civil, por tanto, el hombre en su esfera de acción privada practicó la religión que prefirió. En Estados Unidos, los individuos lograron convencerse de que el credo no era un asunto público, sino particular. No obstante, el Estado moderno requirió de precondiciones materiales que sufrieron el mismo destino que la fe. La propiedad privada necesaria para su conformación tuvo el mismo tratamiento que la religión. Las ex colonias británicas del nuevo mundo demostraron que la anulación de la propiedad privada de la política no implicó su abolición. Aquélla estuvo relegada a la esfera de la sociedad civil. El Estado moderno dejó de pedir a los ciudadanos la propiedad privada para ejercer el voto de manera activa o pasiva. A pesar de ello, nunca se desarrolló tanto como cuando se emancipó de la política.<sup>275</sup>

De acuerdo con Marx, el Estado moderno requirió de la vitalidad religiosa y la propiedad privada para su institucionalización y éxito. En su interior, las personas representaron dos roles antitéticos: el ciudadano y el burgués. Por un lado se exigió a los individuos que actuaran según criterios universales; y por otro, los intereses los guiaron hacia la protección de sus bienes particulares. Lo anterior ocasionó contradicciones constantes. De esos antagonismos emergieron las clases sociales. Las superiores controlaron los medios de producción con ayuda del gobierno. El sistema de dominación de una clase sobre las demás reforzó la división del trabajo. A partir de ella, los colectivos levantaron un poder que emanó de la dinámica laboral multiplicada por obra de la cooperación de los sujetos. Sin embargo, los hombres no percibieron que ellos mismos engendraron dicho poder. Lo anterior debido a que la organización del trabajo les pareció algo dado a priori. De ahí que las sociedades confirieron a las relaciones productivas una causa externa y marginal a los particulares. Así las personas ignoraron la procedencia y dirección de los mecanismos de subyugación. La falta de

---

<sup>274</sup> El Estado moderno requirió de la secularización. Para existir necesitó emanciparse políticamente de sus antiguos fundamentos teológicos. Ese proceso inició con la reforma protestante y terminó en la revolución francesa. Un Estado fue más moderno en la medida en la que estuvo escindido de la religión. *Cfr. Ídem.*

<sup>275</sup> *Cfr. Ídem.*

concientización de los hombres respecto a sus creaciones erradicó y encubrió el voluntarismo de las personas<sup>276</sup>. La enajenación encarnó en la normalización de actividades que los individuos tomaron por instintivas. En consecuencia, la división del trabajo institucionalizada por el Estado, llevó al hombre a obedecer la lógica de la religión natural. Es decir, las personas dominadas por un cuerpo político erigieron las instituciones que los sometieron.

De acuerdo con Marx, el Estado moderno y el hegeliano presentaron como universal algo que no lo fue. A su vez, expresó que si el hombre era un ser genérico y el verdadero sujeto creador del orden social y político, entonces él fue quién inventó al Estado y no al contrario, por tanto, el soberano de ninguna manera pudo encarnar legítimamente en algún príncipe sino sólo en el conjunto de los hombres; en el pueblo. Debido a ello, para Marx, la democracia constituyó la verdadera forma de gobierno, la única que expresó de manera concreta todas las manifestaciones políticas enajenadas e invertidas. La democracia representó la verdad de la monarquía. Una vez instaurado el gobierno del pueblo desaparecería el Estado. Todo se convertiría en autodeterminación del pueblo y contenido material de él.<sup>277</sup> Marx cuestionó toda la filosofía política occidental. Además propuso un ideal revolucionario milenarista para emancipar al hombre de la política. No le interesó buscar cual era la mejor forma de gobierno; todas le parecían estructuras enajenadas, Marx deseaba eliminarlas por completo. Una sociedad perfecta debía fundarse sin la existencia de jerarquías, pobreza ni egoísmo; una comunidad donde el derecho coactivo estuviera ausente.<sup>278</sup>

Girard y Tocqueville encontraron que la destrucción del fundamento teológico del mundo ocasionó que los individuos comenzaran a concebir a los otros (a sus contiguos) como Dioses. La deificación del hombre facilitó el germen del Eros romántico y multiplicó las relaciones gobernadas por la dialéctica del amo y el esclavo. Tocqueville percibió que en las sociedades modernas e igualitarias apareció un nuevo poder: el poder social. Éste amenazaba con volverse la fuente de autoridad con mayor legitimidad en la democracia. El jurista francés aseguraba que las tiranías futuras provendrían del nuevo poder. Además estipulaba que a partir de las democracias, la sociedad comenzó a transformarse en una realidad independiente. De acuerdo con Tocqueville el mito de su conformación la distinguió de otras organizaciones. La sociedad moderna apareció con las teorías contractualistas donde un conjunto de personas libres y autónomas convinieron la creación de un colectivo. Dicho

---

<sup>276</sup> El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. *Ibid.*, p. 13.

<sup>277</sup> Cfr. Luis Salazar Carrion, "El joven Marx y la crisis de la filosofía política"..., *op. cit.*, p. 24.

<sup>278</sup> Cfr. *Ídem.*

supuesto implicó que ni dioses ni héroes constituyeron el orden común. Fue la voluntad particular de cada uno. De esta manera, la sociedad se erigió como entidad secularizada sin oposición. Tuvo vida propia y no estuvo enraizada en la religión. Sin embargo, para los hombres modernos se convirtió en una causa divina. Los instrumentos mediante los cuales materializaba su poder eran las ideologías que promovían la mítica libertad del hombre. En la perspectiva de Tocqueville, la teoría de Marx podría juzgarse como una de esas ideologías.

Por otra parte, el alemán al igual que Girard observó el origen de la religión en las relaciones sociales. La diferencia entre el autor del *Capital* y el antropólogo radicó en que el primero aseveró que la división del trabajo del hombre permitió la aparición de la religión, mientras Girard expuso que la imitación desencadenó la espiritualidad de las personas. Por otra parte, Marx estipuló que el epifenómeno de la fe obedeció a la incapacidad del sujeto para buscar la realidad en sí mismo. La religión, en su perspectiva, representó la inversión de la causa por la consecuencia. Los hombres atrapados en dicho principio enajenaron su conciencia y quedaron subordinados a procesos que ellos consideraron involuntarios. Marx afirmó que el avance de la historia daría a las personas los instrumentos materiales para deslindarse de los amarres espirituales.

La maduración del capitalismo generaría las contradicciones que harían desaparecer la fe.<sup>279</sup> De este modo, las circunstancias materiales producirían en los obreros el cuestionamiento de la religión, pues la pauperización terminaría con la esperanza en la salvación. La degradación de las formas de vida consecuencia del capitalismo despertaría el voluntarismo de los individuos. En ese momento, los obreros precipitarían la revolución hacia el socialismo.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> "...Se comprende fácilmente que en la Economía Política el proletario es decir, aquel que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como obrero. Por esto puede la Economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar. No lo considera en sus momentos de descanso como hombre, sino que deja este cuidado a la justicia, a los médicos, a la religión, a los cuadros estadísticos, a la policía y al alguacil de pobres..." Karl Marx, *Manuscritos económico...op.cit.*, p.78.

"...Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuánto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador..." *Ibid.*, pp. 123

<sup>280</sup> Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá su carácter político. El Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de

Tocqueville concordó con la postura del antropólogo en cuanto a que la religión constituyó la base de las leyes, aunque discrepó con las perspectivas marxista y girardiana sobre el origen humano de la fe. El autor de la *Democracia en América* no encontró posible dilucidar la religión como causa del hombre, prefirió darle un halo extra-mundano.<sup>281</sup> De acuerdo con el creador de *El Antiguo Régimen y la Revolución*, la religión depositó en las normas seculares una ética proclive a la distensión del conflicto. El francés aseveró que también fue imprescindible en la concreción de la paz.<sup>282</sup>

Por otra parte, el antropólogo, al igual que su coterráneo y contrario a Marx, afirmó que el espíritu religioso transferido a las ideologías contemporáneas ha sumergido al hombre en la violencia. Girard estipuló que el masoquismo-sádico inconsciente de la psicología secular volvió al sujeto mucho menos incompleto, más abstracto y esclavo de su alter-ego. Para Tocqueville y Girard la lógica de la fe continuó vigente en cada una de las instituciones culturales, sólo que durante la transferencia de sus dogmas hacia las ideologías seculares, el espíritu religioso adquirió diversas manifestaciones. Muchas de ellas terminaron por degradar los principios de la fe. En la perspectiva de Tocqueville y Girard, la religión tuvo como meta garantizar la estabilidad social. En cambio en la visión de Marx, constituyó el reflejo de la enajenación. Todo aquello que se encontraba en la superestructura incluyendo a la religión estaba condicionado por la estructura económica. Dentro de su pensamiento la ideología conformaba una doctrina ignorante de la realidad objetiva por lo que carecía de valor científico y se presentaba como un reflejo superestructural de la sociedad.<sup>283</sup> De esta manera, Marx afirmaba que la religión fue la primera forma de ideología.<sup>284</sup> Además pensaba que la fe se había perpetrado más que cualquier otra y con mayor tiempo a lo largo de la historia. Aseguraba que en la sociedad tribal, el credo apareció como ideología de la naturaleza; una vez que se desarrollaron las fuerzas productivas se convirtió en ideología del funcionamiento de la sociedad.<sup>285</sup>

Para Marx, no toda construcción teórica es ideología, únicamente lo será si plantea argumentos o premisas injustificadas que no corresponden con la realidad y el mundo

---

cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos. Karl Marx, "El manifiesto del partido comunista", en Karl Marx, *Obras escogidas, Tomo I...*, op. cit., p. 40.

<sup>281</sup> Las leyes modernas que reconocen los mismos derechos, imponen los mismos deberes y tratan de la misma manera a los hombres de todas las corrientes cristianas. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...op.cit.*, p. 99.

<sup>282</sup> Cfr. Juan Manuel Ros, "Sociedad civil y religión en Alexis de Tocqueville", *ISEGORÍA*, no. 39, julio-diciembre 2008, p. 213.

<sup>283</sup> Cfr. Karl Marx, *El Capital Tomo I, El proceso de producción del Capital...*, op. cit., pp. 75-96.

<sup>284</sup> Marx aseguraba que también las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres eran sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. En su perspectiva, la moral, la religión, la metafísica, cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas correspondían perdían la apariencia de su propia sustantividad. Cfr. Karl Marx, *La ideología...op.cit.*, pp. 25 en adelante.

<sup>285</sup> Cfr. *Ídem*.

material. Sin embargo, una lectura girardiana de la religión demuestra que los credos no son ideología. El antropólogo francés argumentaría que Marx se equivocaba al catalogar la fe como una falsa concepción de la realidad, pues la religión parte de condiciones materiales específicas. El sacrificio ritual representó un evento vivido y no fantástico que en su realización estructuró a la religión. Girard asumiría que Marx planteó que la fe era ideología porque jamás averiguó sus causas reales ni el sustento material de la misma.

A pesar de que las teorías de estos intelectuales fueron contrastantes en algunos puntos, también coincidieron en ciertas posiciones. Marx, Tocqueville y Girard estipularon que la violencia acompañó a la religión. El mecanismo expiatorio; el argumento tocquevilliano de que la igualdad como fuerza providencial propulsó el avance de las transformaciones sociales tradicionales y la denuncia marxista sobre el uso de la fe para someter constituyeron tesis que dilucidaron la convivencia entre la violencia y lo sagrado. Tocqueville estuvo consciente de que ciertos fenómenos religiosos expandieron el conflicto. Sin embargo, ni él ni Girard encontraron el fin de los credos en la violencia, por el contrario, cada dogma divino, a su manera pretendió la armonía, sólo que en opinión de Girard, hasta el advenimiento del mensaje judeo-cristiano, ninguna religión había podido construirse sin violencia.

De acuerdo con el antropólogo, las religiones construyeron jerarquías sociales. Además concretaron el basamento a las costumbres y limitaron los deseos. De esta manera, los conflictos fueron disipados por una estratificación producto de lo sagrado. Las jerarquías hicieron saber a los sujetos que modelos emular y los bienes a los que podían acceder.<sup>286</sup> Por otra parte, Alexis de Tocqueville aseveraba que en las sociedades tradicionales, la religión brindaba a las personas una perspectiva de la realidad menos abstracta que en los colectivos modernos, pues aunque no existían comodidades e inventos que facilitaban la vida, la gente estaba conforme con su destino. Además tenía certeza de su pasado y futuro. También poseía claridad sobre sus aspiraciones y metas, las cuales eran fijas y asequibles. De ahí que los anhelos particulares maximalistas no socavaban al espíritu humano.<sup>287</sup> Para Girard y Tocqueville la pérdida de primacía religiosa en la moral representó el inicio de la degradación del sujeto. Situación que no sucedía en colectivos donde el deseo estaba controlado, en consecuencia, mientras el credo marcaba las tendencias del comportamiento, la metafísica del deseo se encontraba encarnada en objetos concretos. De ahí que el sufrimiento espiritual

---

<sup>286</sup> Tanto en la religión primitiva como en la tragedia interviene un mismo principio, siempre implícito pero fundamental. El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias entre los hombres de una familia o de una misma sociedad. René Girard, *La violencia y lo sagrado...op.cit.*, p. 57.

<sup>287</sup> Cfr. René Girard, *La mentira romántica y verdad novelesca...op. cit.*, pp. 53-79.

fuera menor en las sociedades pre-modernas, pues los hombres tenían certezas y senderos definidos.<sup>288</sup>

En cambio en la visión de Marx las comunidades tradicionales se encontraban más enajenadas que la sociedad burguesa. El filósofo estipuló que la vida organizada bajo un sistema de producción cuyo sostén ideológico descansó en lo sagrado hizo al hombre menos consciente de sí, por tanto, la enajenación laboral lo despojó completamente de su voluntad y de sus creaciones. El sujeto sometido a la mecánica de los hábitos producto de la división del trabajo, hizo que éste volcara sus esperanzas de trascendencia en un ámbito espiritual fuera del mundo, en consecuencia, el conformismo orilló a las personas a perder su identidad y libertad. El hombre adoctrinado por determinada fe permitió que las fuerzas del destino erradicaran sus deseos y aspiraciones terrenales, por tanto se sumergió en castillos metafísicos sobre los cuales depositó la oportunidad de deshacerse de las amarras del mundo material. Marx asoció los pesares terrenales a los espirituales, debido a ello, el filósofo alemán aseguró que entre más necesidades y padecimientos corpóreos tuviera el hombre más sufrimiento emocional.<sup>289</sup> Sin embargo, en la perspectiva de los intelectuales franceses dichos pesares no fueron concomitantes.

### 1.3. Del paganismo al judeo-cristianismo en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

Girard sostuvo que la evolución de las sociedades produjo entramados culturales complejos. Para ello fue necesario el control de la violencia a través del sacrificio. En la medida en que se fortalecieron los mecanismos de contención de la mimesis recíproca, los individuos cuestionaron las premisas religiosas e incluso olvidaron su funcionalidad. Los rituales sacrificiales tendieron a desaparecer donde el sistema de justicia se fortaleció como en Grecia y Roma de la antigüedad.<sup>290</sup>

Antes de la creación de los sistemas de justicia, los mitos conformaron relatos que las comunidades utilizaron para encubrir a los responsables de la violencia que precedió al orden social. Aunque en esas historias aparecieron acusaciones de incesto, parricidio, envenenamiento moral o físico, asesinatos y un gran número de conflictos, la violencia mítica se estructuró a partir de la perspectiva del perpetrador. El mito ocultó a los responsables del caos, en consecuencia, en esas historias los estereotipos de persecución fueron más completos, perfectos e incuestionables. Cada uno de esos relatos eligió a su víctima en virtud

---

<sup>288</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>289</sup> Cfr. Godelier Maurice, *et.al.*, *Marxismo, antropología y religión*, trad. José Sandoval, México, Editorial Roca, 1974, p. 46.

<sup>290</sup> Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado...*, *op. cit.*, pp. 97-127.

de crímenes que una comunidad le atribuyó. Por tanto, en el mito, los acusadores responsabilizaron a un tercero de los desastres naturales y sociales que aquejaron a cierta comunidad. Esas narraciones describieron circunstancias reales de crisis; rasgos específicos de víctimas habituales y efectos de la violencia. Girard estipuló que cuando la imaginación colectiva asumió una inculpación no se debió creer en ninguno de sus presupuestos más que en los sucesos reales de la aparición de los hechos; los elementos característicos de las víctimas y los corolarios desprendidos del conflicto.<sup>291</sup>

El origen del mito descansó en una violencia colectiva dirigida hacia un inocente. Un relato de estas características encubrió el suceso a través de cuatro estereotipos. El primero radicó en la indiferenciación. En los mitos aquélla se presentó en forma de confusión entre el día y la noche, el cielo y la tierra. Dicha indistinción tuvo connotaciones idílicas catastróficas, por ejemplo la ausencia de sol o el agotamiento de las cosas. En las descripciones míticas hubo una constante lucha por diferenciar los fenómenos de la realidad como la vida y la muerte o la luz y la oscuridad.<sup>292</sup>

En el segundo estereotipo, los mitos trataron sobre variedad de crímenes del orden social. Estos relatos refirieron a los protagonistas como grandes transgresores de las normas comunitarias. En los más antiguos los personajes principales cometieron atropellos imperdonables y se les castigó por incontables fechorías. Esas historias estuvieron más próximas que los mitos más recientes de exponer los fenómenos de masas.<sup>293</sup>

El tercer estereotipo lo constituyó una multiplicidad de signos victimarios de selección persecutoria. De esta manera, la violencia colectiva se descargó sobre los tuertos, mancos, lisiados, cojos e individuos con alguna minusvalía o personas diferentes a la comunidad. Todos ellos padecieron las consecuencias de la animadversión colectiva. Sin embargo, los signos victimarios fueron más explícitos en los textos de persecución. A su vez, en el mito, los malestares provinieron del extranjero. Detrás del sacrificio de un foráneo hubo cierto provincialismo.<sup>294</sup>

Finalmente, el último estereotipo de persecución descansó en el homicidio colectivo. Aquél se presentó cuando una masa indiferenciada concentró el odio social en un individuo. Los mitos pudieron presentar todos, alguno o ninguno de estos estereotipos, pero cualquiera de sus relatos encubrió la conformación del orden cultural partir de cierta víctima.<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>292</sup> Cfr. René Girard, *El Chivo Expiatorio*, *op.cit.*, pp. 21-35

<sup>293</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>294</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>295</sup> Cfr. *Ídem*.

Por ejemplo, con base en las descripciones de San Bernardino de Sahagún en su libro, *Historia general de las cosas de la nueva España* y las reflexiones de George Bataille al respecto, Girard analizó el mito mexicano de creación del día. En este relato encontró la representación del proceso sacrificial. La narración estipuló que los dioses se reunieron en Teotihuacán con el fin de iluminar el mundo. Durante el concilio, la divinidad llamada Tecuciztecatl se propuso para la tarea. Sin embargo, los dioses consideraron que por la naturaleza del acto se necesitaba a uno más con el fin de llevar a buen término la misión, en consecuencia, se miraron entre ellos y buscaron a otro, pero ninguno se ofreció, por tanto, mientras las deidades murmuraban y daban argumentos que los excusaban de la obligación; de pronto, todos notaron que había un dios pequeño con algunas bubas que escuchaba en silencio los alegatos de los demás. De ahí que las divinidades dieron al buboso la tarea de iluminar el mundo. Dicho dios, cuyo nombre era Nanahuatzin , aceptó la encomienda.<sup>296</sup>

Previo al acontecimiento se inició un ritual de penitencia de cuatro días. Al llegar la medianoche, todos los dioses se instalaron en torno a una hoguera llamada Teotexcalli. Allí el fuego ardió por el periodo mencionado. Al final de la jornada, las divinidades se dividieron en dos hileras y se colocaron separadamente a ambos lados de la incandescencia. Los elegidos se situaron de frente a la hoguera en medio de las dos hileras. A partir de ese momento, los dioses le dijeron a Tecuciztecatl que debía arrojarse a las llamas. Aquél intentó cumplir con el mandato, pero en cuatro ocasiones a punto de hacerlo, decidió declinar por temor al fuego. Las divinidades habían dado la orden de que nadie pudiera intentarlo más de cuatro veces, así que ante el fracaso de Tecuciztecatl, las dioses se dirigieron a Nanahuatzin para que se arrojara al Teotexcalli. Sin titubear el buboso cerró los ojos tomó impulso y se aventó a las llamas. Tecuciztecatl al observar la proeza de Nanahuatzin repitió el gesto. Sin embargo, debido al acto de valor del buboso, éste al quemarse se elevó hacia el cielo y se convirtió en sol. A partir de aquel momento nadie pudo fijar su mirada en él, pues a todos cegaba por la gran iluminación que desplegaba. Sus rayos se esparcían en cualquier dirección, mientras tanto, Tecuciztecatl también se transformó en astro, pero al haber dudado de inmolarse en el fuego se elevó hacia el horizonte con menos resplandor. De esta manera, el dios titubeante se transformó en la luna; siempre a la sombra del sol. Posteriormente los celestiales se vieron obligados a morir, pues el viento de Quetzalcoatl les arrancó el corazón y animó a los astros recién nacidos.<sup>297</sup>

Girard explicó que en el mito de Teotihuacán se constataron los cuatro estereotipos de persecución: una crisis, una falta, un criterio de selección victimaria y dos muertes. Solamente

---

<sup>296</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 79-90.

<sup>297</sup> Cfr. *idem.*

no fue explícito el homicidio colectivo, aunque ese hecho se infirió tácitamente del relato. En el mito de Teotihuacán, la presión de la comunidad obligó a uno de sus miembros a sacrificarse. La narración enfatizó el aspecto libre y voluntario de la decisión. Sin embargo, la descripción enmascaró la gran coerción a la que estuvo sometida la víctima. Una vez designado por los dioses, el buboso aceptó sin dudar la idea de morir a causa del nacimiento del sol, pero la sentencia de su fenecimiento no fue voluntaria. El colectivo eligió a Nanahuatzin. De acuerdo con el antropólogo la escena que dilucidó el sacrificio reflejó la imposición colectiva del asesinato. Los dioses siempre hablaron al unísono, primero para escoger al voluntario y después al momento de ordenar a las dos víctimas la realización de la proeza. Si Nanahuatzin hubiera titubeado, fácilmente las divinidades hubieran hecho un círculo para empujar a la víctima hacia las llamas. La colocación de los celestiales en dos hileras entorno al fuego no fue arbitraria. En esa posición las deidades hubieran podido corregir cualquier expresión de libertad por parte de las víctimas. Para Girard, el mito de Teotihuacán no describió un autosacrificio sino que enmascaró un asesinato colectivo.<sup>298</sup>

Nanahuatzin poseyó rasgos de diferenciación que lo volvieron sujeto de inmolación. Las bubas le convirtieron en un leproso, apestado como cualquier representante de alguna enfermedad contagiosa. La colectividad identificó en Nanahuatzin varios rasgos de persecución. Además de sus bubas, era pequeño, apartado y silencioso. Entre los aztecas el dios del sol era también el de la peste al igual que Apolo para los griegos. Dicha enfermedad y el astro de fuego se asociaron porque los hombres siempre quemaron a sus bubosos en hogueras. Las llamas constituyeron un símbolo de purificación.<sup>299</sup>

Los dioses del Sol fueron fundamentalmente enfermos peligrosos. La llama de Teotihuacán representó un astro artificial que destruyó hasta el último rasgo de la peste. La víctima se volvió divina cuando la multitud la orilló a inmolarse, en ese momento, se transformó en un poder benéfico. En la cultura azteca, las estrellas iluminaban permanentemente a los hombres aunque para ello, esa sociedad requería estimularlas con cadáveres. Cuando los astros no estuvieron debidamente atendidos, así como pudieron esparcir calor y luz, también aportaron malestar. En numerosas culturas de la antigüedad, las epidemias fueron comúnmente representadas por lluvias de flechas arrojadas sobre los hombres. En el mito de Teotihuacán de ningún crimen se pudo culpar a Nanahuatzin. Sin embargo, Tecuciztecatl demostró arrojo extremo y cobardía. Durante la penitencia multiplicó gestos de superioridad, pero al momento de cumplir con su tarea fracasó en el intento, por tanto, la deidad se llenó de *hubris*, lo cual constituyó una falta. En la visión del antropólogo,

---

<sup>298</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>299</sup> Cfr. *Ídem*.

todos los mitos en mayor o menor medida presentaron la estructura que ocultó la figura del chivo expiatorio y la creación del orden a partir de un linchamiento.<sup>300</sup>

Por otra parte, de acuerdo con Girard, las tragedias describieron métodos de resolución del conflicto que presentaron interrogantes a los mitos. Los textos de *Edipo Rey* de Sófocles y *Las Bacantes* de Eurípides, esclarecieron el mecanismo expiatorio. En esos escritos, las masas adjudicaron a los protagonistas la responsabilidad de los desastres colectivos. Sin embargo, a diferencia de los mitos donde no hubo dudas sobre la culpabilidad de quien ocasionó la indiferenciación, tanto Edipo como Penteo cometieron transgresiones culturales involuntarias. En las tragedias comenzó el desocultamiento del mecanismo del chivo expiatorio y la pérdida de funcionalidad de la cristalización mítica. Con ello, las sociedades olvidaron el porqué de la religión.<sup>301</sup>

Girard definió el arte trágico como una oposición de elementos idénticos. Incluso en su forma literaria hubo simetría. Este género artístico constituyó un debate entre homólogos redactado en forma de esticomitía que consistió en la concatenación de verso por verso. A través de las composiciones, los protagonistas se batieron en duelo, pero cambiaron las espadas por las palabras. Los adversarios pelearon golpe tras golpe como en el relato de Eteocles y Polinice en las *Fenicias*.<sup>302</sup> En el debate trágico, los protagonistas lucharon por deseos simétricos con argumentos idénticos. Las tragedias no reflejaron conflictos imparciales, sino que mostraron a personajes enfrentados con una mecánica de violencia implacable, la cual no permitió asumir juicios de valor simplistas ni maniqueos. Entre más prolongada la descripción literaria más incrementó la mimesis conflictiva.<sup>303</sup>

La tragedia describió la manera en la cual convivieron los individuos bajo un esquema de pérdida de diferencias. En este género artístico, la narrativa orilló a las masas hacia el linchamiento de un chivo expiatorio. En *Edipo Rey*, Sófocles enunció la caza de una víctima sacrificial. De acuerdo con Girard, la plaga en Tebas constituyó una metáfora de las calamidades que ocasionó la ausencia de jerarquías en la ciudad. Al mismo tiempo Sófocles describió la santificación de la violencia, pues atribuyó a causas divinas la génesis del conflicto. Edipo fue en busca de quién según el oráculo era responsable de los terribles padecimientos de Tebas. Con ello inició la persecución de un chivo expiatorio. Sin embargo, Edipo no

---

<sup>300</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>301</sup> Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op.cit., pp.46-76.

<sup>302</sup> Polinice pierde su pica y Eteocles pierde la suya. Polinice es herido, Eteocles también. Cada nueva violencia provoca un desequilibrio que puede pasar por decisivo hasta el momento en que la respuesta viene no ya, simplemente, a enderezarlo, sino a crear un desequilibrio simétrico y de sentido inverso, naturalmente no menos provisional. El suspenso trágico coincide con estas diferencias rápidamente compensadas pero siempre emocionantes; la menor de ellas, en efecto, podría significar una decisión que, en realidad, no llega nunca. Cfr. *Ibid.*, p. 52.

<sup>303</sup> Cfr. *Ídem*.

comprendió que él era la víctima más idónea para fungir de sujeto sacrificial. En su calidad de rey, extranjero y lisiado poseía características que lo diferenciaban del resto de la población, además también era parte de la comunidad.<sup>304</sup>

De acuerdo con Girard, la tragedia fue un reflejo de lo que acontecía empíricamente en la ciudad. Los ataques y acusaciones que se lanzaron los protagonistas del relato de Sófocles manifestaron la crisis de las diferencias en la cual estaba inmersa Tebas. Edipo, Tiresias y Creonte representaron la situación de los societarios. Los tres imaginaron tener control de las controversias. A su vez pretendían someter la violencia, aunque al final sucumbieron ante ella al igual que la población. Girard estipuló que la única distinción entre Edipo y sus rivales radicó en que el rey comenzó las acusaciones y la competencia. En la tragedia, Edipo responsabilizó a Tiresias y Creonte de haber asesinado a Layo. Una vez que el rey empezó los alegatos sucedió un intercambio de acusaciones que convirtió en dobles a los antagonistas. En las disputas no hubo espacio para distinciones sociales, de tal manera que Tiresias atribuyó a Edipo los crímenes más atroces. De igual forma, Creonte puso en entredicho la palabra y sabiduría del monarca. Ambos perdieron el respeto por el estatus real. Al final del relato de Sófocles, la multitud condenó universalmente a Edipo por la muerte de Layo. El mismo monarca asumió su culpabilidad cuando los otros lo designaron responsable de las peripecias sociales. Sin embargo, en la tragedia no hubo evidencia firme de que Edipo asesinó a Layo. Girard argumentó que Sófocles insinuó la inocencia del rey tebano en el altercado que privó de la vida a Layo. El autor de la narrativa literaria denotó que Edipo fue un chivo expiatorio para la comunidad. El crimen que la sociedad adjudicó al rey no era sólo el de homicidio, también el de incesto, parricidio y regicidio. Sófocles no hizo explícito el mecanismo expiatorio, pero esclareció que Edipo cometió los crímenes citados de manera involuntaria. A su vez, Sófocles describió como el monarca tebano sucumbió ante el deseo mimético, pues la masa terminó por convencerlo de aceptar que él era responsable de la peste en la ciudad.<sup>305</sup>

De acuerdo con Girard, el papel de chivo expiatorio de Edipo fue totalmente revelado en el tratamiento literario posterior que hizo Sófocles del rey tebano. El supuesto asesino de Layo una vez expulsado de la ciudad que lo entronizó, viajó a Colona. Edipo estaba marcado por las razones que lo exiliaron de Tebas, por tanto, al llegar a la nueva urbe, lo trataron como un personaje contaminado. Colona estaba asediada por una crisis de las diferencias, debido a ello, la población encontró en Edipo a su chivo expiatorio. Sófocles esclareció ese hecho con la muerte del tebano, pues después de su fenecimiento, los societarios comenzaron a disputarse el cadáver. Inicialmente al parricida le adjudicaron la responsabilidad total de la crisis en

---

<sup>304</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>305</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 76-97.

Colona. Únicamente su exilio le brindó a los ojos de la población cualidades positivas. De la misma forma que la extirpación de una extremidad gangrenada de un cuerpo resultó favorable para el mismo, el exilio de Edipo produjo gran alivio entre los habitantes de Colona. La comunidad en conflicto logró la armonía cuando el chivo expiatorio desapareció de la urbe. Girard estipuló que la tragedia se distinguió del mito porque el relato literario sembró la duda en la culpabilidad de Edipo como responsable de las calamidades en Tebas. La narración mítica nunca cuestionó la posibilidad de que alguien más asesinó a Layo. En cambio el relato de Sofócles evidenció la probabilidad de que una turba provocó la muerte del rey tebano.<sup>306</sup> La tragedia mostró que Edipo se convirtió en un chivo expiatorio. En el mito el monarca tebano apareció como perpetrador de la crisis mimética.

Por otra parte, la tragedia de Eurípides no sólo reveló el mecanismo del chivo expiatorio, sino la violencia colectiva como corazón del rito. Las Bacantes explicaron la manera en que un festival degeneró en una crisis sin control. En casi todas las sociedades, los individuos entendieron a las fiestas como momentos donde se permitió transgredir las normas colectivas. En ocasiones la promiscuidad y el incesto fueron tolerados. Dichos eventos representaron periodos de colores discordantes, pues la gente vistió con ropas abigarradas y se abandonó a la total dispersión. La festividad sirvió para preparar el sacrificio ritual y supuso la continuación contenida de la crisis mimética. Este fenómeno fue acompañado de una celebración de carácter inversa denominada anti-fiesta; un momento definido por circunstancias de austeridad y extremo respeto por las normas sociales. La función de la fiesta radicó en la renovación del orden cultural a través de la reproducción de la violencia sacrificial. En las Bacantes una idílica convivencia planeada por las mujeres de Tebas terminó en una pesadilla de sangre donde las féminas delirantes se atacaron entre sí y a los ciudadanos. Esto demostró que la dionisiaca eliminación de las diferencias finalizó en una virulenta catástrofe.<sup>307</sup>

De acuerdo con Eurípides, bajo rasgos de un joven discípulo, Dionisio viajó a Tebas donde ejerció un extraño poder de seducción sobre la mayoría de hombres y mujeres del lugar. Dionisio pretendía demostrar que él era un Dios y demandaba que los habitantes de Tebas le rindieran culto. Al llegar a la urbe, las féminas abandonaron sus hogares para vagabundear con el joven extranjero celebrando la primera bacanal. Camuflado como un

---

<sup>306</sup> Como Job, al principio Edipo rechaza firmemente las acusaciones de que es objeto. Ante la primera mención al parricidio, sólo reacciona con un encogimiento de hombros, pero acaba por inclinarse, y su sumisión toma el valor de clamorosa confirmación de los dos crímenes. Aparentemente, es una verificación de los oráculos apoyada en un único testigo que nunca desmiente ni confirma el persistente rumor de un Layo asesinado no por un solo asesino sino por varios. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.

p. 54.

<sup>307</sup> Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op.cit., pp. 176-199.

efebos de largos cabellos, Dionisio fomentó el desorden y la destrucción. Penteo rey de Tebas que arribaba a su ciudad, encontró que las mujeres se abandonaron a una perpetua fiesta y decidió indagar quién era el responsable de fomentar esa circunstancia. Penteo descubrió que un joven efebo incitaba el desorden y después de reprocharle una apariencia afeminada ordenó su captura junto con la de las Bacantes. Una vez preso, el rey de Tebas le aseguró recibiría un castigo y sería conducido a prisión. Sin embargo, Dionisio hizo creer a Penteo que lo había apresado, pero el rey de Tebas en lugar de atrapar al joven aprehendió a un toro, en ese momento, la divinidad provocó un terremoto que derribó el palacio de la urbe. Penteo también recibió la noticia de que nadie arrestó a las bacantes, por el contrario las féminas se habían abalanzado sobre vacas, toros y algunos aldeanos debido a la interrupción de sus retozos. Las mujeres no recibieron daño alguno, en consecuencia, el mensajero que informó al rey de Tebas de la situación le sugirió reconocer y adorar la divinidad de Dionisio. Sin embargo, Penteo decidió preparar su ejército para eliminar a las bacantes. A pesar de ello, el monarca quiso observar el comportamiento de las féminas, por tanto, Dionisio sugirió que para constatar sin peligro su conducta, Penteo debía disfrazarse de mujer. Una vez hecho esto, el Dios lo condujo por las laderas del monte Citheron donde aguardaban las bacantes a quienes Dionisio incitó para asesinar al rey tebanos. La madre de Penteo, Ágave, fue la primera en abalanzarse sobre él pensando que éste era un león. Al igual que a su hijo, Dionisio la engañó para iniciar el homicidio colectivo.<sup>308</sup>

En el relato de Eurípides las distinciones entre lo divino y lo humano se extinguieron. De pronto el rey Penteo ya no se diferenció del Dios Dionisio, pues el monarca se volvió un poseído por la violencia al igual que la divinidad quién encarnó la indiferenciación en sí. Girard asumió que la deidad era defensora de las leyes sacras y humanas, pero a su vez, constituyó el catalizador del conflicto. De la misma forma, Penteo se presentó como un conservador y guardián del orden, aunque sucumbió al caos cuando se vistió a sí mismo como una de las bacantes. La crisis sacrificial se resolvió al momento en el que éstas por designación de Dionisio despedazaron a Penteo.<sup>309</sup>

De acuerdo con Girard, en la tragedia de Eurípides, el rey de Tebas jugó el papel de chivo expiatorio porque no fue diferente de Dionisio. La festividad volvió indistintos a hombres, mujeres jóvenes y viejos. El relato encubrió que los adultos fueron casi siempre los mayores perpetradores del conflicto. Sin embargo, en el mito la furia resultó exclusiva de las féminas. Tradicionalmente, las mujeres ocuparon roles de subordinación en la jerarquía social, en consecuencia, su marginalidad las convirtió en responsables apropiadas de la violencia. En

---

<sup>308</sup> *Cfr. Ídem.*

<sup>309</sup> *Cfr. Ídem.*

la tragedia de Eurípides, al igual que en el mito, ni los hombres ni Penteo se dilucidaron como perpetradores de la crisis. A pesar de ello, en la narración trágica fue posible inferir que todos los tebanos participaron en la indiferenciación. En el relato trágico, la intervención de Dionisio justificó la sacralización de la violencia, pues legitimó el sacrificio al designar a la víctima. El linchamiento de Penteo restableció el orden y permitió a Dionisio distanciarse de la comunidad en su papel de deidad benevolente.<sup>310</sup>

La tragedia de Eurípides representó una ruptura con los mitos en la medida en la cual, como el *Edipo rey* de Sófocles, no adoptó la perspectiva de las religiones primitivas respecto a la violencia. El relato de las Bacantes no depositó completamente las causas del conflicto en la humanidad, sino que las atribuyó a cierta divinidad como tradicionalmente hicieron los mitos, pero dilucidó enormes semejanzas entre Penteo y Dionisio que llegaron a equiparlos con el mismo sujeto. En el seno de la acción trágica de Eurípides se constató que no existieron distinciones maniqueas entre la buena violencia y la mala, cualquier forma de conflicto reflejó el fenómeno de la mimesis de apropiación.<sup>311</sup>

De acuerdo con Girard fueron las tragedias shakespereanas donde hubo mayor constatación del funcionamiento del mecanismo del chivo expiatorio, en especial la dedicada a Julio Cesar. La dramaturgia del escritor inglés se caracterizó por una vasta comprensión de las consecuencias de la indiferenciación mimética. El verdadero sujeto de la tragedia shakespereana resultó la violencia emulativa. El novelista puso en evidencia que el problema de Roma era un conflicto de diferenciación cuya resolución descansó en la muerte de Cesar. Su asesinato restauró el orden y la jerarquía.<sup>312</sup>

El primer acto de la tragedia shakespereana comenzó con una crítica hacia la población romana congregada en la plaza. Unos tribunos enfatizaron que esa gente no mostraba los atavíos de su profesión. La ausencia de distintivos en las personas las asemejaba a una masa informe y no a ciudadanos ordenados. Además los funcionarios señalaron que estos individuos, durante una jornada laboral común, estaban vestidos como en un día de descanso. Los congregados en la plaza alababan a Julio Cesar. Los tribunos argumentaban que no era tiempo de celebrar sino de luto. A su vez, se encontraban en el lugar equivocado y por la razón errónea. De acuerdo con Girard, con esta primera descripción, Shakespeare denotó que el mundo romano estaba inmerso en la indistinción. La pérdida de jerarquías constituyó una realidad cotidiana. ¿Qué motivó aquella falta de diferenciación?. Shakespeare respondió a esa interrogante con las razones por las cuales Casio y Brutus planearon la conspiración contra

---

<sup>310</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>311</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>312</sup> Cfr. René Girard, *Shakespeare y los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 237-281.

Cesar. Ambos padecieron el malestar de la población romana. La mimesis reciproca fue la causante de los dilemas trágicos. Los rivales no mostraron interés por los objetos de sus iguales. Todos los infectados por el mimetismo conflictivo se volvieron obstáculos directos entre sí. Lo anterior se puso de manifiesto en la forma como fue planeado el asesinato de Cesar.<sup>313</sup>

Aunque Casio instigó la conspiración, Brutus tomó la iniciativa. Aquél asumió que Cesar representaba una amenaza para la república. Además lo consideró un obstáculo insoportable; pero también un modelo incomparable; una guía y un maestro. Entre más reverenciaba el imitador a su mediador más odiaba el primero al segundo. Brutus terminó por emular la conducta de Cesar. En el comportamiento con los demás, el conspirador actuó como el alabado romano. Brutus, al igual que su modelo, se volvió majestuoso y autoritario al interior de su partido. Al mismo tiempo, decidió unipersonalmente sobre las estrategias de los conspiradores y rechazó todas las sugerencias.<sup>314</sup>

Shakespeare atribuyó a Brutus una comprensión absoluta sobre el fenómeno de la violencia. El conspirador reconoció que la diferencia entre lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro en realidad encubrió la violencia oculta detrás del maniqueísmo cultural, por tanto, Brutus propuso que la manera de terminar con la indiferenciación radicaba en el asesinato de Cesar. Su muerte regeneraría la república. Brutus también sabía que el homicidio podía catalizar una violencia destructiva si aquél no conseguía convencer a los societarios de la responsabilidad de Cesar en la perpetuación de la indiferenciación. El conspirador conminó a sus seguidores a llevar a cabo la tarea como un cuerpo unificado. Brutus entendía que el asesinato debía ser unánime; de lo contrario el homicidio constituiría el punto de inflexión de un mayor conflicto. Sin embargo, a pesar de estas advertencias, el día del magnicidio los romanos rechazaron el sacrificio hecho por Brutus. El altercado únicamente despertó una nueva ola de reciprocidad mimética que Shakespeare dilucidó en la descripción de lo sucedido con el poeta Cinna. El día de la muerte de Cesar, una multitud privó de la vida al artista. El homicidio del general, en lugar de restablecer el orden y exteriorizar la violencia, causó nuevos ataques hacia la población. Además, el delito dividió a los romanos. Por un lado estaban quienes apoyaban a los conspiradores Casio y Brutus; y por otro, los seguidores de Marco Antonio y Octaviano que consideraron el atentado como un crimen. Ambos bandos se enfrentaron y recrudecieron el clima de indiferenciación.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>314</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>315</sup> Cfr. *Ídem*.

Girard destacó que Cesar poseía múltiples signos victimarios que facilitaron su transformación en chivo expiatorio. El héroe de la guerra de las galias ostentaba algunas minusvalías perceptibles. Era físicamente débil, sufría de malestares como epilepsia y fragilidad auditiva. Aunque su esposa no podía concebir un hijo, se atribuyó a Cesar la responsabilidad de ese hecho. La esterilidad de la mujer se pensó consecuencia de un mal de ojo provocado por el marido. Los conspiradores pusieron demasiada atención en las marcas de diferenciación de Cesar. Incluso, Casio manifestó que en una competencia de nado él tuvo que salvarle la vida, pues el general casi se ahogaba durante la proeza.<sup>316</sup>

Girard destacó que la tragedia shakespereana puso en evidencia la encarnación de un chivo expiatorio en Cesar. A pesar de que los conspiradores sostuvieron que el general amenazaba la estabilidad de la república, Brutus reconoció que en el instante de las acusaciones, el romano no había cometido crimen alguno contra Roma. Esto subrayó la inocencia de Cesar. Brutus admitió que el culpado no merecía morir, pero indicó que su fenecimiento resolvería la indiferenciación de la ciudad, por consiguiente, encabezó el homicidio. Sin embargo, falló en conseguir la unanimidad mimética que hubiera justificado el altercado. Una vez muerto Cesar, los ciudadanos se dividieron en bandos hostiles y perpetuaron la mimesis reciproca. No fue hasta que Brutus se suicidó que la muerte de Cesar cobró nuevo significado. El homicida fue reintegrado a la comunidad a partir de su autosacrificio. Octaviano realizó honores militares en el sepelio de Brutus. A través de ese ritual las diferencias entre Cesar y el conspirador quedaron olvidadas. Los romanos comprendieron que ambos murieron para la instauración de la paz. El sacrificio de ambos se transformó en un Dios de dos cabezas. A partir de los cadáveres de Cesar y Brutus, el pueblo creó un nuevo orden. Girard remarcó la paradoja de la paz inaugurada tras el suicidio del conspirador. Brutus contribuyó a la estructuración de un significado más incontestable para la monarquía, pues los emperadores posteriores a la muerte de Cesar, llevaron por título su nombre; y además de representar al rey romano, también fueron embestidos como protectores de la república debido al sacrificio de Brutus.<sup>317</sup>

Girard indicó que Edipo Rey, las Bacantes y las tragedias shakespeareanas tuvieron en común el señalamiento de la solución de la crisis de las diferencias por medio del linchamiento de un inocente. De acuerdo con el antropólogo, Shakespeare comprendió de una forma más completa el mecanismo del chivo expiatorio en tanto que atribuyó al líder de los conspiradores la sabiduría para buscar de manera consciente una víctima que restauraría la república. El

---

<sup>316</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>317</sup> Cfr. *Ídem*.

desarrollo de la racionalidad en las sociedades griegas y romanas de la antigüedad debilitó la legitimidad del mito como instrumento para evitar la violencia. A partir de ese momento, las comunidades encontraron en la vía judicial un mecanismo más eficaz en la contención de la indistinción mimética.

Por otra, Marx respecto a los mitos, a diferencia de Girard opinaba que eran producto de la imaginación. El filósofo alemán aseguraba que cuando el hombre consiguiera dominar las fuerzas de la naturaleza aquellos desaparecerían:

La mitología griega, como es sabido, no era solamente el arsenal del arte griego, sino su tierra nutritiva. El concepto de la naturaleza y de las relaciones sociales, que constituye el fondo de la imaginación y por lo tanto del arte griego ¿es compatible con las máquinas automáticas, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué es Vulcano al lado de "Roberts and Co", Júpiter al lado del pararrayos y Hermes al lado del crédito mobiliario? Toda mitología doma, domina y modela las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por la imaginación; y, por consiguiente, desaparece cuando logra dominarlos realmente.<sup>318</sup>

De la misma manera, Tocqueville no tuvo una opinión sistematizada de los mitos, pero aseguró que con el desarrollo de la razón, los intelectuales desprestigiaron los saberes religiosos paganos. La crítica radical a la fe inició con la filosofía de la ilustración. No obstante, la mentalidad moderna tuvo su origen en el cristianismo. Tocqueville expresó que las interrogantes de los enciclopedistas a la fe debilitaron las creencias colectivas en los dogmas divinos. Por consiguiente, las instituciones que dependían de la religión perdieron legitimidad. Así el Antiguo Régimen recibió un golpe mortal desde el racionalismo.<sup>319</sup>

A pesar de ello, según Tocqueville, el pensamiento ilustrado únicamente resultó una vía diferente de exponer el discurso religioso. En lugar de centrar la fe en Dios, los intelectuales depositaron sus creencias en la razón. Aunque esa circunstancia pareció un cambio de sentido argumentativo, las consecuencias sociales del evento fueron enormes. El señalamiento de las incoherencias lógicas en la fe que sostenía a las comunidades feudales y aristócratas colocó las bases del aburguesamiento de los regímenes.<sup>320</sup>

Marx estipuló que la razón evidenció las falacias del dogma religioso y aseguró que la crítica a la fe constituyó un paso hacia la emancipación del hombre. Mientras los franceses garantizaron que la espiritualidad continuó vigente como subtexto de las instituciones seculares, el filósofo alemán también encontró esas reminiscencias en las estructuras gubernamentales. El autor del *Capital* estuvo consciente de cómo durante el siglo XIX, particularmente, la filosofía alemana continuaba apelando a Dios a través de conceptos como "Espíritu" y "Hombre". Sin embargo, Marx manifestó que la tarea del pensamiento racional era

---

<sup>318</sup> Karl Marx *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*, México, Siglo XXI, 2014, p. 61.

<sup>319</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El Antiguo régimen y la revolución...*, op. cit., pp. 191-201.

<sup>320</sup> Cfr. *Ídem*.

demostrar lo inverosímil del discurso religioso, por tanto su tarea radicó en evidenciar que la realidad no fue dada por definiciones metafísicas, sino por condiciones materiales de producción.<sup>321</sup>

En contraste, la teoría mimética explicó el inicio de la secularización a través del desvelamiento de la figura del Chivo Expiatorio. En la perspectiva de Girard, el cristianismo permitió la evolución de la razón. En la teoría mimética, los hombres comprendieron cada vez más intuitivamente la incongruencia de castigar a un sujeto para la tranquilidad del grupo. Esto conformó la verdadera decadencia funcional de las religiones, pues los credos precisaron del linchamiento colectivo en la creación de dioses y la estabilidad cultural. Las tragedias, al comenzar el desvelamiento del mecanismo expiatorio, contribuyeron al desprestigio del sacrificio ritual como instrumento de contención del conflicto. Sin embargo, la evidencia de la arbitrariedad victimaria quedó desoculta en la tradición judeo-cristiana. El viejo testamento expuso la inocencia del chivo expiatorio.<sup>322</sup>

Las historias que contaron las hazañas de Abraham e Isaac, Job y José atestiguaron la violencia ejercida sobre las víctimas propiciatorias: una agresión colectiva hacia un sujeto que ya no pudo justificarse pero intento llevarse a cabo en cada relato.<sup>323</sup> Dentro de las historias del antiguo testamento, Girard identificó tres momentos semejantes a las circunstancias suscitadas en los mitos y en los textos de persecución: una crisis de las diferencias, la concentración de la violencia colectiva en un sujeto y el establecimiento de rituales de interdicción. De esta manera, la Biblia describió las consecuencias de la pérdida de jerarquías en sus crónicas de la creación del mundo; en el relato de la Torre de Babel; en la corrupción de Sodoma y Gomorra y el Diluvio. Por ejemplo: las diez plagas de Egipto ocurrieron de forma similar a la enfermedad que asoló Tebas en las tragedias de Sofócles y Eurípides. A su vez, el relato de Caín y Abel guardó parecidos con el mito fundacional de Roma. En las grandes escenas del génesis y el éxodo el tema de la expulsión o el asesinato fundador fue ineludible. Dios ejerció violencia en la remoción de Adán y Eva del paraíso. También, los judíos que huyeron de la ira del faraón sufrieron persecuciones como los héroes trágicos. En los relatos bíblicos y míticos ocurrieron reordenaciones de la sociedad y la naturaleza en su conjunto. La historia de Noé, no sólo contó la conformación de una nueva alianza, previa al castigo divino, sino que clasificó a todas las especies en un arca flotante.<sup>324</sup>

Al igual que en los mitos, las víctimas fundadoras aparecieron en el viejo testamento. Basta con citar la historia de Sodoma y Gomorra donde la mujer de Lot fue convertida en

---

<sup>321</sup> Karl Marx, *Introducción para la crítica de la filosofía del Estado de Hegel...op.cit.*, pp. 5-22.

<sup>322</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como Relámpago...op.cit.*, pp. 15-26.

<sup>323</sup> Cfr. René Girard, *El chivo expiatorio...*, op. cit., pp. 257-299.

<sup>324</sup> Cfr. René Girard, *Cuando estas cosas comiencen a suceder*, Madrid, Encuentro, 1996, pp. 39-55.

estatua de sal. En el Diluvio, la humanidad corrupta pereció. En otro pasaje bíblico, Jacob evitó la maldición paterna cuando se hizo pasar por Esaú frente a su progenitor gracias a la piel de unos cabritos que cubrieron sus brazos y cuello.<sup>325</sup>

Los paganos que tenían contacto con el cristianismo destacaban las semejanzas entre esa religión y los relatos míticos. El relato de la pasión de Cristo adquirió una interpretación sacrificial por los fieles al paganismo. En el imperio romano los apegados a los credos antiguos observaron a la pasión y resurrección de Jesús como narraciones homologas a las de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dionisio y otros héroes tradicionales. Girard estipuló que hubo cierta unidad argumental entre el texto mítico y el bíblico. La violencia referida en los primeros también apareció en los segundos. En los libros inaugurales de la Biblia existieron descripciones análogas a las narraciones míticas. Sin embargo, a pesar de las semejanzas entre ellas, hubo una diferencia importante que las distinguió. Los textos bíblicos denunciaron abiertamente la arbitrariedad de la violencia colectiva ejercida sobre los chivos expiatorios.<sup>326</sup>

La Biblia dedicó sus reflexiones, desde el relato del Génesis hasta la segunda mitad del Decálogo, a la prohibición de la violencia contra el prójimo. A su vez enseñó a los hombres el funcionamiento de la estructura triangular mimética. En el relato sobre el pecado original, la Biblia explicitó que el deseo fue ideado para la adoración de Dios. Sin embargo, la tentación satánica de la serpiente desvió el mimetismo hacia el hombre. El Génesis dilucidó la naturaleza emulativa del deseo. Eva al ser incitada a comer la manzana generó el mismo gusto en Adán. De tal forma que actuó como mediadora, en consecuencia, a través de ella se desencadenó el ciclo mimético. La serpiente tentó a Eva argumentando que el fruto le daría perfección y trascendencia metafísica. Satán prometió que al alimentarse de la manzana no necesitaría de un otro para complementar su ser. Compartiría la esencia de los celestiales. En la antropología girardiana, el Génesis ilustró los avatares del deseo mimético y metafísico. Al mismo tiempo diferenció la trascendencia vertical de la desviada. El pecado original demostró que los hombres intentaron conservar la huella de la trascendencia, únicamente acaecida en el jardín del Edén, a través de la copia imperfecta de los deseos humanos. Los individuos suplantaron la posición perfecta de Dios por las de sus congéneres al momento de sucumbir ante la serpiente. En ese momento, los hombres se convirtieron en dioses los unos de los otros. Las ilusiones metafísicas de los seres imperfectos no pudieron reconstruir el paraíso sino el infierno. La doble mediación produjo resentimiento en lugar de simpatía, en consecuencia, el individuo pretendió su aislamiento, puesto que la imitación perenne del otro lo condujo por un

---

<sup>325</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...op.cit.*, pp. 173-203.

<sup>326</sup> Cfr. *Ídem*.

paraíso inaccesible. La caída del jardín del Edén marcó el nacimiento del deseo mimético orgulloso y soberbio que buscó la auto divinización al negar a su modelo original.<sup>327</sup>

Desde que el hombre se condenó a imitarse, requirió de instrumentos que impidieran la violencia reciproca. Por consiguiente en el Decálogo, los mandamientos sexto, séptimo, octavo, noveno y decimo vedaron los grandes atentados entre los hombres. A partir del decimo mandamiento, la Biblia restringió la codicia en general. Ni la casa, ni la mujer, ni los siervos, ni las criadas, ni los toros; en otras palabras, nada de lo que al prójimo pertenece podía ambicionarse. En la visión del antropólogo el decimo mandamiento prohibió el deseo por antonomasia. Aquel anhelo condujo al pecado original. Las ideologías y movimientos sociales que conminaron a prohibir lo prohibido dirigirían al hombre hacia la guerra perpetua. Los demagogos modernos han repetido sin conciencia que las reglas constituyeron un estorbo a la cultura. En la perspectiva del antropólogo esa visión fue producto de una postura individualista exacerbada. Únicamente si se cree que los sujetos son totalmente independientes se puede pensar que sus deseos no interferirán con los de los demás. Los modernos consideraron humillante reconocer que sus ambiciones provinieron de los contiguos. Sin embargo, las comunidades arcaicas no tuvieron ese lujo. Cualquier legislador reprimió el ansia de tomar lo que poseía el prójimo. La lista capaz de enumerar los bienes de los vecinos no fue accesible a ninguno, por tanto, las autoridades vedaron para los hombres los objetos de los otros. El decimo mandamiento percibió ese hecho y decidió cortar de raíz con la realidad mimética no suprimiéndola sino redirigiéndola, en consecuencia, el Levítico ordenó a las personas amar al otro como a uno mismo. La Biblia enseñó que si no se desearán los bienes de los demás no habría homicidios, adulterios, robos, falsos testimonios ni atropellos contra la sociedad. De acuerdo con Girard, las prohibiciones no emanaron de ninguna neurosis ni mala conciencia. Tampoco fueron mecanismos de viejos gruñones que evitaron la diversión a la juventud. Las reglas se basaron en la intuición del Decálogo. Aquel pretendió evitar la mimesis de apropiación. Dicho cometido alcanzó su consumación en los evangelios. Jesús nunca pronunció el término prohibición sino que sugirió a los hombres modelos miméticos incapaces de generar rivalidad.<sup>328</sup>

En el aspecto sacrificial, el antiguo testamento inició con el desvelamiento de la figura del chivo expiatorio. La biblia contó que Eva engendró a Abel y a Caín. El segundo se convirtió en labrador y el primero tuvo éxito como pastor de ovejas. Un buen día Caín, realizó una oblación de los frutos de la tierra a Yahve. Abel hizo lo mismo, pero su ofrenda consistió en el progenitor de su rebaño. Yahve prefirió la oblación de Abel sobre la de Caín, por tanto, el

---

<sup>327</sup> Cfr. René Girard, *Cuando estas cosas comienzan a suceder*, op.cit., pp. 39-55.

<sup>328</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán....op.cit.*, pp. 23-37.

segundo en venganza llevó al primero al campo donde lo asesinó. Inmediatamente Yahve pregunto a Caín ¿Dónde está tu hermano?, ¿Qué has hecho? Debido a estas acciones Dios maldijo al homicida. No le permitió labrar el suelo donde estaba asentado y lo obligó a vagar errante hasta encontrar otro lugar en el cual establecerse. Caín reprochó a Yahve que con ese castigo cualquiera lo mataría, pero Dios le respondió que al contrario. Él decretó que si alguien asesinaba a Caín el transgresor lo pagaría siete veces. Yahve colocó una marca sobre el verdugo para que pudieran identificarlo. Después de mucho deambular por el desierto, aquél consiguió asentarse en el país de Nod al oriente del Edén donde fundó la comunidad cainita<sup>329</sup>.

En la perspectiva de Girard, la historia de Caín y Abel guardó enorme parecido con el mito de Rómulo y Remo. El fratricidio, en ambos relatos, constituyó un acto fundacional. La muerte de Remo permitió erigir la ciudad romana y el homicidio de Abel dio pauta a la existencia de la sociedad cainita. En el mito, Rómulo atentó contra su hermano porque éste cruzó una línea que definía los límites de la ciudad. En el antiguo testamento, Abel nunca se presentó como un transgresor y Caín no fue canonizado por el crimen cometido; al contrario Yahve lo marcó al igual que a un vulgar asesino. El Dios bíblico no concedió la fundación de la comunidad a partir de la sangre de Abel, pero tampoco transformó a Caín en un chivo expiatorio. El antiguo testamento esclareció la condenación moral del asesinato fundador.<sup>330</sup>

Por otra parte, Rómulo se volvió un alto sacerdote en su papel de sacrificador. Además encarnó el poder de Roma al mismo tiempo. Las acciones de Rómulo recordaron un evento lamentable, pero justificado. Su hermano transgredió la norma de no cruzar la línea de la urbe. Al traspasar lo interior y exterior, las reglas básicas de la ciudad quedaron anuladas. Ninguna comunidad pudo subsistir sin normas, en consecuencia, el mito justificó el fratricidio y apoyó la perspectiva de los perseguidores, mientras los textos bíblicos tomaron en cuenta la posición ética de las víctimas. A pesar de ello, el crimen de Caín dio origen a una comunidad productiva. Sin embargo, no por esa razón, la Biblia apoyó el asesinato de Abel. Girard consideró que Max Weber en su libro inacabado sobre el judaísmo evidenció que esa religión tomaba partido en defensa de las víctimas. El antropólogo francés estuvo de acuerdo con Weber cuando el alemán aseguraba que los judíos fueron los primeros en denotar la inocencia de las víctimas en los sacrificios. La Biblia dilucidó el todos contra uno y descubrió el papel desempeñado por el contagio mimético. En los mitos, el linchado antes de volverse divino recibió la inculpación social. En cambio, en los relatos veterotestamentarios se presentó el esclarecimiento de su inocencia y las falsas acusaciones en su contra. En la visión de Girard, la sociedad moderna

---

<sup>329</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...op.cit.*, pp. 171-188.

<sup>330</sup> Cfr. *Ídem*.

creyó en los relatos míticos que encubrieron la violencia. El mundo contemporáneo prefirió ignorar el mensaje bíblico y guardó lealtad a las tradiciones paganas.<sup>331</sup>

El libro sagrado explicó como la muerte fundacional de Abel trascendió en uno de los descendientes de Caín: Lamek quién confesó a sus dos esposas Adá y Sil-la que mató a un hombre por haberle herido, también les explicó que si 7 venganzas fueron tomadas por Caín, 77 costarían por la vida de Lamek. Finalmente, el antiguo testamento puso fin a la comunidad descendiente de la muerte de Abel en el Diluvio. Para ese momento, dicha cultura estaba sumergida en una crisis. La destrucción de la misma se volvió el destino fatal de un proceso donde los individuos retornaron a la violencia de la cual partieron. El viejo testamento, mostró que cualquier civilización asentada sobre una víctima tuvo como consecuencia regresar nuevamente a la violencia. Esa moraleja no fue explícita en los mitos.<sup>332</sup>

Si la historia de Caín no mostró con claridad la persecución colectiva de la víctima, la narración de José evidenció el linchamiento de un inocente. Jacob tenía 11 hijos, pero amaba más a José por ser el más joven. Solamente a él le hizo una túnica de mangas largas que mostraba ante todos la preferencia del progenitor. Los hermanos observaban como Jacob distinguía a José y dejaron hasta de saludarle. Un día el predilecto de los afectos paternos tuvo un sueño donde las gavillas de sus hermanos se inclinaban ante las de él. Posteriormente, volvió a soñar que el sol, la luna y once estrellas también lo homenajearan. José relató estas visiones a sus familiares, en consecuencia, los hermanos pensaron que el favorito de Jacob deseaba subordinarlos, por tanto, comenzaron a planear su muerte.<sup>333</sup>

Un día fueron los hijos de Jacob a pastorear a Siquem; por mandato del Padre, José partió donde sus familiares a quienes encontró en Dotan. Desde lejos sus consanguíneos lo vieron y planearon asesinarlo, pero uno de ellos, Rubén, los convenció de únicamente despojarlo de su túnica y echarlo a un pozo sin agua. La pretensión de quién planeó la hazaña era liberar al hijo predilecto una vez que los otros se hubieran retirado del lugar. Sin embargo, José sometido a la voluntad de sus cautivadores, por sugerencia de Juda, otro de sus hermanos, fue vendido a los ismaelitas por veinte piezas de plata. Los esclavistas llevaron al hijo de Jacob a Egipto. Rubén no se percató de la maniobra. De ahí que cuando volvió al pozo y no vio rastro de José, decidió rasgar su túnica y teñirla de sangre de un cabrito. Jacob recibió el manto de su hijo y pensó que algún animal feroz lo había devorado. Durante muchos días, el progenitor hizo duelo sin consuelo.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Cfr. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 11-31.

<sup>332</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...op.cit.*, pp. 174-203.

<sup>333</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>334</sup> Cfr. *Ídem*.

Por otra parte, los esclavistas vendieron a José a Putifar. Posteriormente, la mujer de éste quiso acostarse con el cautivo, pero aquél, la rehusó debido a que no deseaba traicionar la confianza de quién lo trató como a un hijo. José le dijo al ama que Putifar no le había prohibido nada más que a ella. Sin embargo, la señora pidió a José lo mismo día con día. Éste jamás cedió a la voluntad de la fémina, en consecuencia, le tendió una trampa. En una ocasión José entró a la casa para realizar su trabajo, pero no había nadie. La mujer le quitó la ropa y le repitió: acuéstate conmigo, entonces, el hijo de Jacob salió corriendo, por tanto, la señora teniendo las prendas de José en su mano hizo lo mismo, pero incriminó al huidizo asegurando que éste había tratado de abusar de ella. El ama gritaba que el hebreo se burlaba de Egipto. Además depositó junto así el vestido del esclavo hasta que el señor regreso al hogar, entonces le repitió que José había deseado dormir con ella y mostró la evidencia que lo incriminaba. Putifar se enfureció, pero no asesinó al supuesto transgresor, únicamente decidió encarcelarlo.<sup>335</sup>

Ulteriormente, José fue liberado de prisión. Allí consiguió buena fama como intérprete de los sueños. Esa habilidad le posibilitó salir de la cárcel. Además debido a sus predicciones oníricas se volvió el administrador principal del reino del Faraón. La confianza del monarca le permitió gobernar en su nombre y preparar la región para sortear siete años de escasez y hambre. Cuando llegó el periodo de carestías anunciado por José al interpretar los sueños del rey, Egipto fue el único sitio que resguardaba víveres con los cuales enfrentar la crisis, por tanto, Jacob demandó a sus hijos viajar hacia las tierras del Faraón donde solicitarían comida. Al arribar los hermanos de José a Egipto, el administrador de la ciudad los recibió, sin que ellos reconocieran a su consanguíneo, quien los puso a prueba. De esta manera condicionó su libertad y la emisión de alimento hasta que los párvulos de Jacob le presentaran a Benjamín, hermano que no asistió a la urbe de las pirámides por haberse quedado con su padre. Después de un tiempo, los familiares de José, incluyendo a Benjamín, volvieron a Egipto. Sin embargo, el hombre de confianza del Faraón le puso una trampa al nuevo visitante. José lo culpó de robo y permitió que los otros se fueran menos el ladrón. Ante esta decisión, los hermanos no se mostraron dispuestos a aceptar que Jacob perdiera nuevamente a otro de sus hijos predilectos, José quedó conmovido con dicha acción y se desenmascaró ante sus hermanos. Además los perdonó por haberlo victimizado tiempo atrás.<sup>336</sup>

De acuerdo con Girard, la Biblia invirtió la forma de narrar esta historia. Una perspectiva mitológica contaría como los once hermanos eran sometidos a los abusos de José. También subrayaría la *hubris* del chivo expiatorio. Los sueños del hijo predilecto conformarían

---

<sup>335</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>336</sup> Cfr. *Ídem*.

evidencia de los malos tratos que recibirían los consanguíneos por parte de José. Sin embargo, existió un remanente de los mitos en la historia. Las ilusiones de dominación del personaje central generaron envidia entre los hermanos. Los sueños sirvieron para culpar al héroe de una actitud hubristica e inspiraron el caos. La sangre del cabrito en el manto desgarrado fue muestra indirecta de una muerte sacrificial. Las acciones de Rubén y Judá para salvar a José constituyeron esfuerzos por vindicar al inculpaado. Los dos hermanos reconocieron la inocencia del preferido de Jacob. Por otra parte, si aquél hubiera sucumbido a la invitación de la mujer de Putifar en Egipto, habría sido responsable de cometer Incesto, pues el esclavo pasó a convertirse en un hijo simbólico del señor. Sin embargo, los eventos del antiguo testamento, denotaron que el incesto edípico era una obligación ritual que volvía monstruos a los chivos expiatorios y facilitaba su linchamiento. Estas características de la narración bíblica, hicieron de la misma una crítica de la cristalización mítica. Ningún crimen pudo atribuirse a José que justificara su muerte. Además, la historia nunca describió la santificación del chivo expiatorio.<sup>337</sup>

En este sentido, el Éxodo de los Judíos fue otro relato del antiguo testamento donde todo un pueblo se convirtió en víctima. Los egipcios terminaron por expulsar a los hebreos debido a que les atribuyeron las 10 plagas. Yahve confesó a Moisés que el mismo Faraón decretaría la salida de los judíos. Los egipcios tuvieron claro que los acusadores y perpetradores de la violencia en su reino eran los hebreos. Moisés y su pueblo se transformaron en el chivo expiatorio de los hijos de Ra. La narración del Éxodo se diferencia del mito en que la expulsión de los judíos no resolvió los problemas de Egipto, sino que permitió la fundación de una comunidad. De esta manera, el chivo expiatorio sobrevivió y erigió una cultura fuera del alcance de los egipcios.<sup>338</sup>

De acuerdo con Girard, el libro de Job fue crucial en la dilucidación de la víctima sacrificial. El antropólogo sostuvo que en ese texto, el *Prologo*, mostró el ejercicio de la violencia de Dios y Satán sobre un chivo expiatorio; mientras en los *Diálogos*, Job fue víctima de la sociedad. La comparación entre ambos escritos permitió el desvelamiento de la violencia humana hacia un sujeto inocente. El contraste entre estas versiones de la misma historia dio a los hombres la posibilidad de reconocer las causas de su propia violencia. Sin embargo, una interpretación de estos relatos ajena a la teoría mimética impidió el esclarecimiento de la verdadera naturaleza del lamento de Job. Girard argumentó que los sufrimientos causados a éste no provinieron de un ser divino sino mortal. En los *Diálogos*, el chivo expiatorio no constituyó una víctima de una entidad sobrenatural; la comunidad dispuso el linchamiento de

---

<sup>337</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>338</sup> Cfr. *Ídem*.

Job. El texto describió la defensa que ese personaje hizo de su inocencia. En los *Diálogos*, el protagonista insistió en que no había transgredido ninguna norma que lo hiciera merecedor del sufrimiento. La narración tampoco aclaró porque el antes admirado por su comunidad se convirtió en sujeto odiado. Los amigos de Job lo acusaron de gran cantidad de cosas, pero ninguna de ellas fue tan vigorosa para que la víctima aceptara los cargos que le imputaban.<sup>339</sup>

A diferencia del mito de Edipo donde el rey aceptó su culpabilidad, el libro de Job proclamó la inocencia del chivo expiatorio. Además el antiguo testamento evidenció que la rivalidad mimética produjo la victimización. Job no escogió transitar por la ruta antigua de los hombres perversos, sino que al inspirar la admiración universal y el respeto de la sociedad también fomentó la envidia y el odio, por tanto, sirvió como modelo-obstáculo. Debido al gran estatus de Job, aquél generó la crisis y también se volvió fuente de la solución. Sin embargo, los acusadores justificaron los vilipendios a Job a través de una causa divina. De esta manera, las imputaciones negativas a ese personaje formaron parte de una misión sobrenatural. Con dicha explicación la comunidad sacralizó la violencia. En este proceso, las personas creyeron ser guerreras celestiales. No obstante, Girard aseveró que en lugar de servir a Dios como en los mitos, el relato del antiguo testamento dilucidó que los sujetos obedecieron la estructura de la dinámica mimética. Los acusadores fungieron como una masa asesina en lugar de justicieros divinos. En algunos momentos de los *Diálogos*, los perseguidores en su intento por convencer a Job de aceptar la culpa de las calamidades comunitarias, cambiaron de tacto y le suplicaron aceptar los cargos en su contra. Para conseguir la catarsis, los linchadores debieron obtener la unanimidad persecutoria, de lo contrario el ciclo de violencia se perpetuaría. La fuerza del mimetismo hizo que en algún momento de los *Diálogos*, el antes amado por la sociedad estuviera a punto de aceptar la responsabilidad de las peripecias sociales. Sin embargo, los acusadores no consiguieron hacerlo abandonar por completo su perspectiva realista, en consecuencia, Job confirmó su inocencia. Como cualquier hombre, el protagonista de la narración, en un breve lapso, sucumbió ante el mimetismo debido al contagio, pero al final reafirmó su falta de culpa y la sociedad tuvo que perdonarlo. En esta historia del antiguo testamento, la inmolación de la víctima no ocurrió. De ahí que la determinación de Job hizo fracasar los esfuerzos de los perseguidores por santificar la violencia.<sup>340</sup>

De acuerdo con Girard, el *Prologo* intentó establecer la cristalización mítica y cubrir las marcas de la violencia fundacional, pero no pudo encubrir la verdad o prevenir el triunfo de la perspectiva victimaria. A pesar de que el antiguo testamento sentó las bases de la desmitologización de la violencia, esos textos continuaron con una visión incompleta del

---

<sup>339</sup> Cfr. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos...*, op. cit., pp. 25-56.

<sup>340</sup> Cfr. *Ídem*.

fenómeno sacrificial. Las escrituras judías nunca terminaron por desacralizar totalmente la violencia. Yahve se presentó como una deidad ambigua nunca enteramente benevolente. En el antiguo testamento los relatos tuvieron inspiración contraria a los mitos, pero en las historias subsistieron los sacrificios. Las moralejas judaicas resumieron la ley en el amor al prójimo. Sin embargo, el Dios hebreo continuó reservándose la venganza. En la visión de Girard, los orígenes humanos de la violencia no fueron revelados hasta los evangelios.<sup>341</sup>

Por otra parte, Marx estudió el judaísmo a partir del análisis que hizo su maestro Bruno Bauer de esa fe. En Alemania de mitad del siglo XVIII comenzó a discutirse el estatus legal y profesional de los judíos. Los fieles a la Tora demandaban emancipación y la supresión de leyes discriminatorias. En esa época, los judíos tenían prohibido asentarse en algunos territorios germanos y donde sí se les concedía establecerse, como en Colonia, recibían trato de extranjeros. Los gobiernos alemanes controlaban su número y residencia. Las autoridades podían decretar su expulsión en cualquier momento. Además pagaban impuestos muy elevados y algunas actividades económicas les estaban vedadas. Prusia emitió un edicto en 1812 que garantizaba cierto grado de igualdad civil y la supresión de gravámenes especiales a los judíos que germanizaron sus apellidos y negocios. Sin embargo, debido a las guerras de liberación ese edicto perdió vigencia. Los fieles a la Tora no podían ejercer la abogacía ni formar parte de jurados. El testimonio de un judío no tenía validez porque se pensaba cualquiera de ellos mostraba una inclinación natural hacia el perjurio. El ejército aceptaba a miembros de la comunidad hebraica, pero no les permitían alcanzar el grado de oficiales.<sup>342</sup>

Bruno Bauer escribió un texto relacionado con la cuestión judía que causó enorme polémica. El hegeliano criticaba la postura religiosa de los adoradores de Yahve. La hostilidad de Bauer no era hacia la religión, sino hacia el judaísmo. El maestro de Marx reprochaba al credo de Moisés su carencia de verdades universales. Le parecía una religión hipócrita y particularista. Aseguraba que el amor al prójimo no era parte de su dogma. Argumentaba que un judío encontraba un hermano exclusivamente en otro judío. De esta manera, la Tora no defendía la cristalización de un cometido humanista universal, sino el particularismo de una etnia. En contraposición, el cristianismo predicaba con la salvación de todos los hombres. El Dios de los evangelios no distinguía entre las naciones. Además Bauer sostenía que el judaísmo no favorecía la reflexión crítica; conminaba a sus seguidores a obedecer las reglas sin razón alguna. Para el maestro de Marx, el judaísmo y el cristianismo guardaban una relación de causa-efecto. El primer credo preparó la existencia del segundo. El culto a los evangelios

---

<sup>341</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>342</sup> Cfr. Karl Marx, *Sobre la cuestión Judía...*, *op. cit.*, Dirección URL: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> (Consulta: 4 de marzo de 2014)

representó la culminación de los textos judaicos. En la visión de Bauer, el dogma hebraico estaba incompleto e inacabado, mientras que el cristianismo constituía un judaísmo pleno. De acuerdo con Bauer, los fieles a la Tora tenderían a desaparecer debido a la progresión histórica. El cristianismo incorporaría las enseñanzas judías a su credo. Bauer al igual que Hegel sostenía que los seres menos perfectos no poseyeron licencia racional para continuar existiendo. Con la interiorización de los evangelios, la humanidad estaba más próxima a lograr la libertad. El cristiano sólo tenía que abandonar la etapa de la religión para alcanzar la emancipación, mientras que el judío debía romper con su esencia y aún tendría el reto de confrontar la religiosidad. Un individuo sin compromiso de fe dejó de perseguir los intereses de un credo. Para ello fue indispensable transitar por el cristianismo; religión que mostró el sendero de los intereses universales. Su expresión más acabada daría paso al hombre completo y libre. Por otra parte, el judaísmo perpetuó el egoísmo de las personas.<sup>343</sup>

Bauer apoyaba la prohibición de los derechos civiles y políticos para los fieles a la Tora. Primero porque otorgarles esas prerrogativas implicaría proporcionarles ventajas en la consecución de sus intereses personales. Lo anterior no llevaría a los judíos por el camino de la libertad. En segundo lugar, Bauer aseguraba que los hebreos no estaban en una situación desfavorable con respecto a los cristianos que poseían derechos. En ocasiones los ciudadanos que gozaban de prerrogativas vivían en peores circunstancias que los judíos. Era preferible una discriminación explícita que un manto de glamour producto de los derechos cristianos. Además el Estado cristiano no incurría en una falta al momento de restringir las prerrogativas civiles y políticas a los fieles a la Tora, pues el compromiso de esa institución estaba implícito. Cualquier extensión de derechos a una minoría estaría contra la naturaleza de un Estado cristiano. La discriminación hacia los judíos de parte de esa entidad política conformó un supuesto ineludible.<sup>344</sup>

Según los supuestos de la revolución francesa, los judíos alemanes alcanzarían la libertad en un Estado secular. Allí los derechos civiles y políticos pertenecerían a todos. De acuerdo con Bauer esa era una solución intermedia, pues aunque el Estado se liberó de la religión, ésta continuó presente en la sociedad civil. Por otra parte, Bauer asumía que los judíos no se convertirían en buenos ciudadanos en un gobierno laico. Lo anterior debido a que los fieles a la Tora fueron incapaces de separar religión de política. Ese fenómeno no existió en la mentalidad hebraica, pues la fe impregnó todo lo humano.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>344</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>345</sup> Cfr. *Ídem*.

Marx realizó una crítica a la visión del judaísmo de su maestro. De acuerdo con el filósofo de Treveris, el culto a la Tora no se diferenció de otras religiones. En su perspectiva, la naturaleza del judío constituyó una expresión particular de la esencia de los credos. La emancipación religiosa no dirigiría al hombre hacia la libertad. Entre el cristianismo y el judaísmo no existían las diferencias que Bauer estipulaba. En la teoría de Marx, el ateísmo tampoco era sinónimo de una ciudadanía comprometida. En la modernidad, la emancipación política del Estado tampoco implicaba la abolición de la religión. La fe y la independencia del Estado de cuestiones eclesiásticas convivieron de manera armoniosa a mediados del siglo XIX. De acuerdo con Marx, la emancipación de los judíos, los cristianos, los hombres religiosos consistió en la liberación de los Estados de la religión. Esto sucedió cuando desapareció la religión estatal. A partir de ese momento, los individuos comprendieron que la fe no era una cuestión pública sino privada.

El autor de *El Capital* no caracterizó al judaísmo como fenómeno desmitificador. Mucho menos le otorgó a sus enseñanzas el desvelamiento de verdades últimas. Al contrario, supuso que el judaísmo al igual que el cristianismo se alejaba del humanismo universalista.<sup>346</sup> El autor de *El Capital* estipuló que los descendientes de Abraham deseaban la edificación de su propia institución de sojuzgamiento. Los adeptos a ese credo han sido víctimas por siglos de múltiples sociedades, por tanto, Marx reclamó a los judíos que su motivación política descansó en revertir el proceso histórico de subordinación, más no terminar con la explotación. Los adheridos a la palabra de Moisés buscaron dirigir un Estado y subordinar a las mayorías. A partir de ese supuesto, el filósofo de Treveris afirmó que los judíos reconocieron la importancia de la existencia del Estado cristiano.<sup>347</sup> Además manifestó que los hebreos aspiraron a tener más prerrogativas que los defensores de los evangelios dentro de las estructuras institucionales de dominación. Marx reclamó a los judíos sus muestras de inconformidad con los prejuicios de la fe cristiana, pues según el filósofo, ellos tampoco abdicaron al celo religioso. Al contrario siguieron en la lógica del cristianismo.

---

<sup>346</sup> Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la esencia y en la categoría de la emancipación política. Y, al veros apresados en esta categoría, le comunicáis un apresamiento general. Así como el Estado evangeliza cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío politifica cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derechos de ciudadanía dentro del Estado. Karl Marx, *Sobre la cuestión Judía...op.cit.*, p. 20.

<sup>347</sup> Se ha explicado por qué el verdadero judaísmo no alcanzó su pleno desarrollo más que en el mundo cristiano terminado y que es, en suma, la práctica acabada del mundo cristiano. No se explicó la existencia del judío actual por medio de su religión -como si esta religión fuera algo existente aparte y en sí-; se ha explicado la vida tenaz de la religión judía por los elementos prácticos de la sociedad burguesa, que encuentra en esta religión un reflejo fantástico. Marx-Engels: "La Santa Familia" 1845. (Obras filosóficas, t. II, p. 192/196.) en Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión*, (En línea), Dirección URL: <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx,%20Federico%20Engels%20y%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20%28Ideario%29> (Consulta el 23 de marzo de 2015)

El alemán explicó que los hebreos no lucharon por la emancipación del espíritu humano sino que enfrentaron a sus enemigos únicamente en el plano ideológico. Los judíos pecaron del mismo mal que los cristianos. Ambos credos quedaron atrapados en las estructuras cotidianas de sometimiento, en consecuencia, dichas religiones estuvieron lejos de permitir la liberación del hombre. Además debido al Estado moderno secular, la burguesía consolidó el ser del judaísmo, pues esa fe encontró su última expresión en el sistema financiero.<sup>348</sup> Aquél se fortaleció gracias al Estado. De ahí que la industria y el comercio permitieron también el desarrollo del judaísmo. Además el dinero convertido en potencia universal expandió el alcance del culto hebraico.<sup>349</sup> Su espíritu usurero invadió a los pueblos cristianos. La sociedad burguesa engendró al judío. El monoteísmo de su religión fue el politeísmo de las necesidades numerosas.<sup>350</sup> Únicamente con el declive del sistema monetario desaparecería el judaísmo. El dinero como dios celoso de Israel debía suprimirse para liberar al hombre.

Marx abogaba por retirarle a la religión su fuerza excluyente. Cualquier individuo al interior de un Estado moderno fue primero ciudadano que practicante de su fe. Debido a lo anterior, el judaísmo compartió con otras religiones las mismas condiciones de opresión. Una lucha entre credos sólo ocultó al verdadero enemigo de los mismos. De acuerdo con Marx, la cuestión judía dependió del Estado. Ahí donde no existió una estructura institucional totalmente separada de la religión, la cuestión judía se volvió teológica como en el caso germano. Únicamente en Estados Unidos la cuestión judía perdió significación teológica haciéndose secular. Al interior de ese país se manifestó en su pureza la controversia del judío y en general del hombre religioso. El ejemplo estadounidense sirvió a Marx en su afirmación de que los intereses políticos no estuvieron contrapuestos a los eclesiásticos.<sup>351</sup> La emancipación

---

<sup>348</sup> ¿Cuál es el fondo profano del judaísmo? La necesidad práctica, la utilidad personal. ¿Cuál es el culto profano del judío? La usura. ¿Cuál es su dios profano? El dinero. Pues bien; emancipándose de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico y real, la época actual se emancipaba a sí misma. Una organización social que suprimiera las condiciones necesarias para la usura, o sea la posibilidad de la usura, haría imposible al judío. Se esfumaría la conciencia religiosa de éste, como un vapor insípido, en la atmósfera verdadera de la sociedad. Karl Marx *Sobre la Cuestión Judía....op.cit.*, p. 32.

<sup>349</sup> La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y como tal se manifiesta bajo su forma pura, en cuanto la sociedad burguesa ha engendrado por completo al Estado político. El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero. *Ibid.*, p.35.

<sup>350</sup> El Dios de los judíos se ha secularizado y se ha vuelto el dios del mundo. La letra de cambio, he aquí el verdadero dios del judío. Su Dios no es más que una letra de cambio ilusoria... *Ídem*. La nacionalidad quimérica del judío es la nacionalidad del comerciante, del hombre de dinero... El judaísmo sólo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo alcanza su perfección en el mundo cristiano... El cristianismo ha surgido del judaísmo, y ha terminado por volver al judaísmo *Cfr. Ibid.*, p.37.

<sup>351</sup> Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los Estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. El problema está en saber cómo se comporta la emancipación política acabada ante la religión. Si hasta en un país de emancipación política acabada nos encontramos, no sólo con la existencia de la religión, sino con su existencia lozana Y vital, tenemos en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado.

de política de la religión no garantizó la libertad, al contrario fortalecieron la expansión del capitalismo; modo de producción que mantuvo esclavizado al hombre. El Estado moderno permitió al hombre abandonar la subordinación religiosa, sólo para encadenarse a las disposiciones del mercado.

Marx explicó la problemática de los judíos desde una perspectiva secular. Además invitó a todos los credos a realizar una crítica imparcial y fuera de los esquemas ideológicos. El filósofo de Treveris conminaba a los hombres a buscar una emancipación ya no con respecto a la religión, sino que exhortaba a los pueblos a liberarse del Estado. Para desenajenar al hombre era imprescindible eliminar las nacionalidades, destruir todos los credos e incluso demoler los derechos burgueses. Esas prerrogativas sólo beneficiaban al ser egoísta, un individuo separado de la comunidad y preocupado de su interés personal.

Por otra parte, en la visión de Girard los evangelios fueron textos únicos. Difirieron de los mitos en tanto no encubrieron el mecanismo del deseo. Tampoco se les pudo catalogar como relatos de persecución porque no se contaron desde la perspectiva del perseguidor. Mucho menos constituyeron narraciones literarias, pues aquéllas dejaron inexplorado el proceso de victimización. Los evangelios no ilustraron pasajes históricos. Normalmente esas descripciones ocultaron el mecanismo expiatorio. Los textos evangélicos resultaron escritos revelatorios del proceso sacrificial. En ellos las víctimas de los aquelarres colectivos recibieron el reconocimiento de inocentes. Incluso Jesús representó un cordero frente a Dios.

De acuerdo con Girard, el proceso de revelación divina sucedió en dos partes. Primero la desvictimización y desdivinación de los celestiales comenzó en los mitos y culminó con las enseñanzas del antiguo testamento. La segunda parte aconteció en las narraciones evangélicas donde Jesús libró al hombre de la violencia teológica. En los dos testamentos apareció la defensa de las víctimas sacrificiales. Sin embargo, la revelación cristiana representó la culminación del mensaje divino y el llamamiento a los hombres a reconocer su responsabilidad en la realización de los conflictos. El antropólogo aseguró que el origen violento de las culturas quedó constatado en su totalidad en los evangelios. La vida de Jesús y su palabra conformaron un evento revolucionario en la historia. La Pasión del hijo del creador mostró a los hombres la inocencia de los chivos expiatorios, describió la arbitrariedad del linchamiento y enseñó a la humanidad que la divinidad no radicaba en la violencia, sino en su abandono. De acuerdo con Girard, el mensaje de Jesús destruyó la mentira con la cual el paganismo gobernó a los hombres. El cristianismo mostró a los individuos su compromiso en la realización de los

---

Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la esencia del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el fundamento, sino simplemente el fenómeno de la limitación secular. *Ibid.*, p. 8.

sacrificios y la multiplicación de las reciprocidades.<sup>352</sup> También les enseñó las consecuencias de la mimesis de apropiación. Además restringió el carácter adquisitivo de la imitación a través de la emulación de una figura trascendente y libre de violencia.

Girard retomó la tesis de Simone Weil respecto al cristianismo, la cual estipulaba que esa religión era una ciencia y teoría sobre los hombres antes que una hipótesis acerca de Dios. El antropólogo también asumió que así como la humanidad no supo escuchar el mensaje evangélico, tampoco pondría atención en la teoría mimética. El filósofo francés sostuvo que ni los mismos cristianos fueron conscientes de la superioridad de su fe frente a otros dogmas. Esto ha ocasionado un complejo de inferioridad de su doctrina que se contrapuso al paganismo y el moderno anticristianismo. Los evangelios ofrecieron un recorrido completo del ciclo mimético desde el deseo hasta el mecanismo victimario. También reenviaron hacia los hombres la violencia que proyectaron sobre las divinidades. En contraposición, los textos míticos y científicos exculpaban a la sociedad de su propia violencia. La mentira arcaica se reprodujo en los modelos ideológicos modernos. La moral cristiana interrumpió ese presupuesto haciendo evidente el origen del conflicto.<sup>353</sup>

En el sermón de la montaña Jesús demandaba de la gente la total renuncia a la violencia. En caso de que alguien abofeteara a determinada persona, ésta debía colocar la otra mejilla. Si otro decidiera robar a su prójimo era necesario darle al perpetrador incluso más de lo que estaba pidiendo. La violencia tuvo por objeto exasperar al interlocutor, en consecuencia, toda posible respuesta a la misma constituyó una escalada de la agresión. Jesús conminaba a las personas a dejar de colaborar ante los reclamos negativos que los demás hacían contra ellas. Girard narró otra de las hazañas muy representativas del hijo del creador en la cual consiguió la renuncia de una multitud a su sed de sangre cuando ésta intentó lapidar a una mujer por adúltera. El antropólogo comparó ese acontecimiento con uno de los milagros logrados por Apolonio de Tiana y concluyó que la proeza de Jesús representó un cambio en el tratamiento de la violencia con respecto a las religiones tradicionales.<sup>354</sup>

Apolonio de Tiana era un célebre gurú del siglo II. Dentro de la opinión de los paganos, sus milagros se consideraron superiores a los de Jesús. El más espectacular de ellos describió la erradicación de una epidemia de peste en la ciudad de Éfeso. Los habitantes de la urbe no conseguían librarse de la enfermedad, por tanto, confiaron en Apolonio para anular el mal. El gurú condujo al pueblo a una especie de teatro donde radicaba el Dios de la metrópoli. Inmediatamente identificó a un mendigo que parpadeaba. Ese sujeto llevaba una bolsa con un

---

<sup>352</sup> Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...op.cit.*, pp. 257-319.

<sup>353</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán...op.cit.*, pp. 141-209.

<sup>354</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 73-89.

mendrugo de pan cubierto de harapos. Su aspecto era cansado y sucio. Apolonio instó a los efesios a coger piedras y lanzarlas contra el mendigo a quién identificó como el causante de la enfermedad. Uno de los habitantes obedeció y arrojó piedras al harapiento. Mientras tanto el gurú convencía al pueblo de que ese hombre era en realidad el demonio que provocaba la peste. De ahí que los efesios lapidaron con ahínco el cuerpo del mendigo. En poco tiempo, una pila de piedras cubría el cadáver. Finalizado el linchamiento, Apolonio incitó a la población a retirar los proyectiles para que pudieran contemplar al salvaje demonio que acababan de exterminar. La imagen del difunto era aterradora, entonces el gurú convenció a los asistentes de que la forma que había tomado el mendigo obedecía a la expulsión de un demonio. Ahí donde yacía el cadáver, la población levantó una estatua de Heracles, divinidad protectora de los efesios. Filistrato relató esa historia en un libro que servía como propaganda para combatir el cristianismo. Los seguidores del paganismo circularon el texto durante el siglo IV. Por otra parte, Eusebio de Cesarea, primer gran historiador de la Iglesia y amigo de Constantino criticó el testimonio de Filistrato. Debido a ello dedicó mucho tiempo a demostrar que los milagros de Apolonio no tenían nada de sensacional. Sin embargo, Eusebio nunca encontró la verdadera diferencia entre la narración del devoto pagano y la encomienda cristiana. De ahí que Girard, explicó las grandes distinciones entre la moraleja del texto tradicional y el evangelio.<sup>355</sup>

En primer lugar, Jesús hizo todo lo posible por impedir los linchamientos. De hecho tuvo que enfrentarse a una situación similar. Los fariseos y escribas le llevaron a una mujer acusada de adulterio. La ley de Moisés rezaba que las féminas sorprendidas en el acto debían morir lapidadas. Jesús escuchaba los alegatos de los acusadores agachado en el suelo donde escribía con un dedo. Como la multitud seguía condenando a la mujer, el profeta pronunció “quién esté libre de pecado que arroje la primera piedra.” Poco a poco la masa soltó los proyectiles que había tomado con el fin de ejecutar a la adúltera. Apolonio demostró que para movilizar a la sociedad tenía que demonizar a la víctima. Además su testimonio y el relato evangélico explicitaron que la primera piedra siempre fue la más complicada de lanzar pues careció de modelo. El primer proyectil correspondió a un individuo, los otros siempre dependieron de un mimetismo irresistible. Cuanto más pensaron quienes iban a arrojar la primera piedra en la responsabilidad que asumirían, menos probabilidades hubo del linchamiento. Incluso los efesios también opusieron resistencia antes de que la primera piedra fuera lanzada contra el mendigo. Sin embargo, una vez que Apolonio consiguió convencer a alguien de aventar el primer disparo, los segundos se precipitaron enseguida. A medida que se multiplicaron los modelos se aceleró el castigo colectivo o el abandono de la violencia.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 73-89.

<sup>356</sup> Cfr. *Ídem.*

Evitar la defunción de la adúltera precisó de transformar el apasionamiento mimético violento por uno de sentido inverso y orientado hacia el perdón. Para beneficiar la agresión colectiva, los líderes de la multitud debieron reforzar su inconsciencia como lo hizo Apolonio. Jesús ocupó la estrategia contraria. Desalentar a un pueblo enardecido requirió de desvelar la responsabilidad de cada individuo en la agresión. Fracasos en la salvación de una víctima designada por un colectivo para morir implicó correr el riesgo de sufrir el mismo destino. Antes del relato de la crucifixión, Jesús escapó a muchos intentos de lapidación. Previa a la respuesta del profeta de quienes le pidieron parecer sobre el linchamiento de la mujer, éste se inclinó y se ocupó de otra actividad. (escribir en el suelo) De acuerdo con Girard, lo que traba de hacer era eludir la mirada inyectada de sangre de los hombres que pedían la muerte de la fémina. Si Jesús devolvía la mirada hubieran visto el reflejo de su propia cólera. El mendigo que estaba a punto de morir en el relato de Filistrato también se mostró ciego. El objetivo consistía en desalentar a la multitud en la identificación del enemigo. Sin embargo, Apolonio terminó por convencer a la masa de la adversidad del mendigo.<sup>357</sup>

Durante la Pasión, el alto prelado Judío decidió que Jesús era culpable de blasfemia y rebelión. Además de autoproclamarse falsamente el Mesías, también le fue imputado el delito de sedición. Caifás, alto sacerdote judío, reclamó la muerte del supuesto hijo de Dios, porque ante la revolución que sus milagros suscitaban en el pueblo, sabía que era mejor darle muerte a uno para que sobreviviera toda la nación. Durante mucho tiempo, la masa apoyó a Jesús y no mostró hostilidad hacia él sino buenaventura y devoción, Sin embargo esas actitudes cambiaron al momento del paroxismo. En esto la vida del hijo de Dios se asemejó con los rituales de entronización de las culturas primitivas y la historia de Job en el antiguo testamento. En ambos testimonios los protagonistas de la buena opinión pública; al principio eran admirados por el pueblo, y repentinamente, se convirtieron en chivos expiatorios. La multitud deseaba hacer de Jesús una especie de rey hasta que la misma fuerza mimética que lo adoraba se volcó en su contra. El momento de la unanimidad violenta fue de absoluta soledad. Los amigos, parientes, allegados, discípulos; todos guardaron su distancia respecto al inculpado, por tanto, cuando menos de forma pasiva participaron en el desencadenamiento del linchamiento. A Job le sucedió el mismo fenómeno. Sus vecinos, servidores, esclavos y hasta esposa le abandonaron.<sup>358</sup>

En el evangelio de la Pasión, la convicción y serenidad de Caifás volvió confiable su juicio, en consecuencia, los rabinos apoyaron la inculpación que presentó para castigar a Jesús. El Sanedrín condenó al auto proclamado Mesías no por considerarlo merecedor de la pena,

---

<sup>357</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>358</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 141-209.

sino debido a que la asamblea imitó la voluntad de Caifás. Cuando los judíos mandaron apresar al blasfemo, los guardias lo dirigieron a la casa de Anás. (antiguo dirigente del Sanedrín y suegro de Caifás). Ahí el supuesto hijo de Dios fue interrogado y golpeado. Posteriormente se le condujo a la morada de Caifás quién no tenía autoridad para ordenar su muerte, por tanto, decidió encomendar su destino a Poncio Pilatos gobernador de Judea. Éste no creyó que mereciera la pena capital, además reconoció que no podía entablar un juicio en su contra si aquél no había quebrantado leyes romanas, en consecuencia, Pilatos hizo llevar al judío con Herodes quién se encontraba en Jerusalén. El gobernador de Judea explicó que Jesús al ser originario de Galilea debía someterse a las normas de ese lugar. De ahí que era responsabilidad de Herodes como administrador de dicha localidad decidir sobre la vida de Jesús. Cuando el inculpado visitó al gobernador de Galilea, tampoco encontró motivos para decretar su muerte, entonces lo devolvió con Pilatos. Éste se vio atrapado por dos fuerzas miméticas. La primera radicaba en los judíos que pedían la cabeza del autoproclamado Mesías y la segunda descansaba en la esposa del prefecto de Judea quién intentó hacerle ver que no era culpable de nada. Sin embargo, Pilatos sabía que era imposible debatir con las mayorías enardecidas, por tanto, dejó que los judíos escogieran. Entonces ofreció a la muchedumbre liberar a Jesús a cambio de Barrabas. Uno de los dos sería crucificado. La población seleccionó al supuesto hijo de Dios para morir en la agonía. De ahí que Pilatos sucumbió ante la sed de sangre de la multitud. El evangelio demostró que aunque el poder de Judea lo detentaba un romano, una vez movilizada la masa, no existió más alta autoridad que ella. En la revelación bíblica quedó evidenciada la fuerza destructiva del deseo mimético. Incluso Pilatos y Herodes olvidaron momentáneamente su enemistad ante la fiesta ritual que avalaron. Ni siquiera los apóstoles pudieron resistirse a la condena de Jesús. Cuando el autoproclamado Mesías estaba frente a Caifás, Pedro siguió a su maestro hasta la casa del sumo sacerdote judío. Ahí fue reconocido por una niña como uno sus discípulos y aquél, repetidamente, negó la acusación. Girard rechazó que la respuesta de Pedro se debía al temor de ser asociado con el condenado. La réplica obedeció a su nula incapacidad para reponerse ante los efectos de la multitud frente al chivo expiatorio.<sup>359</sup>

Jesús fue el último de los grandes profetas y el único que resumió la enseñanza de todos. A su vez dilucidó las cosas ocultas desde la fundación del mundo. Por si fuera poco reveló con exactitud el origen de la violencia. La crucifixión no lo condujo hacia la sacralización automática. La resurrección ocurrió tres días posteriores a su defunción, por tanto, estuvo separada de la violencia. Jesús jamás utilizó un poder sobrenatural como demandaba la masa.

---

<sup>359</sup> Cfr. *Ídem*.

No necesitaba dar muestras convencionales de que era el hijo de Dios. Durante el relato de la Pasión se mantuvo enteramente humano y sufrió una defunción agobiante. Debido a su resistencia al dolor cumplió con la tarea que le encomendó el creador. Demostró que la humanidad fue responsable de la violencia y no las divinidades. En este sentido actuó como el hijo de un hombre y al mismo tiempo esgrimió una fuerza celestial al ser el único capaz de resistirse a la violencia. Un hecho volvió diferente la persecución que padeció Jesús con respecto a otros relatos similares y radicó en el error de la colectividad en la designación de su condena. De esta manera esclareció que las víctimas colectivas resultaron chivos expiatorios.<sup>360</sup>

El evangelio de San Marcos relató el destino de Juan el Bautista y también demostró el origen de la violencia en la humanidad y destacó el papel de la fuerza mimética en la condenación de un inocente. El texto revelatorio contó que Herodes disfrutaba de las historias de Jesús que narraba Juan el Bautista. Además creía que éste compartía cierto halo de divinidad con el crucificado. Cuando el profeta se enteró de que Herodes iba a contraer matrimonio con la ex mujer de su hermano, Herodias, Juan le advirtió al tetrarca que no era prudente realizar el acto. Debido a lo anterior, la prometida del gobernador pidió la muerte del Bautista. Herodes se negó a conceder el capricho de la fémina porque consideraba a Juan un sujeto recto y sagrado. Sin embargo, la hija de Herodias, Salome, bailó ante el tetrarca y su asamblea. Todos quedaron muy complacidos con la destreza de la progenita, en consecuencia, Herodes le permitió pedirle algo por su buen desempeño. Salome preguntó a su madre que debía brindarle el gobernador; a lo cual Herodias replicó: la cabeza de Juan el Bautista. A pesar de la resistencia de Herodes, quien ya había defendido al predicador, la danza convenció a los presentes y al mismo administrador de asesinar al profeta. Girard explicó el evento como una transferencia del deseo mimético. Primero la advertencia de Juan no correspondió a la mala voluntad del mismo para con Herodias; simplemente observó que la alianza entre ambos podría generar un conflicto familiar debido a la reciprocidad emulativa. Sin embargo, Herodias se disgustó con el predicador y contaminó con su deseo de venganza a Salome. Ésta transfirió la voluntad de su madre al tetrarca y su asamblea por medio de la danza. El baile fue el arte con más propensión al contagio mimético. Los antiguos griegos ya lo tenían catalogado de esa forma. Al final del texto revelatorio, Herodes decapitó al Bautista. Su único delito correspondió la advertencia que le hizo al gobernador. El evangelio también denotó el proceso victimario en este pasaje bíblico. A su vez explicitó la dinámica de los dobles y la forma en la cual se imitaron. Herodes emuló a su hermano, Salome a Herodias, la asamblea a Salome. Incluso el

---

<sup>360</sup> Cfr. *Ídem*.

nombre de Herodes y Herodías guardaron enorme parecido; pues fonéticamente eran homólogos.<sup>361</sup>

El cristianismo también favoreció el surgimiento del individuo. Únicamente aquél que pudo separarse de la multitud y adquirió consciencia de su responsabilidad en el ejercicio de sus hábitos pudo denominarse individuo. El dogma de Jesús garantizó la aparición de una percepción moral particular ajena al mimetismo de la masa. El cristianismo constituyó un verdadero heroísmo que contrarrestó la psicología colectiva. La filosofía de Nietzsche tomó partido por la perspectiva de los linchadores. No se percató de que su defensa de la unanimidad dionisiaca representó la voz de la muchedumbre. Jesús era un verdadero individuo quién no tuvo a nadie de su lado al momento del paroxismo. El origen de la personalidad particular no se comprendió como el producto de una evolución intelectual, sino como el resultado de la defensa heroica de los perseguidores frente a la masa. Desafortunadamente el individuo moderno fue una derivación perversa del cristiano. Un sujeto que sólo superficialmente asumió la autosuficiencia, con un supuesto voluntarismo antimimético, pero en realidad se encontró totalmente subsumido en las ideologías románticas y los designios de la moda. El individuo moderno le debió una sumisión total al colectivo y negó la existencia de Dios.<sup>362</sup>

Los evangelios denunciaron las consecuencias de la doble mediación y el proceso sacrificial. Mostraron que las personas podían reconciliarse con el creador sin necesidad de una víctima intermediaria. La unión entre los hombres y la divinidad representó un hito en la historia. El cristianismo posibilitó ese acontecimiento. Una vez que las sociedades tomaron conciencia del fenómeno sacrificial pudieron lograr la armonía absteniéndose de la victimización. El reino de Dios significó la completa y definitiva eliminación de la venganza y cualquier forma de represión entre las personas. El jardín del Edén pudo construirse donde las crisis miméticas no tuvieran lugar. Sin embargo, el radicalismo del mensaje evangélico ha impedido a los hombres aceptar un mundo sin violencia, en consecuencia, las comunidades continuaron como párvulas del asesinato fundador. De acuerdo con Girard, si la humanidad no aprende a prescindir de los sacrificios para reconciliarse estará resignada a la extinción.<sup>363</sup>

El cristianismo instituyó el recurso mediante el cual podían desmitificarse todos los relatos encargados de ocultar la inocencia de las víctimas. Clarificó que la sustitución y la expiación estuvieron presentes en cada una de las actividades humanas. Mientras los sujetos persistan en esconder los procesos sacrificiales, la agresión permanecerá como base de la

---

<sup>361</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 47-52.

<sup>362</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>363</sup> Cfr. *Ídem.*

cultura. A partir del cristianismo, los hombres perdieron la unanimidad social al momento de juzgar a los chivos expiatorios. Es decir, los sujetos empezaron a tener dudas al responsabilizar a terceros de sus propias crisis. La muerte de Jesús les mostró el atropello de su comportamiento, por tanto, el cristianismo concedió al hombre un mensaje de paz universal. De ahí que dicha religión debía ser el código de lectura de las disciplinas humanistas, sociales y naturales. Esos saberes tendrían que pasar por el filtro de la tesis anti-sacrificial, sólo así, las sociedades reivindicarían a los inmolados. De esta manera, se eliminarían las prácticas de victimización.<sup>364</sup> Las mayorías jamás tiranizarían a las minorías ni viceversa. La explotación ambiental terminaría y la imitación sería dirigida hacia un Dios libre de violencia.

El cristianismo alcanzó su expansión debido al imperio romano. Muchas personas realizaron una interpretación errónea del evangelio porque no habían logrado una evolución religiosa como los judíos. En su mayoría no conocían la ley de los profetas. Los primeros conversos provinieron de sociedades barbarás, por tanto, la lectura del evangelio tomó una cariz sacrificial. Una interpretación victimaria de las sagradas escrituras no fue totalmente errónea. Destacar el papel de la expiación en la fundación cultural resultó una de las grandes enseñanzas de la Biblia. Sin embargo, los paganos no pudieron observar en ellas su singularidad. El cristianismo no consiguió librarse totalmente de las ataduras sacrificiales, en consecuencia, el proyecto ideológico moderno heredero del dogma de Jesús, tampoco. Al contrario ha radicalizado el mensaje expiatorio. El cristianismo se infiltró en las concepciones míticas de los credos paganos, por tanto, los pueblos adoradores de infinidad de dioses no aceptaban que hubiera una divinidad superior decidida a no ejercer la violencia.<sup>365</sup>

El dogma de Jesús debió asemejarse a los presupuestos del paganismo para interiorizarse entre las culturas barbarás. Las lecturas sacrificiales del relato de la pasión estuvieron presentes entre los paganos debido a siglos de contar historias míticas. La muerte de Jesús no debió interpretarse como una ofrenda de los hombres otorgada a la divinidad. La aceptación del hijo de Dios de morir en la Cruz constituyó una forma de salvar a la humanidad de su propia violencia. Jesús consintió entregarse a sí mismo para impedir que jamás los sacrificios volvieran a suscitarse. El hijo del creador no deseaba morir de la forma en la cual lo hizo, pero de haber presentado resistencia a la decisión de la masa, no hubiera podido desvelar el papel de los chivos expiatorios en la fundación del mundo. Debido a lo anterior Jesús prefirió sacrificarse. El mensaje de amor evangélico consistió en mostrar que ese sentimiento únicamente pudo lograrse mediante la renuncia al objeto que desencadenó la

---

<sup>364</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 141-179.

<sup>365</sup> Cfr. *Ídem.*

rivalidad. El sacrificio evangélico a diferencia del pagano eliminó las reivindicaciones egoístas y estuvo dispuesto al abandono de la vida con tal de no quitarle la vida a otro.<sup>366</sup>

El cristianismo también explicó el origen y destino de los Estados. En los evangelios se dilucidó el principio satánico o diabólico de las entidades políticas. Girard estipuló que esos vocablos hicieron referencia a todo el ciclo mimético o a un proceso de él. Los evangelios sinópticos designaron a Satán como el personaje que encarnó al obstáculo. Por otra parte, Juan catalogó a ese mismo protagonista con el nombre griego de Diablo. En los evangelios aquél resultó el gran seductor. Fue el primero que se propuso como modelo de todos los deseos. Al hombre implicó más facilidad imitarlo que a Dios, debido a que Satán siempre aconsejó dejarse llevar por los anhelos haciendo caso omiso de la moral y las prohibiciones. Cuando las personas obedecieron al Diablo rápidamente entraron en el mimetismo conflictivo, el cual desencadenó la crisis de las diferencias. Después de seducir, Satán se transformó en obstáculo, un repelente y adversario, pues deseó lo mismo que empujó a los hombres a desear. De esta manera, constituyó la génesis de los escándalos. Jesús, en una respuesta vehemente a Pedro, hizo referencia a él. El apóstol intentó que su maestro lo tomara como modelo al momento que el hijo de Dios le explicaba el destino que correría durante la Pasión. Pedro invitó a Jesús a distanciarse del creador y a huir de esa tragedia, en consecuencia le respondió “Pasa detrás de mí, Satán, pues tú eres para mí un escándalo.” El dispuesto a morir en la Cruz sabía que si tomaba como guía a su discípulo y no a Dios, pronto caería en una rivalidad mimética con Pedro. En este sentido el aprendiz encarnó al sembrador de escándalos. A su vez, Jesús intentó en incontables ocasiones instruir a las personas para que evitaran expulsar a Satán a través de Satán. Sin embargo, el Diablo no fue únicamente destructivo. El mecanismo del chivo expiatorio consiguió expulsarlo y ese poder de exteriorizarse a través de él mismo lo convirtió en el príncipe de este mundo. En la fundación de la cultura, el desorden, expulsó al desorden, es decir la violencia, estructuró una sociedad igualmente violenta. Satán se presentó cuando el mimetismo convenció a las comunidades de inculpar a una víctima sacrificial. Jesús antes de ser aprendido pronunció: la hora de Satán ha llegado. El momento e todos contra uno. El diablo pudo restaurar temporalmente el orden del mundo con tal de prevenir la destrucción total. Además no necesitó de mucha espera para volver a su entretenimiento favorito: la multiplicación de los deseos y obstáculos. La humanidad fue párvula de Satán porque jamás han abandonado el eterno retorno del ciclo mimético. La renuncia de las personas a la imitación de Jesús convirtió a todos en modelos. Esto precipitó incontables conflictos recíprocos. En la Biblia el sentido del Diablo y de Satán correspondió al

---

<sup>366</sup> Cfr. *Ídem*.

del acusador. Para brindarle orden al mundo debieron mentir, puesto que descubrir la inocencia de las víctimas impediría descargar sobre ellas la violencia. Ni el Diablo, ni Satán tuvieron condición propia fueron insustanciales. Su naturaleza no fue estable y carecieron de ser. Para volverse inteligibles parasitaron en las criaturas de Dios.<sup>367</sup>

En el seno de las entidades políticas soberanas apareció el cristianismo. Dicha religión consciente de lo anterior nombró a los Estados con un vocabulario más específico. En lugar de recurrir a las denominaciones habituales decidió caracterizarlos como potestades y principados. Cada uno de ellos emanó de la violencia colectiva. El mismo Pedro reconoció que el origen de las autoridades terrenales radicó en el linchamiento. El apóstol pronunció “Todos los reyes de la tierra se han unido para que perezca el ungido señor, el Mesías enviado por Dios.” El discípulo de Jesús expresó que las potestades, sin importar su condición, tuvieron sus raíces en los asesinatos masivos. Satán engendró a las potencias de la tierra. El cristianismo desveló el asesinato sobre el cual se fundaron las entidades religiosas y políticas.<sup>368</sup>

De acuerdo con Girard, las potestades y principados al perder legitimidad desaparecerían. No se necesitaría desobedecerlos. Desafortunadamente de no triunfar el reino de Dios, las instituciones políticas requerirían de cumplir con el aminoramiento de la violencia, como lo han hecho desde su creación. Aunque asociadas a Satán, las potestades no fueron totalmente diabólicas; quebrantar las reglas de las mismas sólo porque se estructuraron a partir del linchamiento, tampoco garantizó la interiorización de las enseñanzas del evangelio. San Pablo aseguró que si las potestades existieron fue debido a que cumplieron un rol designado por Dios. El creador las autorizó como reguladoras del conflicto. Sin embargo, el advenimiento de Jesús desarticuló el principio sagrado que los constituyó. La revelación cristiana marcó la pauta de la liberación de una violencia más agresiva que la generada por las potestades.<sup>369</sup>

Los diques arcaicos que contenían los ríos de mimesis de apropiación resultaron inoperantes con el mensaje de Jesús. La Pasión denotó la verdad sobre la fundación religiosa y política. La cruz ridiculizó a los principados puesto que dejó en evidencia el mecanismo de sacralización. Su símbolo emergió como insignia de batalla contra las potestades. La cruz invirtió lo que estaba al revés desde la fundación del mundo. La víctima dejó de ser culpable. Las enseñanzas de Jesús siempre desestabilizaban el orden social. Las intervenciones y milagros que protagonizó causaron división entre los presentes. La cruz donde murió también provocó revoluciones, pero la mayor de ellas, fue la victoria sobre Satán. Jesús consiguió el

---

<sup>367</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 141-179.

<sup>368</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>369</sup> Cfr. *Ídem*.

destronamiento del príncipe de este mundo al negar cualquiera de las tentaciones que le propuso. La muerte de Cristo representó la perdición del reino del Diablo, por tanto, Lucas en su evangelio aseguró ver a Satán caer como el relámpago. Esto significó que el incitador de deseos y acusador se precipitó a la tierra debido a su expulsión del cielo. Sin embargo, el príncipe de este mundo no permaneció inactivo. Sin su milenario poder para restablecer el orden, Satán únicamente incitó la violencia. El nuevo testamento predijo las consecuencias del desvelamiento de la mentira y la sordera la humanidad ante el mensaje de Cristo. Los evangelios vaticinaron el apocalipsis como producto de la acción incompleta del príncipe de las tinieblas. Los hombres imposibilitados para desaparecer el poder del Diablo y éste inhabilitado para lograr expulsarse a sí mismo, permitieron a la mimesis de apropiación sembrar el desorden colectivo previsto en el apocalipsis. Satán al no conseguir el restablecimiento del orden inició su desencadenamiento con el fin de destruir el mundo. Los discípulos de Jesús ya anticipaban este porvenir. Imaginaban las repercusiones de la muerte de Cristo. La revelación planteó la inauguración de los tiempos apocalípticos. El nuevo testamento también esclareció que la violencia predicha en el futuro no resultará producto de la ira de Dios sino de los hombres.<sup>370</sup>

Las epístolas de Pablo y los evangelios sinópticos presagiaron las guerras mundiales, la bomba atómica, numerosos genocidios y catástrofes ecológicas. Los textos apocalípticos ya describían los desastres naturales y humanitarios de la sociedad contemporánea. Hoy, el calentamiento de la tierra y el ascenso de las aguas abandonan su aspecto metafórico. La realidad está por alcanzar la profecía evangélica.<sup>371</sup>

De acuerdo con Girard actualmente la destrucción del mundo es inminente. En este sentido, la globalización materializa las consecuencias del Apocalipsis. El vocablo evangélico hace referencia a una revelación. En el Pentateuco el término también se utiliza para describir el desvelamiento de los órganos sexuales del hombre o la mujer, por tanto, en la visión de Girard, el Apocalipsis pudo interpretarse como el proceso de esclarecimiento del mecanismo expiatorio y el anuncio de las implicaciones de la ineffectividad del sacrificio fundacional. La revelación apocalíptica de San Juan estipula que Dios no estaría involucrado en los cataclismos del mundo; los humanos destruirían la tierra. Mientras los conflictos sociales arremeterían contra la sociedad internacional, los desastres naturales completarían la misión evangélica.<sup>372</sup>

A pesar de ello, el antropólogo asegura que el apocalipsis no necesariamente tendría que caracterizar el fin del mundo. Percibir la realidad a través de las enseñanzas bíblicas

---

<sup>370</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán...op.cit.*, pp. 131-141.

<sup>371</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 10-15

<sup>372</sup> Cfr. Jean Michael Oughourlian, *Psychopolitics*, Michigan State University Press, 2012, p.47.

conforma la herramienta para librar a las sociedades del conflicto recíproco. Cuando los hombres cobren conciencia de la rivalidad mimética, la transformación será posible. Girard se opone a los nihilistas, teóricos del lenguaje, gobernantes, banqueros y militares que desean salvar a la humanidad por medio del sacrificio. Las implicaciones de la globalización es resultado del apocalipsis. A pesar de lo anterior los individuos pueden escapar del destino fatídico si comienzan a emular la conducta de Jesús.<sup>373</sup>

Sin embargo, Girard encontró que en las sociedades modernas, la humanidad estuvo más seducida por las fuerzas incontenibles del príncipe de este mundo. Satán no sólo desencadenó los conflictos miméticos universales, también siguió de cerca a Cristo. De ahí que se esforzó por expulsar el *logos* evangélico al convertir el cristianismo en el nuevo chivo expiatorio. La comunidad occidental contemporánea se caracterizó por esgrimir una gran preocupación victimaria; fenómeno sin precedente en la historia. En ninguna sociedad de la antigüedad o ideología pagana se encontró jamás cierto desasosiego por los débiles y más desafortunados. En las culturas chinas más remotas, japonesas, hindús, griegas, romanas o precolombinas hubo ninguna angustia por las víctimas. En esas civilizaciones, los individuos celebraban sacrificios a la patria, el honor, la conquista o cualquier otra causa superior. Además no les apuraban los avatares de los desafortunados, incluso permitieron la esclavitud. Nunca ha existido sociedad totalmente compasiva. En cambio, la opinión pública moderna, de manera reiterada, anunció en todos los medios admisibles el pesar de las víctimas. Al mismo tiempo, acusó a los gobiernos de mostrar una indiferencia sin precedente por los desamparados. A pesar de ello, lo anterior resultó una mentira. El concepto de justicia social fue una invención reciente. La civilización occidental se condenó a sí misma al inculparse de no atender el malestar de las víctimas. Existió la perspectiva de que la comunidad contemporánea puso en marcha medidas insuficientes para terminar con el sufrimiento de miles de personas. También la opinión pública hizo creer que otras culturas llevaron la tarea a mejor puerto. Al contrario, la preocupación por las víctimas tuvo inspiración cristiana y únicamente los herederos de esa moral mostraron verdadera atención al destino de los desvalidos.<sup>374</sup>

El desarrollo del humanismo y humanitarismo requirió del cristianismo. La ética del dogma de Jesús pregonó con el amor al prójimo y la caridad; elementos imprescindibles para la preocupación por las víctimas. La idea de un colectivo libre de violencia provino de la Cruz. Aquél objetivo lejos de debilitarse se ha intensificado. Sin embargo, Satán ha logrado convertir esa finalidad en motivo de rivalidades recíprocas. La comunidad internacional condenó a quienes no mostraron una compasión aceptable por los minusválidos. La preocupación por las

---

<sup>373</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán...op.cit.*, pp. 221-235.

<sup>374</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 209-221.

víctimas comenzó en los hospicios; una dependencia de la Iglesia que se transformó en el hospital. Dicha institución recogió a cualquier afligido sin importar su condición. Las culturas autónomas ignoraban la idea de la pura víctima anónima. La humanidad solamente existía en un territorio delimitado. En la modernidad desaparecieron las adscripciones locales, regionales o nacionales. Una persona que ha sufrido las penurias de la vida pudo catalogarse como víctima.<sup>375</sup>

Hoy los miembros de la sociedad occidental compiten por la cantidad de gente a la que prestan ayuda, debido a ello, los distintos Estados se condenan entre sí por no delegar recursos suficientes en atención de las necesidades de los menesterosos. Incluso los discípulos de Jesús, Pedro y Pablo llegaron a perseguir a los hombres por no prestar auxilio a sus congéneres. Los aprendices del hijo del Mesías reconocieron que eran culpables de condenar al prójimo por su indiferencia ante las víctimas y se retractaron de tan atroz comportamiento. Actualmente todo el mundo se echa víctimas en cara. A la sociedad occidental se le pidieron cuentas de la sangre derramada de los profetas desde la creación del mundo. Los hombres modernos se lamentan por las víctimas que no atienden sus prójimos, éstos culpan a sus acusadores de tampoco auxiliar a los necesitados, por tanto, las personas se percatan de la hipocresía de los reproches mutuos. De ahí que los mejores observadores como Nietzsche inicien su ataque hacia el cristianismo; fuente del concepto de caridad y justicia social. De esta manera, el dogma de Jesús se convierte en chivo expiatorio sin víctima. Los reproches hacia el evangelio consisten en aseveraciones que lo responsabilizan de no resolver el problema de la violencia. La opinión pública arremete contra la comunidad occidental y maquilla las comparaciones históricas para resaltar que los individuos viven en el peor de los mundos. A pesar de lo anterior, así como la sociedad moderna ha producido una gran cantidad de desvalidos, debido a sus instrumentos técnicos, también ha salvado innumerables personas por ese hecho.<sup>376</sup>

La moderna preocupación por las víctimas hace considerar lentos los progresos del humanitarismo. El hombre contemporáneo no puede reconocer los avances en dicha materia debido a que no es correcto conformarse. La responsabilidad por las víctimas corresponde a la máscara laica de la caridad y ese principio moral actúa de acuerdo con la norma evangélica de la oveja descarriada. Las democracias contemporáneas se acusan de ser los gobiernos más inhumanos de la historia, cuando sus programas políticos están repletos de proyectos en defensa de las víctimas. Sin embargo, paradójicamente sus planes que han mejorado la condición de las personas; también han multiplicado el rencor y la envidia de las mismas. La

---

<sup>375</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>376</sup> Cfr. *Ídem.*

verdadera apertura de las sociedades inició con el fin las interdicciones victimarias y no tanto con el desarrollo económico. La historia occidental pudo resumirse en los hechos que orillaron a los hombres a responsabilizarse por las acciones del prójimo. Desde la alta edad media, la legislación penal y civil evolucionó para otorgar mejores garantías y protección a los sujetos. Las penas cada vez son menores y hay más prerrogativas; incluso para los infractores de la ley. La sociedad occidental abolió primero, la esclavitud, posteriormente la servidumbre, después brindó protección a la infancia, la mujer, el anciano y ha llegado al extremo de resguardar la integridad del extranjero. Actualmente el combate se libra contra enemigos más abstractos y universales como la miseria y el subdesarrollo. También la comunidad moderna pretende universalizar los derechos médicos y mejorar la vida de los incapacitados. Cada día los programas políticos franquean nuevos umbrales de intervención con el fin de rescatar a las víctimas. Si en un punto del planeta ocurre una catástrofe, las naciones se sienten obligadas a enviar ayuda o equipos de salvamento. Hoy la asistencia es fuente de prestigio.<sup>377</sup>

La preocupación por las víctimas va mucho más allá de una moda pasajera como cualquier otro deseo, representa el hecho que ha unificado el mundo contemporáneo. Cada generación de políticos busca proteger más a las víctimas. Desafortunadamente ese acontecimiento ha rehabilitado nuevas categorías de chivos expiatorios. El concepto liberal de derechos humanos pudo utilizarse para evitar la generación constante de la mimesis de apropiación y así difuminar el mecanismo sacrificial. Convertir a todos los sujetos en víctimas potenciales ocasionó a la sociedad occidental una gran responsabilidad. La tarea fundamental de los herederos del cristianismo radicó en reparar las injusticias pasadas, presentes y futuras. Sin embargo para realizar esa labor se despojó a determinados grupos sociales catalogados como privilegiados de sus prerrogativas, por tanto, se generan chivos expiatorios con el fin de satisfacer las necesidades de otros chivos expiatorios. El mundo occidental es culpable de muchos delitos, pero si se realiza una comparación histórica resulta más inocente que otras civilizaciones. Esa cultura también puede catalogarse de entocéntrica, pero quizá sea la menos etnocéntrica de todas las que han existido. Muchas comunidades ni siquiera han podido inventar el concepto de etnocentrismo, pues no conciben el derecho a la vida civilizada fuera de su organización. El cristianismo universalizó la compasión y con ello, Satán corrompió los ideales de Jesús. Hoy las rivalidades miméticas se confrontan por imponer el único proyecto de modernidad: aquel donde no existirán víctimas.<sup>378</sup>

Por otra parte, Tocqueville poseyó una opinión muy similar a la girardiana con respecto al cristianismo. En su visión no todos los credos tuvieron la misma verdad ni el mismo valor.

---

<sup>377</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>378</sup> Cfr. *Ídem.*

También afirmó que la doctrina de Jesús fomentó el respeto al individuo, la diversidad cultural<sup>379</sup> y sentó las bases de la democracia; régimen que recurrió a postulados religiosos para expandirse alrededor del globo.

El cristianismo constituyó la fuente de las grandes revoluciones dogmáticas de occidente. Atravesó las barreras ideológicas del paganismo y se despojó de todo lo que podría ser propio de un pueblo, de una forma de gobierno, estado social, o raza, debido a ello, los evangelios y el mensaje paulino crearon los valores de humanidad y universalidad recuperados por la moral moderna. Así, el cristianismo alimentó la ética del movimiento racionalista ilustrado. En la perspectiva de Tocqueville, la doctrina de Jesús fue la única que afirmó la naturaleza igualitaria de las personas. Esa idea causó una revolución que transformó las nociones relativas a los deberes y derechos de cualquier dogma. A su vez colocó las virtudes de misericordia y perdón entre las más importantes, mientras suprimió aquéllas destinadas a prolongar la violencia. Al mismo tiempo, amplió el conjunto de obligaciones. Ningún hombre estuvo excluido de su cumplimiento, por tanto, introdujo en el seno de la fe a los esclavos y pregonoó la fraternidad universal.<sup>380</sup>

Cuando el cristianismo situó el propósito de la vida más allá de la existencia material elevó el carácter ético de las doctrinas dogmáticas. Con ello dio un objetivo más puro a la humanidad.<sup>381</sup> Y aunque exageró en la glorificación del espíritu, conformó una reacción admirable contra su época y las antiguas religiones. El noble normando aseguraba que la sociedad de su momento se había separado de la teología más no de la filosofía cristiana. La moral que enseñaba estaba al margen de los poderes políticos y nacionalidades. Ahí radicaba la grandeza de la fe de Jesús. Los presupuestos del Mesías superaron los discursos étnicos y patriotas.

Tocqueville observó que las sociedades modernas retomaban la honorabilidad ética de los hombres antiguos y comenzaban a intercalarla con los valores cristianos. De ahí surgió el reclamo de los individuos por gozar de bienes de este mundo y la pretensión de auxiliar a quienes no los tenían. El cristianismo filtró por los intersticios ideológicos de la sociedad la

---

<sup>379</sup> "...Para Tocqueville el cristianismo es una religión de respeto al individuo y universal, ecuménica, que está —o estará— tanto mejor adaptada a la democracia en cuanto evite recargar inútilmente su aparato dogmático e ir, innecesariamente, en contra de los comportamientos..." Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones... op.cit.*, p. 26.

<sup>380</sup> El cristianismo fácilmente todas las barreras que detuvieron las religiones paganas, conquistó en poco tiempo una gran parte de la humanidad. Creo que no es una falta de respeto a esta santa religión el decir que en parte debió su triunfo a que, más que ninguna otra, se había despojado de todo lo que podía ser propio de un pueblo, de una forma de gobierno, de un estado social, de una época o de una raza. *Cfr. Ibid.*, p. 91.

<sup>381</sup> "...cuando la noción del otro mundo se oscurece, es natural que los hombres, que no pueden prescindir de la ley moral, traten de encontrar la sanción en esta vida y alumbren todos estos sistemas que bajo diferentes nombres pertenecen a la doctrina del interés. Igualmente, cuando perdemos de vista los gozos celestes, es muy fácil aferrarse cada vez más a los únicos bienes que quedan, los de este mundo, y cuanto más dispongamos de éstos más dudosa se vuelve la existencia de los otros..." Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones..., op. cit.*, p. 97.

concepción de la igualdad desde un plano metafísico hasta el mundo tangible. El incremento de la riqueza y el movimiento ilustrado acercaron ese cometido a la realidad.<sup>382</sup>

Con el fin de mejorar las condiciones de vida de los menos favorecidos, el dogma de Jesús inventó la beneficencia. En un principio como virtud privada que denominaba caridad,<sup>383</sup> después terminó por convertirla en una obligación social. Posteriormente se transformó en deber político. De esta manera, pasó a la esfera pública donde el Estado implementó disposiciones para socorrer las necesidades primarias de las personas.

El cristianismo estructuró una obra absolutamente diferente a todo lo que le precedió. Existían un tropel de ideas que antes de ser agrupadas y ensambladas en un propósito en torno al evangelio estaban dispersas en textos de Grecia y Oriente.<sup>384</sup> Esas doctrinas seguirían ocultas si la palabra de Jesús no las hubiera aglutinado en su dogma. El cristianismo desarrolló axiomas que la mente humana inventó por separado. Además hizo de esas máximas un instrumento moral. Tocqueville afirmaba que su desaparición traería la decadencia ética y propiciaría una vejez absoluta de la civilización que produciría una nueva renovación. Tal vez poco deseable.<sup>385</sup>

El autor de la *Democracia en América* explicó que el cristianismo encontró la manera de expandirse debido al imperio de los cesares. El monoteísmo pregonado por Jesús amoldó su dogma al poder imperial romano. Un gobierno unipersonal emulaba la vocación religiosa de profesar con un solo Dios. El espíritu universalista del emperador y el de Jesús coincidían. Además la igualdad de las personas frente al emperador correspondía con las enseñanzas cristianas donde la humanidad se asemejaba. La caída del imperio romano y el nacimiento del sistema feudal confirmaron que la expansión del dogma de Jesús, necesitaba de las condiciones políticas romanas.<sup>386</sup> Una vez que el gobierno de los cesares entró en declive, un sistema de castas y jerarquías asoló Europa. La sociedad feudal instituyó una regresión neopagana que trasgredió el culto al único Dios por una idolatría hacia multiplicidad de agentes

---

<sup>382</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>383</sup> El cristianismo había hecho de la beneficencia o, como él la había llamado, de la caridad, una virtud privada. Hacemos de ella cada vez más un deber social, una obligación política, una virtud pública. El gran número de personas a socorrer, la variedad de necesidades a las que nos sentimos obligados a asistir, la desaparición de grandes individualidades, a las que se podía acudir para lograrlo, han hecho volver todas las miradas hacia los gobiernos. Cfr. *Ibid.*, p. 95.

<sup>384</sup> El cristianismo es una obra absolutamente diferente a todo lo que le precedió. Jamás lo pensé y no creo haberlo dicho. Ciertamente hay un tropel de máximas e ideas que, antes de ser agrupadas y ensambladas en un propósito común por el Evangelio, estaban dispersas, y por tanto sin vida, en los libros de Grecia y Oriente. Incluso redescubrí muchas el otro día en las leyes de Manu y sé de antemano que asimismo se hallarían en todas las recopilaciones del mismo tipo. Cfr. *Ibid.*, p. 99.

<sup>385</sup> El cristianismo es la gran herencia de la moral moderna; todo lo que en las leyes, las costumbres, las ideas y sistemas filosóficos le parezca opuesto a los elementos proporcionados por el cristianismo, o simplemente diferente, debe ser recopilado por usted y debidamente a florado, es la primera regla a seguir porque, sobre todo, lo que tengo que dar a conocer no es la moral de nuestro tiempo, sino lo que tenga de nuevo y diferente a las que la han precedido. *Ibid.*, p. 98.

<sup>386</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 100-101.

secundarios como ángeles y santos. Éstos fueron reflejo de la estratificación social. Entre más diferenciada una comunidad más tendió a creer en diversidad de Dioses. Al desmembrarse el mundo romano, cada nación volvió a su primitiva individualidad, por tanto, los rangos escalaron hasta el infinito y las razas se distinguieron. El acontecimiento hizo que el cristianismo perdiera sus principios. A pesar de ello, dicha religión incrementó adeptos, pero cada ciudad empezó a crearse protectores particulares.<sup>387</sup> De ahí que los hombres no pudiendo dividir a la divinidad, entonces multiplicaron a sus representantes. Tocqueville pensaba que cuanto más desaparecían las barreras entre naciones, más se dirigía el espíritu humano hacia la idea de un ser único todo poderoso que instituía las mismas leyes al común de las personas. De esta manera, el cristianismo era por su naturaleza e historia el credo de las sociedades democráticas.<sup>388</sup>

Tocqueville entendía que la forma que adoptaba el dogma de Jesús de un país a otro variaba según la organización social. Girard no realizó un análisis de la diversidad cultural que podía adoptar el cristianismo como subtexto de la democracia en distintos Estados, por tanto, la postura del antropólogo presentó menos matices. A pesar de ello, la posición girardiana sobre las implicaciones políticas del cristianismo tuvo puntos en común con la tesis de Tocqueville. Para el noble normando, el dogma de Jesús constituyó el último legado del espíritu aristocrático.<sup>389</sup> De tal manera, que su doctrina alimentaría la democracia y evitaría socavarla. Además el credo proporcionaría al régimen político citado la tolerancia necesaria para dar cabida a posturas ideológicas o religiosas contrastantes.<sup>390</sup> También las enseñanzas del Mesías impedirían que la democracia se tornara en un materialismo vulgar. Tocqueville argumentaba que religiones modernas distintas al cristianismo detenían el libre desarrollo de la conciencia humana e imponían un yugo sobre la inteligencia. Aunque el francés no juzgaba con resentimiento esas disposiciones, le parecía que los regímenes democráticos necesitaban de la reflexión analítica. En su perspectiva el cristianismo facilitaba la inventiva racional.<sup>391</sup>

Sin embargo, las ideas más poderosas difundidas por el dogma de Jesús podrían arriesgar los sistemas políticos contemporáneos, aunque al mismo tiempo, colocaban la base de esos gobiernos. De esta manera, el noble normando estipuló que la igualdad entre los hombres pregonada por el cristianismo producía disposiciones paradójicas. Por un lado, constituía condición necesaria de la democracia; y por otro era fuente de envidia.<sup>392</sup> De

---

<sup>387</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>388</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>389</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 105-109.

<sup>390</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>391</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>392</sup> Tocqueville habló de la influencia de la igualdad en el surgimiento de la envidia respecto a Francia. la barrera que separaba a la nobleza de Francia de las demás clases, si bien franqueable con facilidad, era siempre fija y visible,

acuerdo con Tocqueville, el conflicto social radicó en la búsqueda de la igualdad. La enseñanza de la misma a través del subtexto religioso irrumpiría en las almas de las personas. Además conformó el espíritu que contribuyó a la caída del Antiguo Régimen. Las jerarquías y los estratos sociales se volvieron insoportables debido a la igualdad.<sup>393</sup> Lo anterior ocasionó la desarticulación de las sociedades tradicionales. A partir de ese momento, las comunidades entraron en un despotismo que las condujo hacia la revolución. Tocqueville aseguró la igualdad cristiana asociada con el régimen democrático podía tomar la forma de una tiranía de las mayorías o minorías, una guerra entre diversas facciones; o un sistema político estable. Esto último, quedó ejemplificado en Estados Unidos.

El noble normando sostuvo que hombres sustraídos a la autoridad del Papa poblaron la mayor parte de la América sajona. Sin embargo, todos alababan cierto tipo de cristianismo. Desde un comienzo la política y la religión se asociaron en un común acuerdo en Norteamérica. Los católicos conformaban la clase más republicana y democrática del lugar. Ese dogma fue el más favorable para el desarrollo de la doctrina igualitaria. En el catolicismo dos grandes segmentos sociales constituyeron a la grey: el sacerdote y el pueblo. El primero estuvo por encima de los fieles, mientras el segundo no hizo ninguna distinción especial entre sus miembros. El catolicismo colocó al mismo nivel a todas las inteligencias. Impuso sin excepción las creencias religiosas al sabio y al ignorante, al rico y al pobre. Las prácticas eclesíásticas tampoco presentaron distinción. El dogma exigió austeridad al débil y al poderoso. Como esa religión dispuso a los fieles a una obediencia homogénea no los preparó para la desigualdad. En cambio el protestantismo enfocó más sus enseñanzas en la independencia y menos en la igualdad.<sup>394</sup>

---

siempre reconocible por signos manifiestos y odiosos para quien quedaba fuera. Una vez franqueada, se permanecía separado de todos aquellos de cuyo medio se había salido por privilegios que consideraban onerosos y humillantes. El sistema de ennoblecimientos estaba lejos de disminuir el odio del plebeyo contra el noble; al contrario, lo aumentaba de manera desmedida. Y se agriaba con toda la envidia que el nuevo noble inspiraba a sus antiguos iguales. De ahí que en sus quejas el Tercer Estado demuestre siempre mayor irritación contra los ennoblecidos que contra los nobles, y que lejos de pedir que se amplíe el acceso que le posibilite salir de su condición, pida sin cesar que se restrinja. Alexis de Tocqueville, *El Antiguo régimen...op.cit.*, p. 145.

<sup>393</sup> Desde el inicio de la Revolución a nuestros días, se ha visto en diversas ocasiones extinguirse la pasión por la libertad, renacer luego y volver a extinguirse después para más tarde renacer; y así seguirá por mucho tiempo, inexperta siempre y mal reglada, proclive al desánimo, al temor y a la derrota, superficial y transitoria. Durante ese mismo lapso de tiempo, la pasión por la igualdad ocupa siempre el fondo de los corazones, que ella dominó la primera, y en donde se entremezcla con nuestros sentimientos más queridos; mientras una cambia sin cesar de aspecto, disminuye, aumenta, se fortifica o debilita al compás de los acontecimientos, la otra es siempre la misma, aferrada invariablemente al mismo fin con idéntico obstinado ardor, lista para sacrificarlo todo a quienes le permitan satisfacerse, y para suministrar al gobierno que quiera favorecerle y adularla las costumbres, las ideas y las leyes necesarias al despotismo para reinar. La Revolución Francesa permanecerá envuelta entre tinieblas para quien la considere de manera aislada; únicamente en los tiempos que la preceden cabe buscar la sola luz en grado de iluminarla. Sin una visión clara de la antigua sociedad, de sus leyes, sus vicios, sus prejuicios, sus miserias y su grandeza, nunca será posible comprender lo que han hecho los franceses durante los sesenta años que siguieron a su caída; empero, esa visión seguiría siendo insuficiente si no se penetrara hasta el fondo del carácter de nuestra nación. *Ibid.*, pp. 258-259.

<sup>394</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América...op.cit.*, pp.404-415.

El catolicismo actuó como una monarquía, en la cual, con excepción del príncipe, el destino de todos era similar. Una vez que los sacerdotes abandonaron el gobierno no hubo gente que aceptara mejor la doctrina de la igualdad de condiciones en el ámbito político que los católicos. En Estados Unidos, los agremiados a dicha fe representaban a los habitantes con menos recursos. También conformaban una minoría en general, por tanto, defendieron asiduamente sus derechos. Eso los convirtió en ciudadanos responsables concedores de sus prerrogativas y obligaciones. Los sacerdotes católicos dividieron el mundo intelectual en dos partes. En una aceptaron los dogmas y se sometieron a ellos sin discutirlos. En otra asumieron que la política debía estudiarse por las libres investigaciones de los hombres. Además aquéllos y no Dios tenían que ocuparse de dicha tarea. Esas razones convirtieron al pueblo católico en el más sumiso y ciudadanizado de Estados Unidos.<sup>395</sup>

Por otra parte, durante la antesala de la revolución francesa, los sacerdotes formaban uno de los cuerpos más independientes de la nación y el único que poseía libertades. En las provincias galas, los ciudadanos dejaron de congregarse, en consecuencia, no participaban en los debates ni decisiones públicas. Únicamente las iglesias realizaron asambleas periódicas. El bajo clero ostentaba prerrogativas que lo protegían de la tiranía de autoridades superiores. Muchos eclesiásticos provenían de la nobleza y transmitieron a la iglesia la altivez e indocilidad aristocrática. La mayoría de padres tenían ciertos privilegios, por tanto, guardaban independencia frente al poder civil. La propiedad constituía la base de las ideas, necesidades y pasiones que manifestaban los sacerdotes. Éstos desde el pulpito promovían y dirigían tareas de la administración pública como la construcción de caminos, puentes, calles y obras de erudición. Lo anterior en parte porque no estaban totalmente sometidos a la autoridad papal debido a que poseían propiedad territorial. De ahí que muchos padres encontraron arraigo en el suelo francés. El clero galo defendía la libertad individual, la desaparición de las prisiones estatales, la abolición de los tribunales especiales y de las avocaciones, la publicidad en los debates, la inmovilidad de los jueces, la admisión de los ciudadanos a cualquier empleo, un reclutamiento militar menos opresivo y que no exceptuara a nadie, la rendición de los derechos señoriales, la libertad laboral, la eliminación de las aduanas, la multiplicación de las escuelas privadas, la creación de establecimientos laicos de beneficencia alrededor de las zonas rurales e incentivos para la agricultura.<sup>396</sup>

En el ámbito de la política, la Iglesia argumentaba que el pueblo tenía el derecho de reunirse para hacer sus leyes y votar libremente los impuestos. Estipulaba que ningún francés debía ser obligado a pagar un gravamen que no hubiera votado por medio de un

---

<sup>395</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>396</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen...op.cit.*, pp. 163-170.

representante. El clero proclamaba la obligación de las autoridades a convocar a los estados generales todos los años con el fin de discutir los asuntos de importancia en presencia de la nación. La iglesia estaba a favor de aprobar una legislación general; y la regulación de los asuntos de la administración del rey. Además deseaba la conformación de asambleas en los estados, provincias y municipios que garantizarían el derecho a la palabra. Por estas razones, Tocqueville afirmó que no existió una institución más ilustrada, nacional y promotora de los intereses públicos en Francia que el clero católico.<sup>397</sup>

El noble normando a diferencia de Girard pensó que la política tenía las herramientas para controlar la pasión igualitaria. Sin embargo, al igual que el antropólogo, Tocqueville nunca atribuyó al cristianismo directamente el contaminar a los modernos de una cosmovisión niveladora imposible de frenar. El antropólogo tampoco se atrevió a estipular que la igualdad cristiana conformó una especie de *pharmakon*.<sup>398</sup> De acuerdo con Girard, la igualdad estuvo presente antes de que el dogma de Jesús predicara con ella. Las rivalidades miméticas de las comunidades tribales atestiguaron el fenómeno. Los individuos inmersos en la simetría de sus deseos compitieron hasta encontrar el mecanismo expiatorio.<sup>399</sup> En la teoría mimética, el cristianismo trató de hacer de la igualdad una fuerza de paz. A través de la predicación de una condición universal, los evangelios negaron el sacrificio. Sin el reconocimiento de una característica humana ecuménica la justificación del mecanismo expiatorio sería legítima. Girard afirmó que el igualitarismo cristiano buscó erradicar el sacrificio a través de la compasión universal.<sup>400</sup>

Por otra parte, Engels siguiendo las tesis de Marx, explicó que prueba de que las condiciones materiales de existencia determinaron el surgimiento de las religiones radicó en que los dioses de cada pueblo eran nacionales. Pasadas las circunscripciones territoriales, las divinidades cambiaban. Cuando cierta nación desaparecía también sus dioses. El imperio romano fue la primera instancia política que destruyó las nacionalidades. Además tuvo la necesidad de imponer una religión universal, por tanto, hizo convivir a los celestiales romanos con otros indígenas y extranjeros. También reconoció que ciertos dioses foráneos ejercían potestad dentro del imperio. Sin embargo, los romanos no consiguieron crear una religión universal. Aquella apareció silenciosamente y utilizó la infraestructura imperial para extenderse. Marx y Engels escribieron que las raíces del cristianismo descansaron en la

---

<sup>397</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>398</sup> "...Trátase de la droga que es buena y mala al propio tiempo: en grandes cantidades obra como veneno. En las dosis correctas prescritas por el médico apropiado se convierte en la medicina que restaura la salud. La referencia a Platón es especialmente pertinente. El paralelo más notable de la expulsión de lo ritual aparece en La república, en el trato que se da al poeta, quien es adornado como una víctima de sacrificio antes de que se le mande que se marche..." René, Girard, *Literatura, mimesis y antropología...*, op. cit., p. 174.

<sup>399</sup> Cfr. René Girard, *Veo a Satán...op.cit.*, p. 161-179.

<sup>400</sup> Cfr. *Ídem*.

teología oriental y otras perspectivas filosóficas de civilizaciones antiguas. En particular, las ideas de justicia que nutrieron el dogma de Jesús provinieron de la escuela de pensamiento griega. El estoicismo alimentó algunos supuestos cristianos.<sup>401</sup>

Durante la edad media, en el auge del feudalismo, el cristianismo se desarrolló debido al sistema productivo de la época. Cuando la burguesía prosperó, dicha clase social creó una vertiente ideológica derivada del dogma de Jesús que arremetió contra el catolicismo. Los incipientes comerciantes abrazaron el protestantismo. Así comenzó la expansión de los preceptos luteranos entre los albigenses al sur de Francia. La Edad media obligó a todo movimiento social e ideológico a tomar una forma teológica. La nueva herejía se dividió en moderada y plebeya o revolucionaria. La forma indestructible del protestantismo concordó con el carácter invencible de la burguesía ascendente.<sup>402</sup> Cuando dicha clase fue lo bastante fuerte; su lucha con la nobleza feudal, hasta entonces predominante en el ámbito local, adquirió dimensiones nacionales. El primer enfrentamiento de ese tipo ocurrió en Alemania donde emergió la reforma protestante.

Sin embargo, la burguesía no estaba lo suficientemente desarrollada para integrar bajo su cometido a la baja nobleza, los campesinos y los plebeyos. A pesar de esto, su revolución mermó el poder de la aristocracia. Para eliminar el problema, los ejércitos de los príncipes prepararon un ataque contra los burgueses quienes no tuvieron suficiente apoyo de las ciudades, en consecuencia, la aristocracia venció a los protestantes. Desde ese momento, Alemania desapareció por tres siglos del número de países que influyeron en la historia. La reforma luterana arruinó económicamente a los alemanes, pues generó incontables conflictos.

Mientras tanto, en Francia, Calvino expandió las tesis de Lutero y las adaptó mejor a las circunstancias de la burguesía.<sup>403</sup> Ese monje democratizó la Iglesia. Sus tesis sirvieron de bandera de transformación social a los republicanos de Ginebra, Holanda, Escocia, España y Gran Bretaña.<sup>404</sup> Al interior de ese país, el calvinismo se asoció a los intereses de la burguesía.

---

<sup>401</sup> Cfr. Engels "Ludwig Feuerbach" *Etudes Philosophiques*, en Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión*, (En línea), Dirección URL: <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx,%20Federico%20Engels%20y%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20%28Ideario%29>, pp. 62-67

<sup>402</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>403</sup> "...Pero allí donde Lutero fracasó, Calvino halló la victoria. Su dogma correspondía a la burguesía más decidida de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial el éxito o el fracaso en la competencia no resulta de la actividad o de la habilidad del hombre aislado, sino de circunstancias independientes de él..." Engels: "Socialismo utópico y socialismo científico", págs. 17/18. (Los elementos del comunismo. D. E. 1933) *Ídem*.

<sup>404</sup> "...En economía política, la libre investigación científica tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada levanta contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado. La venerable Iglesia anglicana, por ejemplo, perdona de mejor grado que se nieguen 38 de sus 39 artículos de fe que el que se la prive de un 1/39 de sus ingresos pecuniarios. Hoy día, el ateísmo es un pecado venial en comparación con el crimen que

Por consiguiente, respaldó la revolución que finalizó en 1689 con un aumento de las potestades gubernamentales de los burgueses calvinistas.

En Francia de 1685, Luis XIV expulsó de su país a la minoría que profesaba el protestantismo. Paradójicamente, debido a ello, el monarca facilitó a la burguesía, años después, el cumplimiento de su revolución bajo una forma irreligiosa y exclusivamente política. Posterior a la remoción de protestantes, en Francia los racionalistas encabezaron las demandas de cambio social.<sup>405</sup> Así el cristianismo quedó inutilizado para servir de máscara ideológica. Cada clase social alta de la historia recurre a una religión que le brinda control sobre las masas.<sup>406</sup> La burguesía transformó al liberalismo y al racionalismo en ese instrumento. Marx expresó que los principios teóricos del cristianismo alimentaron las bases doctrinarias de la ilustración, por tanto, el dogma de Jesús justificó la esclavitud en roma, glorificó la servidumbre en la edad media y a través de su máscara secular conocida como liberalismo defendió la constricción del proletariado en el horizonte capitalista. El cristianismo legitimó el dominio de los burgueses en la sociedad mercantil. Proclamó que todas las infamias de los opresores hacia los subordinados eran un pecado original o una prueba a la cual el creador sometía a los hombres. De ahí que los fieles hubieran de aguantar las inclemencias terrenales a través de la fe.<sup>407</sup>

Marx reconoció que el amor al prójimo con el cual predicó el cristianismo constituyó una de las fuentes que motivaron las reformas sociales. Las corrientes ideológicas en las cuales se apoyó la burguesía tuvieron un matiz cristiano. A través de esa religión, los hombres recurrieron al amor como contrapeso de la realidad atroz. Sin embargo, la experiencia demostró que, después de 1800 años, ese amor no se mostró activo. Los preceptos cristianos

---

supone la pretensión de criticar el régimen de propiedad consagrado por el tiempo..." Karl Marx, *El capital...*, op. cit., p. 3.

<sup>405</sup> En el siglo XVIII la aristocracia francesa decía: "Para vosotros, Voltaire; para el pueblo, la misa y el diezmo". En el siglo XIX, la aristocracia inglesa dice: "Para nosotros, las fórmulas santurronas; para el pueblo, la práctica cristiana". Los santos clásicos del cristianismo maceraban sus 'cuerpos para la salvación del pueblo; los santos modernos y cultivados maceran el cuerpo del pueblo para su propia salvación. Esta alianza entre una aristocracia depravada, en plena decadencia, ávida de goces, con la Iglesia, está apoyada en los cálculos de ganancias de los magnates de la cerveza y de los propietarios de los grandes negocios, todos deseosos, de conservar su monopolio... Marx: N. O. Z., 28 de junio de 1855. – "Obras políticas" t. VII, P. 124-126 (Costes), *Ibid.*, p. 30.

<sup>406</sup> "...cada clase utiliza su propia y adecuada religión: la aristocracia terrateniente, el jesuitismo católico, la ortodoxia protestante, los burgueses radicales y liberales, el racionalismo; y no cabe establecer a este respecto ninguna distinción sobre si esos señores creen ellos en sus religiones respectivas..." Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión*, (En línea), Dirección URL: <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx,%20Federico%20Engels%20y%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20%28Ideario%29> p. 20.

<sup>407</sup> "...Los principios sociales del cristianismo Predican la cobardía, el desprecio de sí mismo, el rebajamiento, la sumisión, la humildad, en resumen, todas las cualidades de la canalla; el proletariado, que no quiere dejarse tratar como canalla, tiene más necesidad todavía de su coraje, del sentimiento de su dignidad, de su orgullo y de su espíritu de independencia que de su pan. Los principios sociales del cristianismo son principios de seres pusilánimes, y el proletariado es revolucionario..." Marx: "Deutsche Brusseles Zeitung", 12 setiembre 1847. "El comunismo del observador renano en Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión...*, op. cit., p. 61.

no podían transformar el mundo. Sus enseñanzas no lograban vencer al odio ni conseguían la energía necesaria para los cambiar la realidad. Su doctrina adormecía al hombre. Por otra parte, el socialismo, al igual que el liberalismo asimiló el presupuesto del amor cristiano e intentó su materialización. Además se convirtió en la fuerza activa que denunció la explotación de una clase sobre otra bajo las relaciones industriales.<sup>408</sup>

Tocqueville coincidió en cierto sentido con Marx respecto al cristianismo porque el francés destacó que la forma de la fe dependió de las manifestaciones políticas de los pueblos. Es decir, la expansión del dogma de Jesús estuvo condicionada a la cristalización del imperio romano. En consecuencia, dicha organización gubernamental fomentó la creencia en un solo Dios. Al igual que la administración terrenal, la divina también fue unipersonal.

Marx argumentaría que las circunstancias políticas que precipitaron la extensión del cristianismo no hubieran sido posibles sin el desarrollo de las fuerzas productivas en la civilización romana. De ahí que el filósofo alemán atribuyó a los presupuestos políticos una transcendencia secundaria en la conformación del credo cristiano. A pesar de ello, ambos intelectuales estipularon que el dogma de Jesús requirió de condiciones materiales y sociales previas para lograr la popularidad que lo caracterizó. Por otra parte, Girard explicó cuáles fueron las innovaciones antropológicas que desveló el cristianismo y las particularidades que volvieron a su doctrina la única religión que desmitificó la verdad de la violencia. Sin embargo, no brindó una explicación histórica sobre las causas de su aparición.

#### 1.4. El Islam. Una aproximación desde la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

Por otra parte, Girard, Tocqueville y Marx también declararon su punto de vista acerca del credo musulmán. Para el antropólogo francés, el islamismo constituyó el relevo ideológico del socialismo en las relaciones internacionales contemporáneas. Uno de los mayores riesgos de la sociedad moderna surgió con el desplome de las torres gemelas en Nueva York. A partir del 11 de septiembre de 2001, el terrorismo incrementó el clima de violencia mundial. En la perspectiva girardiana, el fenómeno apareció por el conflicto mimético. Oriente deseó convertirse en Occidente. El doble vínculo produjo el olvido del objeto anhelado y sólo quedó la rivalidad explícita de esa relación.<sup>409</sup>

Sin embargo, al parecer, el islam no predicó con la violencia. Al contrario, obligó a sus fieles a regirse por 5 pilares fundamentales. El primero impuso una obediencia al único Dios Alá. A su vez, dirigió a los feligreses cernirse por las enseñanzas del profeta. El segundo los conminó a rezar todos los días en dirección a sus lugares santos. El tercero les comandó

---

<sup>408</sup> Cfr. Marx-Engels: "Manifiesto contra Kriege", 1846 en Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión...*, op. cit. p. 63.

<sup>409</sup> Cfr. Jean Michael, Oughourlian, *Psychopolitics*, Michigan State University Press, 2012, pp. 34-49.

otorgar caridad a los necesitados. El cuarto los orilló a buscar la purificación en el ayuno. El quinto los instó a realizar una peregrinación a la Meca por lo menos una vez en su vida. Además de estos principios, el Islam creó rituales matrimoniales, códigos de conducta y leyes expedidas por la *Sharia*, el *Hadith* junto con escritos periféricos que complementaron los pilares de la creencia en Alá.<sup>410</sup> De esta manera, las normas del Islam parecieron un conjunto de disposiciones similares a cualquier otra fe revelada. Sin embargo, las formas de obediencia que estructuró no compaginaron con las costumbres de los cristianos. Desde la conformación de las comunidades musulmanas, éstas incluyeron preceptos religiosos en el gobierno. El objetivo radicó en la creación de una ética capaz de dirigir a los fieles hacia la paz. La doctrina eclesiástica dentro de la administración serviría en la contención de las riñas al interior de la comunidad. Además Mahoma enseñaba que la salvación espiritual dependía de la conducta terrenal.<sup>411</sup>

Según los musulmanes una religión vigía del gobierno aseguraba la estabilidad política. Sin embargo, el deseo mimético de los devotos del Corán se desató desde el surgimiento del Islam debido al contacto de ese pueblo con el extranjero. Occidente incentivó los ánimos imitativos de los fieles al dogma de Mahoma. De acuerdo con Girard, lo anterior pudo constatarse con ejemplos contemporáneos. Muchos musulmanes viajaron a Estados Unidos y recibieron una educación y beneficios del liberalismo. Cuando estos personajes regresaron a casa condenaron a Washington porque les pareció que la potencia americana impedía a los musulmanes gozar de las oportunidades que ofrecía la cultura occidental. El antropólogo afirmó que esas conductas fueron una reproducción de las actitudes antiguas entre los credos monoteístas. Los vínculos históricos del islamismo el judaísmo y el cristianismo cimentaron sus principios en la sospecha y agresión.<sup>412</sup>

Mahoma antes de convertirse en el gran profeta buscó atraer a judíos y cristianos en el seno de su fe. Aunque existía paz entre las tres religiones, el emisario de Alá deseaba suscribir los dogmas judeo-cristianos al Islam. Mahoma mantuvo encuentros de hermandad con ambas religiones mientras gobernaba en la Meca. Sin embargo, en cuanto emigró a Medina, la actitud del profeta cambió. En aquella ciudad, Mahoma consiguió muchos seguidores. De tal manera que formó un ejército. El empoderamiento del profeta lo volvió intransigente. El jefe militar empezó a obligar a las personas a convertirse al Islam. Los judíos en Medina rehusaron la

---

<sup>410</sup> Cfr. Brent I Brantley, "A critical comparison of Christianity and Islam Through the Lens of Mimetic Theory", *The Journal for the Sociological Integration of Religion and Society*, Volume 2, No. 1, 2012, p. 64.

<sup>411</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 64-66.

<sup>412</sup> Cfr. *Ídem.*

pretensión de Mahoma. Incluso realizaron fuertes críticas a su palabra. En respuesta, el emisario del Corán vilipendió a los hebreos.<sup>413</sup>

Girard explicó que esas acciones mostraron los celos y envidia de Mahoma. El éxito de los judíos configuró el odio del profeta. La animosidad del líder militar terminó en una brutal ejecución de judíos en Medina. Ese evento antecedió a la conquista de la Meca por las fuerzas musulmanas. Cuando Mahoma logró el control de ese lugar santificó el territorio. A partir de entonces, el emisario del Corán estipuló que los musulmanes debían dejar de rezar hacia Jerusalén, y en su lugar, las plegarias se dirigirían a la Meca. Desde ese instante, el conflicto mimético entre los credos escaló. Judíos y musulmanes iniciaron severas disputas por el control de Jerusalén; segunda ciudad santa del Islam y urbe icónica de los herederos de Abraham. En esa tierra, los devotos de Alá levantaron una gran Mezquita. Los fieles al Corán deseaban el dominio de los alrededores. Desde ese momento, los conflictos entre judíos y musulmanes no cesaron. Pronto se involucraron los cristianos en las riñas miméticas.<sup>414</sup>

Los seguidores de Mahoma respondieron a las trifulcas imitativas con la Yihad. Girard creía que esa manera de perpetuar el escándalo fue brutal. El antropólogo explicó que el islamismo tomó de chivo expiatorio a cristianos y judíos. Dicha circunstancia se atestiguó a lo largo de la historia en las persecuciones que hicieron los musulmanes de quienes osaron mofarse de su religión. Girard también argumentó la victimización se extendió a las mujeres musulmanas que imitaron los comportamientos occidentales. Las muestras de violencia intercultural no han impedido la disociación de la comunidad islámica, pero dio a los fieles de Alá un sentido de unidad cada que enfrentaron alguna crisis.<sup>415</sup>

De acuerdo con Girard, el cristianismo y el Islam comprendieron el deseo mimético con acepciones distintas. La respuesta de los partidarios del Corán ante el obstáculo y el escándalo radicó en la destrucción de los infieles y el rechazó a los no conversos. El musulmán tuvo licencia del Islam para utilizar la frustración y el deseo mimético en la Yihad. En cambio, en la religión judeocristiana, su doctrina no amparó ni justificó muestra alguna de violencia. En contraposición, la Yihad se comportó igual que cualquier dogma defensivo. Debido a ello, le permitió escalar la violencia.<sup>416</sup> Sin embargo, el Islam no siempre ostentó los mismos fundamentos. Existieron en su libro santo argumentos que aceptaban al judaísmo y el cristianismo. El Corán predicaba la igualdad y el respeto de los tres dogmas.

De ahí que en diversos medios de comunicación, algunos académicos y teólogos afirmaron que el Islam no fue agresivo. A pesar de ello, los defensores del pacifismo islámico

---

<sup>413</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>414</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>415</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>416</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 66-68.

omitieron los versículos de su libro y otros escritos, donde los musulmanes explicaron ciertas contradicciones presentes en el dogma. Todas las palabras del Corán tuvieron la apariencia de ser ciertas, pero el Islam también permitió abrogar disposiciones del libro santo. Ese texto sufrió múltiples modificaciones.<sup>417</sup> Mahoma elaboró muchas de aquéllas. El profeta incluyó versos avocados a forzar al judaísmo y cristianismo hacia la subordinación. El líder de los musulmanes reveló en la Meca un mensaje de paz y respeto mutuo entre los credos, pero una vez instalado en Medina, dichos versos se volvieron agresivos y contra los infieles. Por tanto, de acuerdo con Girard hubo una inmensa diferencia entre el Corán y los Evangelios. En los segundos existieron reglas explícitas que condenaron el deseo mimético. Incluso prohibieron hacer uso de la violencia en defensa propia. Todo lo contrario en el libro santo del Islam. Ante un conflicto, el Islam legitima el uso de la violencia, envidia y resentimiento para solucionar la controversia.<sup>418</sup>

De acuerdo con Girard, el mundo globalizado parece una cruzada entre dos formas de fundamentalismo. La guerra de George Bush reactivó la de Mahoma. El islamismo escaló el conflicto global. Su inspiración descansó en la respuesta de los pobres a los privilegios de unos pocos. En la visión girardiana, el islamismo desencadenó la metástasis que desagarrará a occidente. A través del terrorismo, el dogma de Mahoma generará una guerra internacional. El terrorismo tuvo dos acepciones. La revolución francesa inauguró un tipo de pánico colectivo impulsado por estructuras gubernamentales, donde un aparato político totalitario aplicó una violencia irrestricta fuera de todo parámetro jurídico. Ese fenómeno fue conocido como terrorismo de Estado.<sup>419</sup>

Pero el terrorismo también yace en el espectro popular. Aquél apareció en un mundo pre-sacrificial, incluso antes de la conformación del gobierno. La crisis de las diferencias encarnó este tipo de evento. Debido a la indiferenciación terrorífica las comunidades levantaron estructuras políticas. A pesar de ello, en épocas recientes, al interior de los gobiernos han surgido nuevas crisis de las diferencias. Por consiguiente, la sociedad desobedece el código jurídico y se organiza para atacar las estructuras gubernamentales y a quienes no las desconocen. Lo anterior ocasiona una respuesta administrativa de la misma magnitud. Las fuerzas de resistencia catalogan de terrorista al gobierno y éste responde de la misma manera.<sup>420</sup>

El escenario producto de la reciprocidad escala la competencia de los dobles. En el terrorismo popular, el otro inspira desprecio, sentimientos negativos, resentimiento y celos.

---

<sup>417</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>418</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>419</sup> Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos políticos...*, op. cit., pp. 299-305.

<sup>420</sup> Cfr. *Ídem*.

La sospecha carcome a la comunidad, pues la exteriorización del enemigo nunca sucede, por tanto, el mal se generaliza al interior de la población. Los terroristas populares atentan contra los ciudadanos. Esto provoca que el gobierno adopte medidas extremas para combatir a los insurrectos. Los movimientos disidentes aparecen en un marco de pobreza, humillación y frustración. Los nuevos organismos políticos son una manifestación pública de venganza que extermina los valores convencionales de la guerra tradicional.<sup>421</sup>

Debido al terrorismo las virtudes del combate como el heroísmo, coraje, lealtad, y sacrificio son subvertidos por la paranoia, la sospecha y la debilidad. De esta manera las manifestaciones guerreras contemporáneas obedecen a la mala conciencia. La globalización espació un tipo de conflicto que Nietzsche había descrito en el siglo XIX. Cuando las civilizaciones piensan que sus deseos son absolutamente buenos y los otros completamente malos, la competencia transforma los embates en una batalla inspirada por dioses en lugar de reyes. De ahí la perversión de las doctrinas monoteístas, donde el único y verdadero Dios es el propio.<sup>422</sup>

El 11 de septiembre catalizó una inseguridad que no sentía occidente desde hace siglos. A pesar de ello, el racionalismo no permitió observar la peligrosidad de los terroristas. Por el contrario, accionó como un mito que levantó un velo y ocultó la osadía del islamismo. Los miembros de esta religión pensaron la transformación total del mundo hacia la fe de Mahoma. De acuerdo con Girard, el terrorismo utilizó dicha convicción para desviar los códigos religiosos en su provecho. Hoy el islamismo desea conquistar el mundo. En el pasado algunas ideologías profesaron esa pretensión. El Leninismo mostró una convicción expansionista similar a las disposiciones de Mahoma. Stalin también utilizó elementos parareligiosos en la consolidación de su poder. Ambas cosmovisiones marcaron el punto de partida de un proceso mimético que la sociedad global no puede frenar.<sup>423</sup>

La universalización de la mediación interna incentiva el conflicto constantemente. El socialismo real no tuvo el brío acelerado de la epopeya napoleónica que ha demostrado el islamismo. El credo citado recogió las tesis bíblicas, pero reelaboró sus enseñanzas a la usanza pagana. De ahí que la fe de Mahoma adquirió más poder que las religiones antiguas.<sup>424</sup>

El cristianismo condenó el sacrificio como mecanismo de unificación social, pero el islamismo lo retomó. Además rechazó contundentemente la tradición judeo-cristiana occidental, la cual no comprendió el placer de ver morir a otro a costa de la vida misma. El resentimiento de los occidentales nunca ha llegado al suicidio como doctrina eclesiástica. La

---

<sup>421</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>422</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>423</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>424</sup> Cfr. *Ídem*.

cúspide del pensamiento defensivo es el Islam. Aunque el dogma de Mahoma encaminó a los hombres hacia la paz, fue muy sencillo tergiversar el milagro del profeta debido a que reavivó la vigencia del mecanismo expiatorio. Así el islamismo auxilió al terrorismo para contrarrestar la fuerza más poderosa de occidente: su tecnología. La escalada a los extremos contemporánea tiene un propulsor en los dictados del Corán. Lo mismo sucedió en el siglo XVIII y XIX con el napoleonismo y pangermanismo. El libro sagrado de los musulmanes maximizó la práctica sacrificial.<sup>425</sup>

El autor de *La violencia y lo sagrado* afirmó que la cultura europea era y continúa siendo esencialmente católica, por tanto, dicho continente blandió en su espectro filosófico una oposición radical contra la violencia. Lo anterior llevó al investigador a respaldar el discurso papal de Ratisbona. John Ratzinger quién optó por el nombre de Benedicto XVI, lo pronunció en 2006. El islamismo y el protestantismo interpretaron las palabras del sumo pontífice como una declaración de guerra.<sup>426</sup> El discurso de Ratisbona engendró una inmensa oposición.<sup>427</sup> Girard defendió al Papa y su racionalidad. También estipuló que el representante del catolicismo eligió su nombre a manera de recordatorio para todos los europeos. El predecesor Benedicto XV estuvo comprometido contra la gran guerra europea. En sus intentos por concertar el alto a la violencia lo catalogaron de anti-alemán y anti-francés. Las ideologías bélicas opacaron las acciones del pontífice. Incluso los italianos lo excluyeron de la conferencia de paz. Por otra parte, el Papa Benedicto XIV quién ocupó la silla de San Pedro de 1740 a 1758 fue el conciliador entre España, las dos Sicilias y Portugal. Además reconoció el reino de Prusia, defendió los avances de las ciencias históricas y naturales. También entabló correspondencia con los mayores científicos de la época ganándose la amistad de los protestantes.<sup>428</sup>

Benedicto XVI deseó conservar en la memoria de los europeos la tarea de sus antecesores. El discurso de Ratisbona fue un pronunciamiento valiente. En éste afirmó que la guerra de la razón contra la religión sucedió a la guerra de la religión contra la razón. El pontífice dejó claro que la separación entre ambas debilitó los saberes de la humanidad. En los

---

<sup>425</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>426</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 254.

<sup>427</sup> En una parte del discurso "...Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba». El emperador explica así minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo irracional. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no goza con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por lo tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma razonable no hay que recurrir a los músculos ni a instrumentos para golpear ni de ningún otro medio con el que se pueda amenazar a una persona de muerte....." Benedicto XVI, "El discurso de Ratisbona", 13 de septiembre de 2006, (en línea), Dirección URL: [http://gratuidad.com/11\\_Ensenanzas/11\\_03\\_Ensenanzas\\_escritas/Discurso\\_del\\_Papa\\_en\\_Ratisbona.pdf](http://gratuidad.com/11_Ensenanzas/11_03_Ensenanzas_escritas/Discurso_del_Papa_en_Ratisbona.pdf) (Consulta 25 de abril 2015)

<sup>428</sup> Cfr. René, Girard, *Clausewitz en los extremos...op.cit.*, p. 255.

últimos años la racionalidad secular se redujo a su vertiente empírico-matemática; mientras que la racionalidad eclesiástica sólo puso atención en los evangelios ocultando la tradición griega en el pensamiento cristiano. Benedicto XVI alertó a los europeos del olvido del conocimiento clásico y también explicó que solamente una razón ampliada integraría lo divino y lo volvería capaz de un verdadero diálogo intercultural.<sup>429</sup>

Benedicto XVI anhelaba un entendimiento entre fe y razón. El desprecio religioso por parte del logos secular no erigió en fe la razón, sino que desencaminó la religiosidad. Debido a lo anterior aquélla se volvió defensiva. En este sentido, Girard propuso debatir con el islamismo sobre bases teológicas y antropológicas. Esto evitaría la reciprocidad mimética y la escalada del conflicto entre racionalidad y fe. También conminó a cristianos judíos y musulmanes a recordar que Dios no sintió placer ante la sangre. Además un acto contra la razón fue contrario a la naturaleza de la divinidad monoteísta.<sup>430</sup>

Por otra parte, Tocqueville analizó el Islam debido a sus estudios sobre Argelia y su correspondencia y colaboración gubernamental con Gobineau. La curiosidad del filósofo francés por la religión de los musulmanes se avivó debido a la colonización de Argelia. Tocqueville aseveraba que el Islam determinaba las prácticas sociales y políticas de ese país, por tanto, era importante conocer la fe de los sojuzgados. En su lectura del Corán observó una insoportable propensión a multiplicar las llamadas a la guerra y la matanza de infieles. También aseguraba que el credo de Mahoma coartaba las libertades individuales y políticas. El Islam negaba la existencia de esferas diferenciadas entre religión y gobierno. Además pensaba que el dogma de Alá invadía el campo jurídico y social. En opinión del autor de la *Democracia en América*, el Corán no representó un avance respecto a los evangelios.<sup>431</sup>

El Islam dilucidó los diferentes destinos que tomarían musulmanes y cristianos. Configuró un fuerte compromiso entre el materialismo y el espiritualismo. A su vez identificó dos acepciones de esa fe. La primera radicaba en una parte desinteresada que auguraba como la humanidad caminaba suspendida entre el cielo y la tierra. Y la segunda acepción predicaba una doctrina egoísta, donde solo los fieles al dogma alcanzarían la salvación.<sup>432</sup> Al noble normando le disgustaba que dentro de los deberes religiosos del Islam estuviera la obediencia ciega al profeta. Tampoco le agradaba que la guerra Santa precediera todas las buenas obras. Pensaba que el Corán era un avance sobre el politeísmo en cuanto lo compusieron conceptos claros y ciertos de una sola divinidad. Sin embargo, le pareció que excitaba pasiones negativas.

---

<sup>429</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 294-299.

<sup>430</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.294-300

<sup>431</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Sobre la religión...op.cit.*, pp. 33-34.

<sup>432</sup> Cfr. *Ídem.*

A su vez, señalaba que Mahoma había ejercido sobre los beduinos un poder inmenso más perjudicial que ventajoso.<sup>433</sup>

Tocqueville veía en el Corán una recopilación de órdenes del día y proclamas incomprensibles que cobraban sentido con los pequeños hechos que las justificaban. Dicho libro recopiló leyes e ideas de comportamiento de toda la comunidad musulmana. En su perspectiva, Mahoma predicó su religión a pueblos atrasados, nómadas y guerreros, por consiguiente, esa fe poseyó pocas prácticas debido al estilo de vida austero de los hombres del desierto.<sup>434</sup>

El islamismo constituyó el credo que más entrelazó el poder civil y terrenal. De tal manera que el sumo sacerdote fue necesariamente el príncipe de los actos administrativos y políticos. Ambos asuntos los rigió la ley religiosa. Esa condición llevó a los musulmanes a la parálisis social, al despotismo y al sometimiento a otras culturas. En la civilización islámica, la ciencia laica y el derecho emanaron del Corán. De ahí que los soberanos escogieron a los administradores según su conocimiento del libro sacro. Así los Imanes se convirtieron en ministros de religión; los mufties en doctores de la ley y los cadies en jueces.<sup>435</sup>

Tocqueville observaba que en las tribus árabes de Argelia el cuerpo clerical no era perceptible; mientras en Constantinopla existió algo parecido a una jerarquía religiosa. En el país africano el ejercicio del gobierno temporal estuvo a cargo de los morabitos<sup>436</sup>. Éstos fueron individuos similares a los santos y ermitaños cristianos, pero ostentaron el poder indefinidamente. Entre los árabes, la santidad radicó en un acontecimiento hereditario. De ahí que los principios aristocráticos fundamentaron a la sociedad argelina. El autor de la *Democracia en América* al estudiar las prácticas de culto en las ciudades de ese país consideró que la intromisión francesa en el sistema legal islámico representaba un error con implicaciones negativas para el control gubernamental.<sup>437</sup>

Tocqueville señaló que en Argelia muchos sacerdotes estuvieron ligados a los templos. De todos ellos el muftí dirigió las mezquitas; mientras los imanes recolectaron los gastos de culto. La justicia dependió de los designios de Dios. De acuerdo con el libro sacro, los encargados de suministrar prerrogativas y obligaciones fueron los imanes, muftis, cadies y ulemas. En materia de ley, el muftí poseyó el rango más alto de la jerarquía administrativa. El gobierno dispuso de un cadie para cada distrito o municipio. Los musulmanes acataban las

---

<sup>433</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>434</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 36.

<sup>435</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 48.

<sup>436</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>437</sup> Cfr. *Ídem*.

decisiones de sus ministros con un sometimiento fervoroso. Tocqueville lamentaba que los franceses empezaron a otorgar apelaciones a las disposiciones de los cadies.<sup>438</sup>

El autor de la *Democracia en América* denotó que en Argelia el jefe de gobierno nombraba los cargos judiciales y también a los altos rangos religiosos. Sin embargo, el soberano tenía restricciones en sus decisiones. Aquél no podía nominar a cualquier persona. Su fallo debía considerar determinadas categorías en niveles de preparación individual. A su vez, los sujetos escogidos para una posición realizaban una serie de pruebas donde dilucidaban sus capacidades. Tocqueville criticó la intromisión de Francia en este proceso. Las instituciones liberales eran inadecuadas para los habitantes de África. Las costumbres de los argelinos y su fe impedían el éxito de la cultura occidental en el hábitat beduino. Además el noble normando creía que privar a los oriundos de sus procedimientos para elegir cargos administrativos constituía causa de ingobernabilidad.<sup>439</sup>

Tocqueville admiraba los avances de la civilización islámica. Reconocía que en una época, los musulmanes conformaron el corazón del mundo. Durante los siglos X y XI dominaron el mediterráneo. Sin embargo, la primacía islámica terminó con la batalla de Lepanto en 1571. A partir de entonces, Europa determinó el curso de la historia. Tocqueville pensaba que el fracaso de los musulmanes descansaba en la falta de separación entre las disposiciones políticas y religiosas. Cuando los franceses colonizaron Argelia emprendieron una escisión de los ámbitos citados. Aunque el autor de la *Democracia en América* se pronunció en contra de la modificación de los hábitos musulmanes, le pareció una atrocidad mayor que los mismos galos devolvieran a los argelinos sus antiguas prácticas, cuando los turcos ya se las habían arrebatado en una conquista previa. El resentimiento de los argelinos resurgiría debido a la intromisión de los conquistadores en decretos administrativos.<sup>440</sup>

Tocqueville consideraba los acuerdos de Tafna firmados en Bugeaud en 1837 un problema político. Los convenios reconocían a Abd el Kader como *Emir Moumin* (jefe de los creyentes). El árabe ganó parte de la soberanía de Argelia a través de ese título sin jurar obligación alguna ante la metrópoli. Tocqueville aseguraba que Abd el Kader no tardaría en ampliar su autoridad sobre el Beylicato de Constantina. Además se volvería un símbolo popular de resistencia contra la ocupación extranjera. El personaje vincularía nuevamente el ámbito político con el religioso. Lo anterior precipitaría una guerra contra los foráneos.<sup>441</sup>

Los morabitos eran hombres que adquirieron enorme reputación debido a su piedad y conocimiento. Ejercieron sobre la población argelina una influencia espiritual incontestable.

---

<sup>438</sup> Cfr. *Ibid.*, p.50.

<sup>439</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>440</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 51.

<sup>441</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 52.

Además transmitieron su santidad a través de su descendencia. En cada nueva generación de morabitos, un hombre beato mantuvo el poder de los predecesores. El estatus social de dichos sabios fue el más alto de la cultura árabe. Tocqueville los catalogaba como el cerebro de la aristocracia militar islámica en Argelia. Dentro de sus labores estaba el mantenimiento de la paz y la dirección política. Abd- el Kader pertenecía a una de las familias más importantes de morabitos. Los turcos comprendieron el peligro de los individuos de santidad, por tanto, alejaron a la aristocracia religiosa de las armas y de la gestión pública. Sin embargo, cuando los turcos perdieron el control de Argelia, la nobleza eclesiástica recobró el brío guerrero. Durante la conquista de Francia sobre Argelia, los galos devolvieron a los morabitos a la vida política. Aquéllos retomaron la cimitarra de Mahoma y empezaron a gobernar. También combatieron infieles.<sup>442</sup>

Hacia el oeste de la provincia de Argel muy cerca de las fronteras con el imperio de Marruecos se asentó una familia de morabitos. El jefe de esa familia era Mahiddin. Una vez que los turcos salieron del territorio, la población le propuso al líder santo dirigir el gobierno. Mahiddin declinó debido a que ya no tenía condiciones para ocupar un puesto administrativo, pero sugirió a la sociedad que confiara en la piedad de su hijo. De ahí que al párvulo de Mahiddin, Abd el Kader se le proclamó *Emir el Moumin*. La anarquía que dejaron los turcos originó su poder. Los franceses le otorgaron facultades de gestión sobre las provincias de Orán y Tittery.<sup>443</sup> Tocqueville aseguraba que pronto influiría en Constantina. Además lamentaba que los morabitos se hacían más poderosos bajo la administración francesa que en cualquier gobierno turco. Abd el Kader ocultaba sus intereses detrás de la religión. A su vez, ostentaba un odio religioso hacia Occidente. El noble normando, aseveró que el rencor le dio popularidad y lo engrandeció. De ahí que Abd el Kader no se contentaría con las concesiones francesas. El líder de los creyentes contaba con la legitimidad para derrocar el gobierno de los galos.

Tocqueville no justificó la colonización con la tesis de la misión civilizadora de occidente, pero estaba a favor de ella por motivos geopolíticos. Aunque siempre deseó que argelinos y francesas habitaran en paz; ese objetivo dependía de liberar la colonia de las vilezas del ejército y la obstrucción de una administración centralizada. Por ejemplo detestaba que los galos organizaban la peregrinación de musulmanes a la Meca. A su vez, conminaba a la metrópoli a dejar de saquear las fundaciones del Islam.<sup>444</sup> El filósofo sabía que los galos habían

---

<sup>442</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

<sup>443</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>444</sup> Tocqueville intervino [en la Cámara] el 9 de julio de 1847, durante la discusión del presupuesto general de Argelia para 1848, para denunciar con virulencia el expolio de las fundaciones pías musulmanas por la administración colonial. El considera que el colonizador debe, por razones tanto morales como de inteligencia política, ayudar a los musulmanes a reconstruir sus escuelas y velar para que puedan practicar su religión en las

sustraído a las autoridades musulmanas de la administración de los cuerpos piadosos. Estaba en contra de la transferencia de la gestión de esas organizaciones a manos de los cristianos, pues lo anterior generaba una gran desviación de fondos.<sup>445</sup> Además denunciaba los malos tratos que dieron los franceses a los oriundos y manifestaba que la convivencia de dos comunidades distintas llegaría a la concordia si cada una respetaba sus respectivos hábitos. También testificó una caída en los niveles de culto del islam en Argelia, debido a la miseria a la cual los franceses sometieron a los predicadores e instituciones dedicadas a difundir la palabra del Corán. A su vez, levantó la voz oponiéndose a la malversación de fondos de las escuelas en la capital del país africano. También señaló que la destrucción de monumentos y templos del Islam sólo produciría desprecio por los conquistadores. El apoderamiento de mezquitas no contribuía a limar asperezas entre los pueblos.<sup>446</sup> En todas las fundaciones religiosas que los franceses empezaron a administrar se redujeron las organizaciones de beneficencia. De esta manera, decayó la educación de los musulmanes por la dispersión de los seminarios. Una vez que llegaron los galos a la gestión pública, la sociedad argelina alcanzó niveles de ignorancia y barbaridad desconocidos.<sup>447</sup>

Tocqueville defendía que la metrópoli necesitaba asumir el compromiso de dotar el país africano con un buen gobierno. Los franceses debían ocuparse del interés de los habitantes argelinos. La colonización no podía resumirse en el sometimiento y el cobro de impuestos. Tampoco estaba a favor de inculcarles valores europeos. Tocqueville deseaba impulsar a los musulmanes en su sentido propio. El autor de la *Democracia en América* argumentaba que la propiedad privada, la industria, y la vivienda sedentaria no eran factores peleados con el dogma de Mahoma. Le parecía imprescindible borrar las pasiones hostiles de los musulmanes hacia los franceses. Las riñas de fe representaron un agravio severo, pues donde hubo sentimientos ríspidos siempre aparecieron hombres que intentaron sacar partido

---

mejores condiciones, permitiendo la selección y la formación de clérigos de calidad; era, opinaba, la manera de evitar el desarrollo del fanatismo. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...op.cit.*, p. 57.

<sup>445</sup> El Sr. Ministro de la guerra les decía en una sesión del congreso del 9 de julio de 1847, durante la discusión del presupuesto general de Argelia para 1848: «no hemos confiscado los bienes de las escuelas y mezquitas. Las rentas del patrimonio religioso se mantuvieron para las necesidades de los mahometanos. Nos hemos puesto nosotros en lugar de la caridad musulmana y hemos hecho llegar a los musulmanes las ayudas que les estaban destinadas por las fundaciones». Señores, me atrevo a decir que manteniendo este lenguaje el Sr. Ministro de la guerra ha sido inducido a error. No hablaré de lo que está sucediendo en algunas partes de Argelia que no he recorrido, pero voy a decir lo que sucede en argel, lo que he comprobado y visto por mí mismo.

Yo sostengo que los ingresos actuales de las fundaciones cuya finalidad es la ayuda a los pobres, el culto y las escuelas, hoy suman alrededor de 400.000 francos. Afirmo que de estos 400.000 más de 200.000 francos fueron desviados de su finalidad original y han ido a parar al tesoro de la colonia. ¿cuál ha sido el resultado? Ha resultado que la población de argel, que la mera presencia de franceses ya contribuía a arruinar, ha caído por la falta de las ayudas con las que debería contar puesto que sus padres les habían preparado para ellas; que esta población ha caído en un estado de miseria indescriptible. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...op.cit.*, p. 58.

<sup>446</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 57.

<sup>447</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 60.

de éstos.<sup>448</sup> El conocimiento de Tocqueville respecto del Islam era imperfecto e intransigente. Aún así pensaba que ese credo daba la espalda al futuro, el progreso y la democracia. Los cristianos terminarían por dominar inevitablemente a los musulmanes. La cultura occidental debido a su tradición religiosa inspiraba la creatividad científica y tecnológica lo cual le daba superioridad cultural y militar.<sup>449</sup>

Por otra parte, Engels y Marx opinaban que durante el nacimiento del Islam, la vida comercial de Europa estaba en decadencia. De ahí que la economía de Arabia fuera afectada por los obstáculos mercantiles en las indias orientales, en consecuencia, el terreno era fértil para la gestación de un nuevo credo. Los filósofos concebían al Islam como un elemento secundario en la comprensión de la vida de los beduinos. Dicha fe obedecía a las condiciones materiales de los hombres del desierto. Una resolución similar a la de Tocqueville quien creía que los musulmanes adaptaron su religión al estilo de existencia que les permitía el clima y la geografía regional. Por su parte, Marx argumentó que el motor de la cultura islámica radicaba en la ausencia de propiedad privada. De acuerdo con el autor de *El Capital* ni siquiera cristalizó el sistema feudal en medio oriente. El desierto, las condiciones del suelo y el Sahara extendido a través de Arabia, Persia, India, la Tartaria y las mesetas asiáticas no fueron elementos prolíficos para el surgimiento de la propiedad privada. La irrigación necesaria en las actividades agrícolas de la zona se administraba por medio de la comuna.<sup>450</sup>

De acuerdo con Engels, los gobiernos de medio oriente nunca tuvieron más de tres ramas administrativas, las finanzas, la guerra y la creación de obra pública. Esto demostró el desprecio que sentía el inglés por el avance civilizatorio de los musulmanes. Engels también propuso que la extensión del islam obedeció una modificación en las rutas comerciales. Los individuos dejaron de transitar por la vía del mar rojo para adentrarse por un camino mercantil a través de Persia y hacia el mar negro. Una razón de este giro en las disposiciones comerciales obedeció a que las caravanas del imperio persa tenían mayor seguridad por esa ruta. Dicha circunstancia contrastó con el sojuzgamiento de Yemen por parte de los abisinios entre el 200 y el 600 D.C. Las ciudades de Arabia del sur posterior a la caída del imperio romano se convirtieron en desiertos. Por 500 años los beduinos transmitieron su cultura a través de la tradición oral. El alfabeto les era casi desconocido. La escritura había caído en desuso. El desplazamiento comercial y la invasión etíope en la región explicaron el atraso civilizatorio de los árabes. El sentimiento de solidaridad de los mismos preparó la llegada de Mahoma con la expulsión de los etíopes de su hábitat. 40 años antes del nacimiento del Islam, el nacionalismo

---

<sup>448</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 60-62.

<sup>449</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>450</sup> Correspondencia de K. Marx y F. Engels, tomo II, Costes, 1853 p. 209, en Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión, op.cit.* pp. 65-71.

de los beduinos se fortaleció con la derrota de los enemigos. Engels afirmaba que Mahoma fue una reacción contra los Fellahs sedentarios de las ciudades. Las religiones de éstos profesaban el animismo con una mezcla de rituales judíos y cristianos.<sup>451</sup>

Al momento de estallar la guerra de Crimea (1853-1856), Marx expresó que el Corán reducía la geografía y etnografía de los pueblos a la distinción entre fiel e infiel. Los segundos eran enemigos y había que tratárseles con hostilidad permanente.<sup>452</sup> En este sentido, Marx Tocqueville y Girard coincidieron en cuanto a que el Islam era una religión promotora de la violencia. De acuerdo con el filósofo alemán, dicha fe rechazó el nacionalismo estrecho. El autor de *El Capital* argumentó que la fe de Mahoma predicaba con la internacionalidad de la hermandad islámica. Todos los países debían abrazar los decretos del Corán. De ahí que Marx aseguraba que la legislación musulmana carecía de criterios xenófobos. La necesidad comercial de los beduinos también contribuyó a la disolución de la discriminación racial. Sin embargo, Marx aseveraba que la ausencia de laicismo en tierras árabes impediría la revolución.<sup>453</sup> La emancipación de los musulmanes sólo emergería si el Islam desapareciera de la región. El filósofo alemán tampoco creía que los fieles a Mahoma conformarían una clase proletaria capaz de subvertir el sistema de enajenación y explotación clerical.<sup>454</sup>

#### 1.5. Hinduismo. Una aproximación desde la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

Por otra parte, respecto al hinduismo, Girard estipuló que el discernimiento mítico de la India estuvo en los vedas. Palabra en sanscrito que significa ciencia, saber o conocimiento. De acuerdo con el antropólogo, estos textos constituyeron la ciencia del sacrificio hindú.<sup>455</sup> La inmolación conformó el principio de unificación religioso en la India. En Occidente el libro sacro hindú más afamado es el Rig Veda. Sin embargo, Girard analizó los Brahmanes; textos védicos que correspondieron a compilaciones de rituales tradicionales.<sup>456</sup> El antropólogo

---

<sup>451</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>452</sup> Cfr. Jullán Schvindlerman, "Marx y el Islam", *Libertad Digital Ideas*, viernes 13 de febrero, 2015 (en línea), Dirección URL: <http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/marx-y-el-islam-1276236308.html> (Consulta: 25 de abril 2015).

<sup>453</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>454</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>455</sup> "...Conocemos el sacrificio de la India llamado védico gracias a los Vedas, que son libros sagrados venerados todavía hoy universalmente. La palabra veda significa «saber», «ciencia»..." René Girard, *El sacrificio*, trad. Clara Bonet Ponce, Madrid, Encuentro, 2012, p. 31.

<sup>456</sup> Todos los textos que he citado ya y aquellos que citaré más adelante no provienen ni del Rig-Veda, ni siquiera del primer estrato de los Vedas, sino del segundo, que se compone de vastas compilaciones rituales y de comentarios sobre los sacrificios, los Bráhmanas. ¿No es imprudente por mi parte comentar estos textos difíciles, desconcertantes, y cuya lengua me es desconocida? Lo que me permite este atrevimiento, es la existencia de un libro que es una especie de antología razonada de los Bráhmanas, surtida de numerosas citas traducidas en francés, *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, de Sylvain Lévy<sup>2</sup>. Estos que yo comento con ustedes no son los originales sánscritos, sino el libro de Sylvain Lévi. Pertenece a una época (1898), en la que los célebres indigenistas

aseguró que los brahmanes representaron la meditación hindú más extraordinaria sobre el sacrificio. Sin embargo, la apreciación de sus descripciones no pudo hacerse desde el racionalismo; perspectiva epistémica que únicamente observó relatos supersticiosos sin importancia en los brahmanes.<sup>457</sup> De acuerdo con Girard, esos libros narraron la intensa rivalidad entre devas y asuras (dioses y demonios). Ambos se disputaron la creación del mundo. Dentro de los textos, las historias referidas a dioses y demonios constituyeron disputas miméticas por objetos incompatibles.<sup>458</sup> Aquéllos bienes eran abstracciones como la voz, el significado de lenguaje, el tiempo y los años. En cada uno de los enfrentamientos, los devas siempre ganaron porque fueron mejores en la ejecución de los sacrificios.<sup>459</sup> La continua imitación del deseo descrita en los brahmanes no se limitó a los devas y asuras. También hubo narraciones de enfrentamiento entre hombres imitando las conductas de los seres supernaturales.

De acuerdo con Girard, los brahmanes explicitaron más la concepción triangular del deseo que los escritos científicos occidentales modernos. La reciprocidad violenta volvió semejantes a dioses y demonios. Esto reveló la indiferenciación de ellos y la naturaleza mimética del deseo. Los brahmanes al igual que las religiones arcaicas fijaron su atención sobre la víctima del primer sacrificio. También expusieron la divinización de un chivo expiatorio.<sup>460</sup> Girard utilizó el Rig Veda para ejemplificar su tesis. Dentro del libro citado, Purusha encarnó el poder divino del sacrificio. En la última estrofa de la historia, el personaje principal representó a la primera víctima pasiva de inmolación.<sup>461</sup>

---

de Europa y América no solamente desdeñaban a los Bráhmanas sino que los cubrían de insultos groseros, *Ibid.*, p.33.

<sup>457</sup> "...Para ilustrar la teoría mimética, yo preguntaría a la reflexión religiosa más pujante sobre el sacrificio, la de la India védica, recogida en los vertiginosos Bráhmanas. Entre la concepción de los Bráhmanas y mi teoría, las coincidencias son demasiado numerosas e impresionantes como para que sean fruto del azar. Al lado de las indiscutibles convergencias hay divergencias pero, lejos de contradecir la teoría mimética, corresponden al mínimo de ilusión sin el cual el sacrificio se hace imposible..." *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>458</sup> Uno de los aspectos más visibles de esta conformidad es la in-diferenciación, la indistinción entre los dioses y los demonios en el transcurso de sus rivalidades. No se puede decir nada de unos que no se pueda decir de los otros. La reciprocidad violenta hace de ellos copias idénticas los unos de los otros, análogas a esos gemelos enemigos que pululan en los mitos arcaicos. *Ibid.*, p. 40. "...En los mitos fundacionales, el tema de los gemelos enemigos es el que significa la reciprocidad indiferencia-dora del mimetismo. En los Bráhmanas, la cuestión de la gemelaridad es planteada a propósito de los devas y de los asuras pero jamás se resuelve. Es presentada como irresoluble. Y he ahí, me parece, una versión radical de la indiferenciación mítica. Definir a los dioses y a los demonios como gemelos los dotaría todavía más de una excesiva identidad y eso es lo que los Bráhmanas les niegan. Los dioses y los demonios no son *ni siquiera* gemelos. Una gemelaridad irresoluble es más insuperable todavía que la gemelaridad explícita. *Ibid.*, pp.40-41.

<sup>459</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 45-51.

<sup>460</sup> *Cfr. Ídem.*

<sup>461</sup> Y es así como suceden igualmente las cosas en el primer y más conocido de todos los libros de los Vedas, el Rig-Veda. En este libro, el texto más famoso, creo, se encuentra una especie de mito fundacional consagrado por completo a esa víctima inicial en quien se encarna el poder divino del sacrificio. Se llama Purusha. *Ibid.*, p. 55.

El Rig Veda divinizó la propia actividad sacrificial. En el mito de Prajâpati<sup>462</sup>, el deseo mimético contagió a todas las criaturas inteligentes. Además Prajâpati<sup>463</sup> fue causante y responsable de la solución de los conflictos simétricos. El relato contó la forma en la cual Dioses, hombres y demonios recurrieron al sacrificio para diferenciarse. Los brahmanes aconsejaron a los hombres emularles. Incluso los invitaron a consultarlos como especialistas del sacrificio al momento de resolver los problemas cotidianos. En el mito de Prajâpati y los Brahmanes quedó desvelada la génesis religiosa.

Girard garantizó que los textos hindús exaltaron más al proceso sacrificial que a las víctimas. La mayoría de los mitos realizaron lo contrario. Los brahmanes recomendaron recurrir al sacrificio. Esos textos dirigieron el conocimiento de la casta sacerdotal y aristocrática en la India. Los brahmanes expusieron el sacrificio como una técnica puramente humana. También describieron los abusos de determinados dioses para con sus sirvientes en cuanto a las cuotas victimarias. El antropólogo señaló que en las partes más avanzadas de la tradición védica existió una inspiración anti-sacrificial. Los Upanishads anunciaron esa negación de la violencia y el nacimiento del budismo. La crítica del sacrificio sería comparable a la de los profetas hebreos, pero aunque formularon una elucidación contra la violencia, en el fondo, los textos hindús la desviaron hacia los hombres.<sup>464</sup> Sin embargo, de acuerdo con el antropólogo, los mitos védicos jamás llegaron al desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio como los evangelios, aunque reconoce que algunos de sus relatos constituyeron un avance en cuanto a la desmitificación del ciclo mimético.

Por otra parte, como se ha mencionado, Alexis de Tocqueville explicitaría que la ausencia de religión conduciría al hombre hacia el materialismo. En consecuencia, creía que profesar una fe era mejor que cualquier forma de ateísmo.<sup>465</sup> A pesar de ello, el filósofo observó en el hinduismo a la peor de las religiones. Tocqueville pensaba que la reencarnación

---

<sup>462</sup> Nos dirigimos ahora hacia los Bráhmanas y hacia esta creación mítica, sin duda ahora un poco artificial pero extraordinariamente perspicaz que ya mencioné ayer, Prajapati. No hay que ver en él a un dios del sacrificio, observa Sylvain Lévi. Esos dioses nos dan la impresión de que lo divino y lo sacrificial son dos entidades separadas que se encuentran por razones fortuitas, ajenas a sus respectivas esencias. La unión de ambas es consustancial y por eso Lévi llama a Prajapati *el dios sacrificio*. Quiero ir todavía más lejos en este mismo sentido y decir *el sacrificio dios*. *Ibid.*, p. 64.

<sup>463</sup> La palabra compuesta *prajapati* quiere decir «señor de las criaturas» y se encuentra ya en el Rig-Veda, bastante cerca del *Himno a Purusha*. ¿Por qué los Bráhmanas no retoman la misma palabra *purusha*? Ambas concepciones están muy cercanas, es cierto, pero están lejos de ser idénticas. La de los Bráhmanas, la que es verosíblemente más reciente, es más tradicional que la que es en principio más antigua y ésta podría ser una restauración sabia del crimen que, puesto que es atribuido de forma unánime al dios por unos fieles indignados, justifica el sacrificio primordial. Es el crimen en el nombre del cual la comunidad entera se moviliza contra el chivo expiatorio que, de hecho, se convierte en una fuerza unificadora y salvífica. *Ibid.*, p. 65.

<sup>464</sup> Los autores de los Bráhmanas son excelentes especialistas del sacrificio. No debemos concluir por todo aquello que leemos ahora que desmitifican los mitos en el mismo sentido en que lo hace la teoría mimética. Esta desmitificación acabará por producirse pero más tarde, creo, al término del período propiamente védico que desemboca en un pensamiento radicalmente crítico en lo que respecta al sacrificio: en el budismo, evidentemente, y en los Upanishads. *Ibid.*, p. 69.

<sup>465</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...*, *op. cit.*, p. 67.

y el materialismo compartían la misma irracionalidad.<sup>466</sup> En 1843 el autor de *La Democracia en América* estuvo interesado en la colonización inglesa de la India. De ahí que centró parte de su análisis en el hinduismo; religión a la que se refirió como abominable.<sup>467</sup> El jurista francés consideraba que los elementos esenciales del hinduismo los conformaban la reencarnación y el sistema de castas, por tanto, ese dogma podría valer menos que la incredulidad.

Una casta correspondía a las tribus en las cuales la sociedad hindú se dividía. Sacerdotes, guerreros, comerciantes, agricultores, gente servil, brahmanes, chatrias vaisyas y sudras representaban a las tribus indias. Cada casta se consideraba a sí misma como exclusiva y cerrada. Dicha organización prohibió la movilidad social y cualquier dinamismo jerárquico fuera de ella. La casta determinó el destino de los individuos.<sup>468</sup>

La India constituyó un territorio tan vasto como casi toda Europa. La conquista de ese país implicó 60 de años de esfuerzos y recursos británicos. La fe de los hindús, el idioma, y las costumbres no tenían nada en común con los europeos. Los ingleses no hicieron nada nuevo en la India. Árabes y afganos colonizaron algunas zonas del país con anterioridad a la llegada de los británicos. Baber fundador de la monarquía mogola a través el Indo y erigió una cultura. En consecuencia, Tocqueville concluyó que los hindús no provinieron de una civilización avanzada. Incluso sufrieron atropellos de pueblos menos avanzados. En parte debido a la vida religiosa de la sociedad India. Cuando llegaron los ingleses, los habitantes tenían en un atraso similar a las comunidades medievales europeas.<sup>469</sup>

Los hindús se diferenciaron de los árabes nómadas quienes poseían una producción semi-agrícola y ganadera. Conocían la propiedad individual y colectiva. También desarrollaron algunas ciencias y artes; aunque las mismas ostentaban imperfecciones. Eran bastante refinados para que un conquistador pudiera aprehenderlos. A pesar de ello, la India se mostraba como el mejor país para la colonización y servidumbre. La población soportaba el dolor y la muerte con sorprendente energía. A su vez, los oriundos carecían de valentía natural y ganas de emplearla en rechazó a la invasión extranjera. En la India el nacionalismo fue inconcebible debido al sistema de castas. Cada una de esas estructuras integró cierta nación separada. En la casta estuvo encerrado el espíritu Hindú. La patria también quedó atrapada al interior de la estratificación social. Todos los conquistadores depusieron los poderes de la India, derribaron los tronos y a travesaron sus reinos. Sin embargo, ninguno pudo acometer

---

<sup>466</sup> Cfr. *Ibid.*, p.68.

<sup>467</sup> "...La religión de los hindús es abominable, la única religión, puede decirse, que vale menos que la incredulidad. La segunda parte, cuyo texto aún no está redactado, se titula Resultados del gobierno británico sobre los hindús...", *ibid.*, p. 69.

<sup>468</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 70.

<sup>469</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 72.

contra las castas.<sup>470</sup> En ese rubro los colonizadores encontraron una resistencia infranqueable. Cuando los ingleses en 1805 trataron de transformar a los cipayos, los mismos hindús que habían asistido en el proceso de colonización masacraron a los oficiales británicos por la osadía. Para Tocqueville, la religión hindú cayó en mil supersticiones extravagantes y degradantes.

La religión brahmánica promovió la sumisión del alma y recargó las prácticas rituales de pretensiones dogmáticas. Esa fe hindú contuvo ideas contradictorias, multiplicó las iglesias y no centralizó su administración. El credo indio condujo a los fieles hacia la afabilidad afeminada y un exagerado respeto por la vida. El clima del territorio y la alimentación debilitaron a los pobladores. La gran masa de hindús nunca se gobernó a sí misma, por tanto, estaba acostumbrada a obedecer. Todas las incursiones militares a la India triunfaron debido a la pasividad de los oriundos. Las distintas manifestaciones de hinduismo compartieron el saber de la reencarnación. El brahmanismo tuvo gran número de sectas. Las principales fueron vishnu y shiva. Los hindús independientemente de su casta pudieron acceder a cualquier secta. Sin embargo, las castas superiores acostumbraron a organizarse en torno a la tribu shiva. Casi siempre los miembros de ésta renunciaron a la ingesta de carne.<sup>471</sup>

Tocqueville creí que la inexistencia de una confrontación entre esas castas constituía una consecuencia de la debilidad del carácter hindú. Los sacerdotes indios fueron los gurús de esa cultura. Aquéllos tuvieron un poder espiritual y temporal. De cada casta emanaron sacerdotes particulares. Algunos ocuparon rangos inferiores otros superiores. Los hijos del gurú heredaron su dignidad. También había sacerdotisas mujeres dedicadas al culto. Los sacerdotes se encargaron de la publicación del almanaque hindú. Además regularon el curso del año.<sup>472</sup>

Los indios creyeron que un tipo de rezo denominado mantra sirvió para influir sobre el mundo invisible y sobrenatural. A través de éste la población invocó el poder de los dioses. Los sacerdotes recitaban los mantras cuando necesitaban hacer una petición o transformar algún elemento de la realidad. Las deidades ostentaron el poder del universo. Las mismas divinidades recurrieron a los mantras. Los únicos que conocían los secretos de esos rezos fueron los brahmanes quienes ocuparon las estratos superiores de la sociedad india. Estos hombres gozaron de un estilo de vida y modales refinados. Los brahmanes articularon costumbres fijas. Sus escuelas eran distintas a las de otras castas. Sólo ellos podían leer los vedas. Muy pocos entendían los escritos en sanscrito. Los brahmanes disfrutaron de la

---

<sup>470</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 76.

<sup>471</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 83.

<sup>472</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 77.

exención fiscal. También poseían grandes extensiones de tierra que se transmitieron de padres a hijos por generaciones. La pena de muerte tampoco aplicó para los brahmanes.<sup>473</sup>

Las normas religiosas determinaron los códigos morales en la India. A veces los brahmanes solaparon la mentira y el perjurio en beneficio personal. La ética hindú catalogó al alcoholismo de un vicio infame y vergonzoso. Únicamente los parias tomaron en público bebidas alucinógenas. Los errores que marcan el alma pudieron redimirse con el arrepentimiento. El hinduismo también concedió la purificación a través de actos materiales. A su vez, la moral obligó a las castas a mantenerse separadas. La ética y la ideología hindú edificaron un sin fin de barreras y precauciones para garantizar el aislamiento de las tribus. Los indios consideraban a los europeos en el mismo rango que los parias. En algunos hombres santos la vida ascética y contemplativa constituyó un honor. Sin embargo, las mujeres bajo ningún pretexto pudieron hacer voto de virginidad. La poligamia fue tolerada en los adultos, aunque se consideró un abuso. En el matrimonio, las mujeres se encontraron en posición de inferioridad frente al marido.<sup>474</sup>

De acuerdo con Tocqueville, el hinduismo fue una religión entremezclada con todas las facetas de la vida india. El deshonor de los pecados y las violaciones de los decretos de la fe acarrearán una pérdida de posición en el mundo que afectaba a la familia. El hinduismo sofocó por completo al individuo. Para que éste pudiera tolerar semejante intromisión, la religión dio enormes concesiones a las pasiones y vicios del corazón humano. De ahí que esa fe dejó en total libertad a los sentidos. Los desordenes conductuales no fueron prohibidos por el credo. A Tocqueville le sorprendió que los pecados más horrendos pudieran perdonarse si se realizaban algunos rezos. Sin embargo, el conocimiento de dichas oraciones estaba en posesión de los brahmanes. Además las castas estuvieron incomunicadas. De esta manera los únicos que tenían el privilegio del perdón eran las clases superiores.<sup>475</sup>

En la India hubo todo tipo de filosofías desde el espiritualismo hasta el materialismo. Aunque la felicidad dependió estrictamente de los sentidos y no de las estructuras del pensamiento. Versos en un idioma desconocido fueron testimonios de la antigua literatura hindú. Las castas sudras y parias también redactaron poesía tamil. Los indios creyeron en la fatalidad del destino. Para ellos, la mano de un Brahma escribió la vida de cada uno en su frente. La situación de las almas en el otro mundo dependía de oraciones y limosnas. Los brahmanes aprovecharon esa creencia en su beneficio, pues cobraban los favores de la fe. De

---

<sup>473</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 79.

<sup>474</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 82.

<sup>475</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 85-87.

esta manera, algunos sudras llamaban en su último momento a ciertos brahmanes.<sup>476</sup> En las estrofas morales o slokas traducidas del sanscrito quedó constatado que antes de todos los fenómenos naturales existió un único Dios eterno creador del universo.

La perfección moral de los hindús se precipitaba hacia la decadencia. El francés pensaba que la ausencia de Vanaprahsthas o Brahmanes solitarios era muestra de la pérdida de espiritualidad del pueblo.<sup>477</sup> El autor de *La Democracia en América* observó cierto parecido entre los Sannyasis y los eremitas cristianos. Los primeros fueron ermitaños que practicaban la mortificación del cuerpo. Dichos hombres mostraban la superioridad de la espiritualidad del alma sobre la materia decadente. El noble normando afirmaba que esos presupuestos también denotaban semejanzas con la filosofía pitagórica. Al igual que en el politeísmo de los griegos, los dioses hindús incluso Trimurti<sup>478</sup> cometían mil perversiones y actos vergonzosos.<sup>479</sup>

A Tocqueville la religión brahmánica le parecía una amalgama de nociones filosóficas sublimes mezcladas con un amasijo de groserías y absurdos. Los hindús proclamaron dioses de cualquier cosa. Adoraban todos los objetos materiales que actuaban sobre la sociedad. Por ejemplo en la fiesta de Gahoury, en septiembre, los trabajadores reunieron sus herramientas para rendirles pleitesía. Los albañiles también guardaron culto a sus paletas en la celebración de Divouligai en diciembre. Debido a lo anterior, Tocqueville afirmaba que la idolatría en la India llegaba a excesos extravagantes. Esa manera de concebir la religiosidad fue consecuencia de comprender que todo tenía alma. Hasta en las cosas inertes aquélla podía depositarse.<sup>480</sup>

Los hindús no vieron diferencia entre las almas. Aplastar una hormiga y asesinar a un hombre constituyeron el mismo tipo de trasgresión. La reencarnación conformó la base de las doctrinas indias. Esa noción ejerció una gran influencia sobre el conjunto de los comportamientos. A pesar de ello, los hindús no creyeron en el castigo eterno. Su concepción especio-temporal estuvo condicionada por el yuga. Un periodo de miles de años al cabo del cual cristalizó una revolución general de la naturaleza. A partir de entonces, el mundo y todas las almas buenas o malas se reunieron en Dios, quién empezaría un nuevo mundo. Así comenzaría otro yuga. En el hinduismo existieron varios paraísos y un infierno. Los primeros se

---

<sup>476</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 82.

<sup>477</sup> "...Los vanaprahsthas o brahmanes solitarios que se retiran al desierto para vivir en él, al margen de lo sensual, en la contemplación de las grandes verdades filosóficas y religiosas, y que desde allí ejercían una gran influencia sobre pueblos y reyes. Su moral igualaba, al menos, la de los antiguos filósofos Griegos y la ha precedido. Su celebridad en Oriente bajo el nombre de gimnosofistas. Principios muy puros que practican con frecuencia. Ya no existen..." Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones...op.cit.*, pp. 82-83.

<sup>478</sup> "...Es una trinidad, un Dios en tres personas. Brahma o la *creación*, Vishnu o la *conservación*, y Siva o la *destrucción*. Esta divinidad que domina todos los demás dioses está representada por un cuerpo con tres cabezas. Es el símbolo de la existencia de aquello que no puede crearse y perpetuarse sin el acuerdo de los tres poderes. Los hindús veneran por separado y conjuntamente a cada una de estas divinidades..." *Ibíd.*, p. 83.

<sup>479</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>480</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 84.

alcanzaron a través de meritos extraordinarios o al final de distintas transformaciones del alma.<sup>481</sup>

Sin embargo, los paraísos sólo fueron lugares de tránsito, pues en algún momento las almas retornaron a la tierra. El paraíso eterno de los hindús únicamente se logró a través de la reunión de todas las almas con el Dios supremo al final del yuga. Por otra parte, encontrarse en el infierno fue más sencillo. Los hindús tipificaron algunos delitos graves que merecieron ese castigo. Por medio de la reencarnación y de acuerdo con el comportamiento de las personas al momento de resucitar el alma podía habitar una morada agradable o desagradable. Nacer paria era prueba de haber cometido actos muy pecaminosos en la anterior vida. El hinduismo asumió que la práctica de las virtudes conducía al paraíso.<sup>482</sup>

De acuerdo con Tocqueville, las leyes civiles y religiosas estaban atadas de tal manera que la transgresión de una precipitaba la falta de otra. El hinduismo fue el único credo sin una jerarquía sacerdotal. Aunque tuvo una casta sacerdotal. Ese fenómeno generó el más poderoso de los sentimientos corporativos y a pesar de ello, la religión brahmánica constituyó el único elemento de unidad entre la sociedad. En la India no existieron tribunales reglamentados o códigos de justicia penal. La ausencia de una ideología que insertara a los individuos y sociedades en un proceso histórico corrompía las cualidades naturales del pueblo. Lo anterior debido a que los creyentes sintieron enorme indiferencia hacia la vida. Incluso aceptaron la normalización de la tortura.<sup>483</sup>

#### 1.6. El mercado y la lógica de lo sagrado

De acuerdo con Marx, al igual que en la religión, donde los hombres han sido gobernados por las fantasías de su cerebro, en el capitalismo las personas se subordinaron a los productos de su propia mano. Desde la más primitiva división del trabajo existió un paralelismo entre enajenación religiosa y económica. Lo anterior debido a que el hombre nunca ha podido dominar por completo los sistemas de producción. De ahí que en todas las etapas de la historia, sus creaciones económicas se le presentaron como ajenas. Debido a dicha enajenación, continuaron vigentes las religiones. El reflejo teológico del mundo real desaparecerá cuando la razón sustituya a las creencias inteligibles y el hombre consiga un total control sobre la naturaleza. Sin embargo, mientras las sociedades permanezcan bajo el yugo de las fuerzas del ecosistema o sociales, los credos no se extinguirán. Marx argumentaba que con una destreza de producción superior era posible prescindir de la religión. A pesar de ello, no bastaba con el conocimiento de esas habilidades, la praxis social constituía factor

---

<sup>481</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>482</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>483</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 89.

imprescindible en la desenajenación del hombre. Una vez comprendida la causa real de la alienación, sólo era cuestión de tiempo para empezar a ponerle fin. La fe representaba un espejismo construido a partir de la ignorancia. La sabiduría racional y el conocimiento sobre el funcionamiento de la economía superarían esos arcaísmos espirituales. A partir de la dilucidación de las contradicciones en los sistemas productivos, el hombre tendría control de su destino.<sup>484</sup>

A lo largo de la historia, las comunidades jamás profundizaron en las causas verdaderas que determinaron el devenir de las culturas, pero en el sistema capitalista, fue posible desvelar la manera de gobernar las fuerzas naturales y sociales. Los hombres tuvieron una cita con la historia pues sólo bajo el capitalismo las condiciones materiales se presentaron para la desenajenación. Las circunstancias productivas de la comunidad europea del siglo XIX dieron a los individuos la posibilidad de dominar por completo el devenir de las sociedades. Marx convirtió a la economía en un proceso que, a lo largo de los siglos, no sufrió cambios derivados de la influencia de otras instituciones; siempre los modos de producción desencadenaron la dialéctica que transformó a las comunidades. De ahí que la política y la religión jamás determinaron las circunstancias económicas de las agrupaciones. En la teoría del filósofo alemán, los modos de producción se convirtieron en una metafísica de la cual partieron los otros elementos de la realidad social.<sup>485</sup>

Marx explicó que dentro de los procesos económicos se dilucidaba la lógica de la religión, en consecuencia, inició su análisis del capitalismo con la desmitificación del aura espiritual en las mercancías. Cada una de ellas contuvo una gran cantidad de exquisiteces teológicas. El objeto mercancía no existió en la naturaleza. No hubo propiedades físicas de ella en el entorno. La mercancía apareció como consecuencia de las relaciones sociales. El valor tampoco pudo constatarse en el medio ambiente. Los vínculos entre los hombres imprimieron a las cosas el valor, de tal forma que las convirtieron en mercancías. Sin embargo, los individuos creyeron que la dinámica de intercambio obedeció a las relaciones naturales de las cosas, cuando fueron las relaciones entre las personas las que permitieron la creación de las mercancías. Los individuos concibieron esos objetos de la misma manera que a las entidades teológicas. No observaron que los procesos sociales dieron vida a los intercambios entre ellos, de la misma forma se obnubilaron con respecto a los Dioses. En la producción capitalista, las

---

<sup>484</sup> Cfr. Karl Marx, *Manuscritos económicos...*, op. cit., pp. 56-65.

<sup>485</sup> Cfr. Karl Marx, "Prologo de la Contribución de la Crítica a la Economía Política", en Erich Fromm, *Karl Marx y su concepto del hombre...op.cit.*, pp. 125-126.

mercancías se presentaron a manera de entidades independientes a sus creadores y al igual que los dioses incitaron los deseos de los individuos.<sup>486</sup>

Para Marx las mercancías no fueron objetos inertes. Además en todas ellas hubo el antagonismo entre el valor de uso y el valor de cambio o la forma relativa del valor y su equivalente. Ya en la dinámica de intercambio, una mercancía no puede enunciar su valor de uso y valor de cambio al mismo tiempo. Una cosa expresada en su forma relativa manifiesta su valor en otra equivalente.<sup>487</sup> La mercancía equivalente presenta un valor pasivo, mientras que la relativa uno activo y aunque dichos valores son mutuamente inseparables, también son excluyentes entre sí. No es posible expresar el valor relativo de una cosa en la misma cosa, únicamente a través de otra mercancía que funja como equivalente se puede conocer el valor de cambio de la primera. A su vez, la mercancía utilizada como equivalente no puede convertirse en relativa mientras está expresando el valor de cambio de otro objeto.<sup>488</sup> Marx puntualizó que lo anterior sucedió debido a la relación social subyacente en la dinámica de intercambio.<sup>489</sup> Detrás de las mercancías estuvieron las personas que no sólo produjeron los objetos sino que los poseyeron.

Las cosas que adquirieron valor debieron concertar vínculos sociales. Marx siguiendo a Aristóteles concluyó que no pudo existir intercambio sin igualdad, ni igualdad sin conmensurabilidad. Para que objetos muy distintos tuvieran esa cualidad era necesario encontrar algo fuera de la naturaleza de los mismos para equipararlos. El elemento que logró

---

<sup>486</sup> Cfr. Karl Marx, *El Capital tomo I...*, op. cit., pp.72-84.

<sup>487</sup> En la relación de valor en que la chaqueta forma el equivalente del lienzo, la forma chaqueta representa, pues, la forma de valor. El valor de la mercancía lienzo se expresa, por tanto, en el cuerpo de la mercancía chaqueta; *el valor* de una mercancía en *el valor de uso de la otra*. Como valor de uso, el lienzo es una cosa materialmente distinta de la chaqueta; como valor, es "igual a la chaqueta" y presenta, por tanto, el aspecto de ésta. asume así una forma de valor distinta de su forma natural. su ser valor se manifiesta en su igualdad con la chaqueta como la naturaleza ovina del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de dios. *Ibid.*, p. 55.

<sup>488</sup> Tan pronto como la clase de mercancía chaqueta pasa a ocupar en la expresión de valor el lugar del equivalente, tenemos que su magnitud de valor no cobra ya expresión como tal, sino que figura en la ecuación de valor simplemente como una determinada cantidad de una cosa. Por ejemplo, 40 varas de lienzo "valen"... ¿qué? 2 chaquetas. Puesto que la clase de mercancía chaqueta desempeña aquí la función de equivalente, puesto que el valor de uso chaqueta actúa con respecto al lienzo como corporeidad de valor, basta con una determinada cantidad de chaquetas para expresar una determinada cantidad de lienzo. Por tanto, 2 chaquetas pueden expresar la magnitud de valor de 40 varas de lienzo, pero no pueden expresar jamás su propia magnitud de valor, la magnitud de valor de las chaquetas. La visión superficial de este hecho, del hecho de que el equivalente, en la ecuación de valor, no posee nunca más que la forma de una simple cantidad de una cosa, de un valor de uso, ha inducido a Bailey y a muchos autores que le anteceden y le siguen, a ver falsamente en la expresión de valor una relación puramente cuantitativa. Por el contrario, la forma equivalencial de una mercancía no encierra una determinación cuantitativa de valor. "...Como ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente ni, por tanto, hacer de su propia piel natural la expresión de su propio valor, necesariamente tiene que *referirse* como equivalente a otra mercancía o hacer de la piel natural de ésta su propia forma de valor..." *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>489</sup> En la expresión peso del pilón de azúcar, el hierro representa una propiedad natural común a ambos cuerpos, que es su pesantez, mientras que, en la expresión de valor del lienzo, la chaqueta representa una propiedad sobrenatural de ambos objetos: su valor, algo puramente social. Por cuanto que la forma relativa de valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su ser en cuanto valor como algo absolutamente distinto de su corporeidad y de sus propiedades corpóreas, por ejemplo como algo igual a la chaqueta, esta expresión indica ya por sí misma que oculta una relación social. *Ibid.*, p. 60.

lo anterior radicó en el trabajo humano. Aristóteles no pudo deducir que todas las formas de actividad laboral podían ser iguales debido a que el funcionamiento del régimen de la sociedad griega de su tiempo dependía del principio de desigualdad. De acuerdo con Marx, la expresión del valor y la homologación de todos los trabajos en tanto que humanos sólo pudo descifrarse cuando el concepto de igualdad adquirió solidez sin prejuicios populares. Esto ocurrió una vez que la forma mercancía representó el producto del trabajo humano en una relación social donde los hombres fueron poseedores de los objetos de intercambio.<sup>490</sup>

Marx en su análisis reveló que lejos estuvo la permuta de ser una actividad pacífica como aseguraron los burgueses. Un individuo A poseyó cierta mercancía al igual que un sujeto B. Durante el proceso de intercambio ninguno claudicó al objeto que tuvo debido a que su posesión se hizo valiosa en tanto que se estableció una relación con el otro. El filósofo alemán demostró que la forma de valor no constituyó una manifestación armoniosa de la reciprocidad entre personas, a pesar de que la creencia de los economistas burgueses rezaba que los intereses particulares y los vicios privados producían virtudes públicas. La forma relativa del valor de una mercancía en un proceso de cambio siempre pudo devenir en un conflicto, pues de pronto, dos individuos dispuestos a establecer una relación económica estarían tratando de poseer una misma cosa. Si un sujeto A desea obtener el objeto de una persona B, tal vez el poseedor B al imitar el deseo del sujeto A podría no ceder su mercancía en el intercambio.

Marx también explicó que adquiriendo el trabajo destinado a la producción de un objeto la forma de valor, entonces una mercancía A podría expresar su valor en cualquier otro tipo de mercancía. El número de expresiones sólo estaba limitado por el número de distintas clases de mercancías. Debido a lo anterior el valor relativo de una cosa pudo tener diversos equivalentes. Por ejemplo 20 varas de lienzo = a 1 abrigo y esa misma relación accidental también consiguió convertirse en 20 varas de lienzo = a 10 libras de té, o 40 libras de café, o ¼ de maíz o ½ tonelada de hierro etc. Cualquier objeto mercancía se convirtió en efecto de valor de cualquier otra.<sup>491</sup> De esta manera, la forma relativa del valor se expandió o desplegó. Únicamente, esa manifestación de las mercancías relacionó a los objetos en cuanto a valores y los hizo aparecer como valores de cambio entre ellos.<sup>492</sup>

De acuerdo con Marx, esto pudo ocasionar mayor inestabilidad en el sistema de mercado, pues los valores se transformaron en mosaicos independientes y dispares donde

---

<sup>490</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 61-63.

<sup>491</sup> En efecto, el trabajo que lo crea se presenta ahora, expresamente, como trabajo equivalente a todo otro trabajo humano bajo cualquier forma natural que se presente, ya se materialice, por tanto, como chaqueta, como trigo, como hierro o como oro, etc. Por consiguiente, considerado en cuanto forma de valor, el lienzo, ahora, no se halla ya en relación social con otra determinada clase de mercancías, sino con el mundo de las mercancías en general. Es, como mercancía, ciudadano de este mundo. Y, al mismo tiempo, la serie infinita de sus expresiones lleva implícito el que al valor-mercancía le es indiferente la forma específica del valor de uso bajo el que se presente. *Ibid.*, p. 64.

<sup>492</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 66-69.

cada equivalente excluyó al otro.<sup>493</sup> En ese momento caótico cuando los equivalentes compiten contra todos, se encuentra la estabilidad del sistema de intercambio. Pues a partir de la forma desplegada del valor relativo se pudo comenzar a equiparar a las otras mercancías entre sí desterrando a la que primera que sirvió como equivalente de todas ellas, para volverla distinta.

Bajo la forma de su equiparación al lienzo, todas las mercancías aparecen ahora no sólo como cualitativamente iguales, como valores en general, sino, al mismo tiempo, como magnitudes de valor cuantitativamente comparables. Al expresar sus magnitudes de valor en el mismo material, en lienzo, reflejan mutuamente estas magnitudes de valor. Por ejemplo, 10 libras de té = 20 varas de lienzo y 40 libras de café = 20 varas de lienzo. Por tanto, 10 libras de té = 40 libras de café. O, lo que es igual, en 1 libra de café se contiene solamente 'A de sustancia de valor, de trabajo, de lo que se encierra en 1 libra de té La forma relativa general de valor del mundo de las mercancías imprime a la mercancía equivalente excluida de ella, al lienzo, el carácter de equivalente general. Su propia forma natural es la configuración común del valor de este mundo de las mercancías, lo que hace que el lienzo pueda cambiarse directamente por cualquiera otra.<sup>494</sup>

De ahí que las 20 varas de lienzo debieron desterrarse del proceso de intercambio. En consecuencia, a través de ese objeto se constituyó el equivalente general. Cualquier mercancía pudo adoptar dicha forma. Sin embargo, antes debió ser socialmente equivalente a todas las demás mercancías de manera sencilla. El objeto de intercambio que figuró en esa función no pudo adquirir la forma relativa del valor. Ese artilugio en cuanto excluido de las otras mercancías manifestó su valor relativo unitariamente, por ello cobró validez social. De esta manera, el equivalente general se transformó en mercancía dinero, la cual a su vez expresó el valor de las otras mercancías en el precio. En consecuencia, la moneda se hizo una deidad a la que debieron devoción todos los burgueses. Históricamente, el oro tomó dicho papel.<sup>495</sup>

En el proceso de cambio directo de productos, por ejemplo en el trueque, cada una de las cosas destinadas a permutarse constituyó un medio de canje para su poseedor y un equivalente para quién no poseyó dicho objeto. De ahí que los productos no revistieron valores independientes a sus valores de uso. Es decir un sujeto A que necesitó determinado objeto de B estuvo dispuesto a darle a B una cosa que ya no le servía, a cambio de otra que

---

<sup>493</sup> En primer lugar, la expresión relativa de valor de la mercancía es incompleta, porque la serie de sus representaciones no termina nunca. La cadena en que una ecuación de valor se entrelaza a otra puede alargarse incesantemente por medio de cualquier nueva clase de mercancía que aparezca y suministre el material para una nueva expresión de valor. En segundo lugar, forma un abigarrado mosaico de dispersas y diferentes expresiones de valor. Por último, si, como necesariamente tiene que ocurrir, el valor relativo de toda mercancía se expresa bajo la forma desplegada de que hablamos, esta forma relativa de valor de cada mercancía será una serie infinita de expresiones de valor, diferente de la forma relativa de valor de cualquier otra mercancía. *Ibid.*, p. 66.

<sup>494</sup> Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 68.

<sup>495</sup> El oro sólo se enfrenta a las demás mercancías como dinero porque ya antes se enfrentaba a ellas como mercancía. Ya funcionaba como equivalente con respecto a las otras mercancías, bien como equivalente individual en actos de cambio aislados, bien como equivalente específico junto a otras mercancías equivalentes. Pero, poco a poco, en círculos más restringidos o más amplios, va funcionando como equivalente general. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 71.

poseía B y requería A. Por tanto, el sujeto B cedió un producto que él no necesitaba para conseguir uno que sí. Ambos buscaron valores de uso y por ello entraron en un sistema de intercambio.<sup>496</sup> Sin embargo, incluso en este primer proceso de permutaciones, los objetos tuvieron que realizarse antes como valores de cambio para convertirse en valores de uso, pues únicamente las relaciones sociales dieron valor a las mercancías; siempre que éstas tuvieron invertido cierta forma de trabajo útil para los demás.<sup>497</sup>

Sin embargo, cuando creció el número de mercancías y la variedad de las mismas, surgió la necesidad de un equivalente general, el cual terminó siendo determinada clase de mercancías; que con el tiempo tomó la forma de dinero. Éste se adhirió a los artículos de trueque procedentes del exterior de una comunidad; o bien a ciertos productos al interior de una sociedad, los cuales podían compartirse como el ganado. Los pueblos nómadas fueron los primeros en crear el dinero debido a que su patrimonio debió adoptar la forma de bienes muebles. Con el transcurrir de los siglos, la forma dinero se transfirió a mercancías más adecuadas por su naturaleza para desempeñar esa función social. De esta manera, los metales como el oro y la plata adoptaron el papel de equivalente general. Los minerales citados fueron productos susceptibles de presentar diferencias cuantitativas y divisibles a voluntad. Además se les pudo reconstituir en sus partes. El oro y la plata tuvieron ciertos valores de uso, distintos al de una moneda, también sirvieron como artículos de lujo o dentales. Los metales surgidos de las entrañas de la tierra encarnaron el trabajo humano, en consecuencia, como cualquier producto sólo pudieron expresar su valor en relación con otras mercancías pues el oro y la plata fueron mercancías.<sup>498</sup>

Marx desconocía que las descripciones que realizaba en *El Capital* sobre el proceso de creación de la economía de mercado, imitaban las narraciones de los fenómenos religiosos descritos en la teoría mimética. Incluso cuando explicó que detrás de las mercancías se hallaban las relaciones sociales y desmitificó la versión de los liberales, no percibió que la mentira de éstos encubría el antagonismo de las personas a través de manifestaciones

---

<sup>496</sup> "...Este sentido de lo concreto en el cuerpo de la mercancía que a la mercancía le falta lo completa su poseedor con sus propios cinco y aún más sentidos. su mercancía no tiene un valor de uso directo para él. de otro modo, no la llevaría al mercado. tiene valor de uso para otros. para él sólo directamente tiene valor de uso en cuanto portadora de valor de cambio y, por tanto, como medio de cambio. de ahí que trate de enajenarla por otra mercancía cuyo valor de uso le satisface. todas las mercancías son *no-valores de uso* para su poseedor y valores de uso para su no-poseedor. Necesitan, pues, cambiar de manos en toda la línea. Pero este cambio de manos forma su *cambio*, y el *cambio* las relaciona entre sí y las realiza como valores..." *Ibid.*, p. 84

<sup>497</sup> "...El cambio directo de productos presenta, de una parte, la forma de la expresión simple del valor, pero de otra parte no la presenta aún. La fórmula era:  $x$  mercancía *A* =  $y$  mercancía *B*. La fórmula del cambio directo de productos es:  $x$  objeto de uso *A* =  $y$  objeto de uso *B*. Aquí, las cosas *A* y *B* no son mercancías antes del cambio, sino solamente por medio de él. El primer modo en que un objeto de uso se convierte en posible valor de cambio es su existencia como no-valor de uso, como una cantidad de valor de uso que excede de las necesidades directas de su poseedor. Las cosas en y para sí son algo exterior al hombre y, por tanto, algo enajenable..." *Ibid.*, p. 85.

<sup>498</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 71.

fantásticas que facilitaban a las comunidades la cristalización del orden y la prosperidad. En la narración del funcionamiento de la economía mercantil, a pesar de que Marx desveló la lógica de lo sagrado, dentro de su análisis, no apareció en ningún momento, la muerte de cierta víctima. Únicamente durante la expansión de la forma relativa del valor, el acto sacrificial fue realizado como expulsión de un objeto en lugar de un ser vivo. Una mercancía se convirtió en el equivalente general por medio de un acto social, derivado de un antagonismo dialectico entre el valor de uso y el valor de cambio; por tanto, una mercancía apartada de las demás por ellas mismas terminó representando el valor de todas.

La cristalización del dinero es un producto necesario del proceso de cambio, en el que se equiparan efectivamente diversos productos del trabajo, convirtiéndose así de hecho en mercancías. Al extenderse y profundizarse históricamente el cambio, se desarrolla la antítesis de valor de uso y valor que va implícita en la naturaleza misma de la mercancía. La necesidad de dar a esta antítesis una representación externa para el cambio empuja a la creación de una forma sustantiva del valor de la mercancía y no descansa hasta que esto se logra definitivamente mediante el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero<sup>499</sup>.

La mercancía excluida se transformó en el equivalente general. Así Marx explicó el surgimiento del dinero. La lógica interna de las operaciones descritas por el filósofo alemán para transformar las cosas en mercancías fue la misma lógica de lo sagrado. El proceso mediante el cual los objetos se volvieron intercambiables implicó la sacralización. Por un lado se requirió de hacer equivalente un valor relativo de una cosa con respecto al valor de cambio de otro objeto. Sin embargo, lo anterior generó una gran indiferenciación porque el valor relativo de la mercancía pudo constituir infinidad de valores equivalentes de otros objetos. En consecuencia el igualamiento de las mercancías terminó por generar el dinero; instrumento utilizado como el gran nivelador. Aquél homologó las características cualitativas de los objetos al transformarlas en especificidades cuantitativas; y al mismo tiempo difuminó las distinciones de las cosas.

No obstante, en la visión de Marx, esa cualidad del dinero lo hizo también un mecanismo subversivo del orden económico y moral. El equivalente general se transformó en prostituta común de la sustancia social. La moneda representó el valor de las mercancías debido a que la comunidad reconoció en ella la encarnación del trabajo humano y como cualquier otro instrumento sagrado, emuló a un *pharmakon*. Al igual que en un ritual expiatorio, el mecanismo que transformó a un objeto en dinero tuvo que borrar las huellas de la indiferenciación. Cuando el oro adquirió la connotación de moneda fue porque todas las mercancías expresaron su valor en él y no al contrario. Ese fenómeno, junto con las relaciones sociales que lo llevaron a cabo desapareció de la conciencia colectiva. En la teoría girardiana al

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 86.

momento de la deificación de quién liberó a la comunidad de la violencia, dicha asociación eliminó los procesos que produjeron a la nueva divinidad. El linchamiento jamás se expuso de forma explícita. Sin embargo, para Marx, la religión constituyó un reflejo de la producción material, mientras que René Girard opinó lo contrario. El filósofo alemán al desentrañar los procesos que construyeron el sistema de mercado pretendía apartar la mentalidad religiosa de cualquier elemento material. De acuerdo con Marx, las relaciones sociales crearon las mercancías y sus manifestaciones de intercambio. Sin embargo, nunca se cuestionó cual era la génesis de la socialización, ni de qué manera los individuos alcanzaron convenios mínimos de convivencia. Esto no le permitió concentrarse en la búsqueda de la génesis histórica de los sistemas socioeconómicos. Para el filósofo alemán, las formas básicas de las mercancías aparecieron por sí solas, sin aviso cultural. Los intercambios de objetos conformaron el fenómeno más natural del mundo. Las transacciones se realizaron instintivamente y obedecieron a las leyes de la naturaleza. Por tanto, esas circunstancias evolucionaron según determinada lógica interna hasta la cristalización de la moneda a través de la exclusión de una mercancía. En Marx hubo ciertos procesos tan naturales que no requirieron explicación. Los hechos empíricamente constatables dieron cuenta de su origen a través de la inevitabilidad de su desarrollo. El fin de las cosas estuvo contenido en su principio y ese principio únicamente pudo comprenderse por referencia al fin.

Marx y Engels estipularon que el materialismo inició por una primera premisa incuestionable, los hombres para realizar historia debieron de estar en condiciones de vivir y por ello necesitaron comida, agua y habitación. Sin embargo, los intelectuales no tomaron en cuenta que aunque hubieran logrado lo anterior, también requerían de un instrumento que los resguardara de ser asesinados por sus vecinos. Incluso si las personas pueden bastarse por sí mismas, en caso de disputas, la muerte de los colectivos inhabilitaría el desarrollo de la historia. Marx no pudo observar que la ideología en todos los tiempos fungió como el instrumento que protegió a los hombres de su propia violencia, ocultándola de la vista o desviándola hacia víctimas de recambio. Marx nunca reconoció que el conflicto pudo provenir de los vínculos intersubjetivos, por tanto, no le encontró un sentido de realidad práctica a los fenómenos sagrados más que ser instrumentos de las clases poseedores de los medios de producción para dominar a los desposeídos.

En contraposición, en la visión de Girard, en un principio, el sacrificio y no las relaciones sociales, precipitaron el intercambio. La teoría marxista de la historia precisó de la violencia, pues aquélla fue el motor o combustible del devenir. Sin embargo, para el filósofo alemán pudo controlarse. En su teoría afirmó que dentro de la producción, los hombres entraron en relaciones definidas, indispensables e independientes de su voluntad. Esos

vínculos surgieron de una fase precisada del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales que en algún momento entraron en conflicto. Una vez que aparecieron las contradicciones dentro de la estructura económica, las fuerzas productivas se transformaron en cadenas para los hombres. Cuando aquéllas se hicieron insoportables inició la revolución. Con el triunfo del movimiento bélico empezó la transformación de la dinámica económica, lo cual fomentó la metamorfosis de la superestructura. De acuerdo con Marx, las fuerzas de la producción constituyeron una máquina autorreguladora de la violencia, pues aunque la utiliza como combustible nunca consume más de lo que necesita. La animosidad social que provino del ámbito ideológico fue para el filósofo alemán algo sin importancia.

Las fuerzas materiales funcionaron como una máquina poderosa autoreguladora que a pesar de utilizar la violencia humana en su progreso nunca consumieron más de lo que requirieron. Marx minimizaba las agresiones motivadas por la ideología. Pensaba que los conflictos obedecían a un plan dialéctico. La violencia no podría alterar el proyecto fundamental de la historia. El hombre no llevaría sus embates más allá de lo necesario para conseguir ciertos objetivos materiales. Cualquier otra rivalidad supuestamente incitada por determinadas creencias terminaría por extinguirse o apegarse a los presupuestos de la historia. Los hombres han creído que pelean por razones metafísicas, sin embargo, eso los volvería seres sin propósito real. Las batallas que libraron hubieran sido duelos sin fundamento. Marx encontró que las personas lejos de enfrentarse por nada siempre lo hicieron por el control de los medios de producción, aunque en múltiples ocasiones, concibieron su animosidad bélica como consecuencia de alguna ideología. De esta manera, enunció las leyes que precipitaron la violencia. Toda la filosofía, moral y religión constituyó una justificación y no un mecanismo de protección de los conflictos. Aquéllos en la visión de Marx aparecieron por la explotación que ciertas condiciones de existencia impusieron a diversos grupos sociales. Esto retiró a los hombres la responsabilidad sobre la violencia, la cual descansó en las condiciones materiales de existencia. La libertad radicaba en eliminar las opresoras fuerzas productivas.

Los conflictos como la guerra, el pillaje, el homicidio y el robo que ocasionaron los movimientos de la historia no destruyeron o transformaron los modos de producción, pues los conquistadores al tomar algunos territorios adoptaban las costumbres y sistemas económicos de las sociedades que colonizaron. Incluso aunque no lo hubieran deseado, en algún momento, los guerreros no pudieron continuar saqueando, en consecuencia, requirieron producir. Para esto se sujetaron a las tradiciones laborales de los pueblos que sometieron. La violencia humana produjo pocos cambios sociales. Los hechos empíricos y la realidad condicionaron la dinámica de los conflictos. En la concepción del filósofo alemán, la violencia

no fue desbordante. En todos los periodos de la historia las sociedades consiguieron estabilizarse. Para Marx, el mecanismo que autorreguló la violencia consistió en las condiciones económicas de la producción. Aquéllas pudieron conocerse y dominarse a través de la ciencia moderna. En todo su análisis el filósofo alemán asumió la superación de la lógica de lo sagrado, pero en realidad intentó comprender el comportamiento del capitalismo a través de ella.

Marx buscaba la correspondencia entre radicalismo y práctica. Aunque sabía que la teoría era incapaz de captar por sí sola la atención de las masas; también reconocía que en distintas ocasiones la filosofía motivó algunos levantamientos políticos. Las descripciones que el filósofo alemán realizó de estos movimientos obedecieron a los procesos de creación del orden social que Girard desveló. La lógica marxista de la revolución fue un símil de los fenómenos que el autor de *Mentira Romántica y Verdad Novelesca* nombró como crisis sacrificial. De acuerdo con Marx, una clase particular encabezó la emancipación general de la sociedad. Dicha clase despertó el entusiasmo de las masas por la transformación. Sin embargo, la energía revolucionaria y el sentimiento de inconformidad no fueron suficientes para conseguir los cambios sociales. Marx entendía que era necesario concentrar el odio de toda una civilización en un estamento particular. Éste debió fungir como piedra del escándalo general. De ahí que mientras una clase se convirtió en vehículo de liberación; otra constituyó el principal instrumento de opresión. Marx instaba a la criminalización del prójimo para forjar una identidad positiva. La teoría mimética explicó que la instauración de un orden nuevo requirió del sacrificio de un chivo expiatorio. El filósofo alemán encontró a su cordero emisario en la clase que poseía los medios de producción. Marx observó en la revolución francesa un primer ensayo del autentico levantamiento que estaba por venir. En su visión, el cambio radical aparecería cuando la privación y la opresión alcanzarían un punto indiferenciado, en el cual ya no se podría distinguir entre desposeídos y opresores.<sup>500</sup> Girard estipuló que antes de la realización del ritual sacrificial, la sociedad vivió un periodo de inestabilidad donde era imposible legitimar jerarquías o determinar diferencias sociales. Bajo esas circunstancias, todos pertenecían al mismo conjunto, por tanto, la violencia consumía a los individuos. Marx estipuló que era requisito previo al socialismo lograr la indiferenciación que describía la teoría mimética.

En contraste con el estamento burgués, el proletariado era la clase donde se disolverían todas las contradicciones. La pauperización de las sociedades a escala global representaría la antesala del régimen socialista. El empobrecimiento de las comunidades

---

<sup>500</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 48-60.

internacionales volvería a los societarios de cualquier país indistintos. El filósofo alemán pretendía globalizar el ritual sacrificial de la teoría mimética. Las revoluciones anteriores tomaron prestada la lógica de aquélla que estaba por llegar. Fueron únicamente preludios de la crisis final. Marx pensaba que el mecanismo sacrificial que se repitió a lo largo de la historia produciría resultados distintos al momento de destruir el capitalismo. La burguesía era la clase que había dado un vuelco al devenir humano. Puso final a todas las relaciones feudales y patriarcales; desunió los vínculos estamentales; impregnó a los hombres de egoísmo y extinguió el fervor religioso. La burguesía al apuntalar el capitalismo conseguiría dividir al mundo en dos grandes clases y luego en una masa indiferenciada de miserables que tomarían las armas contra el chivo expiatorio designado por Marx como los capitalistas. El sistema productivo de los burgueses propagaría la indiferenciación debido a que no reconocía barreras sociales. Por medio de la competencia universal destruyó la moral, la religión, y la separación entre naciones. El capitalismo alcanzaría la indiferenciación enunciada por la teoría mimética a partir de la concentración y centralización de la producción. La competencia feroz entre los mismos burgueses ocasionaría un incremento de su riqueza a costa no sólo de los obreros sino también de otros capitalistas. Muchos empresarios víctimas de la competencia llevarían sus negocios a la quiebra, por tanto, pasarían a ser desposeídos. De ahí que junto con los proletarios comenzarían la revolución. Una vez que el capitalismo ha expropiado al trabajador entonces iniciaría con la expropiación de los capitalistas. Conforme disminuyera el número de magnates aumentaría la masa de miserables. Así se incrementaría la rebelión de la clase trabajadora; una clase que entre más numerosa más poder de organización demostraría. De esta manera, el comunismo emergería del cadáver del capitalismo. Marx concebía el modo de producción burgués como un *pharmakon*, pues había facilitado la emancipación del hombre de la naturaleza; aunque había sometido a los seres racionales a la explotación entre sí mismos, por tanto, era imprescindible el sacrificio del capitalismo para extraer del veneno un remedio civilizatorio. El modo de producción burgués permitiría extender la indiferenciación a todos los rincones del planeta. Al final unos pocos estarían rodeados de las masas que igualadas en privación destruirían al chivo expiatorio con el fin de instaurar un nuevo orden. Una lectura girardiana de la teoría de Marx aseguraría que él observó la lógica sacrificial en cada una de las fases de la historia. El filósofo alemán pudo ser comparado a un profeta debido a que el mecanismo victimario quedó desvelado dentro de su teoría. Marx creyó que encontrando una explicación racional a los presupuestos sacrificiales, el hombre podría disipar toda ideología. De esta manera, las personas dominarían su destino a voluntad. Sin embargo, el autor de *El Capital* terminó atrapado dentro de la lógica religiosa. El marxismo tuvo un gran parecido con el cristianismo.

## 2. La igualdad en la obra de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

### 2.1. El papel de la igualdad en la conformación del hombre como ser social en la visión de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard.

Para René Girard los humanos desde sus orígenes han compartido algunas características físicas e intelectuales que los definieron como miembros de la misma especie. Esas cualidades determinaron sus comportamientos individuales y sociales. De acuerdo con algunos neurólogos que apoyaron la tesis del antropólogo, más allá de la taxonomía del hombre, todos los que se definieron por esa categoría poseyeron una cantidad de células espejo<sup>501</sup> que sobrepasaron a las de cualquier mamífero, lo cual permitió a los humanos tener capacidades intelectuales superiores con respecto a otros animales.<sup>502</sup>

En los comienzos de la historia humana, las neuronas espejo facultaron a los primeros *homo sapiens-sapiens* en la utilización de herramientas. Además, dichas células les confirieron la habilidad de imitar.<sup>503</sup> A partir de la repetición y recurrencia de las mismas conductas, los homínidos pudieron desarrollar la creatividad. Aquélla potencializó la inteligencia. De ahí que nuevas destrezas mentales otorgaron a los emuladores ventajas específicas sobre otros depredadores.<sup>504</sup> Sin embargo, las neuronas espejo también propiciaron en los *homo sapiens sapiens* la generación de conductas apropiativas y antagonistas.<sup>505</sup> En consecuencia, la socialización representaba una solución y un problema a la vez para la adaptación a las circunstancias del medio. A través de las relaciones intersubjetivas los hombres crearon organizaciones. Éstas volvieron más eficientes sus actividades, y los resguardaron de múltiples

---

<sup>501</sup> Las neuronas espejo parecen representar una primaria y primitiva forma de experiencia social recíproca. También son la base del aprendizaje a través de la imitación. Teóricos contemporáneos proponen que las diferencias entre humanos y primates se deben más a los procesos corticales del cerebro que al tamaño del mismo o incluso a la adquisición de estructuras únicas de dicho órgano. Por tanto, el desarrollo de las neuronas espejo que codifican y unifican a la percepción y a la acción podrían estar contribuyendo significativamente a un más amplio rango de reorganización cerebral permitiendo la evolución de habilidades sociales y de representación más complejas. Cfr. Scott Garrels, "Convergence between Mimetic Theory and Imitation Research", *How we became humans*, Michigan State University Press, 2013, p. 86.

<sup>502</sup> En la última década la investigación empírica acerca de la imitación en humanos ha registrado un dramático resurgimiento. Los resultados han provisto de un apoyo nunca antes visto en la clarificación del rol fundamental que la imitación juega en la intersubjetividad. Evidencias convergentes entre disciplinas modernas dedicadas a la psicología y a las neurociencias cognitivas coincidieron en que la imitación basada en la actividad de las neuronas espejo y el comportamiento interpersonal son factores que guían el desarrollo humano. Cfr. *Ibid.*, p. 79.

<sup>503</sup> La imitación como Darwin ya lo había explicitado se encuentra en todos los seres vivos y en todas las épocas. De esta manera Girard afirma que la imitación es más poderosa y presente en los humanos y además ha permitido decisivamente la creación de los procesos de hominización. Cfr. *Ibid.*, p. 79.

<sup>504</sup> Nuevos descubrimientos en el campo de las neurociencias continúan sugiriendo que el rol esencial de la reciprocidad mimética contribuye en gran escala a la reorganización de las funciones cerebrales permitiendo la coevolución de habilidades sociales y de representación más complejas que distinguen a los humanos de a los primates Cfr. *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>505</sup> La *mimesis de apropiación* divide haciendo converger a dos o más en un mismo objeto. En cambio la *mimesis antagonista* reúne en torno a un adversario público. Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., pp. 36-37.

peligros, pero el entrelazamiento de los vínculos interpersonales también perpetuó los primeros conflictos. Los humanos necesitaron librarse de las aptitudes apropiativas que ocasionaban la disociación de las pequeñas comunidades e impedían la cristalización completa de la hominización. El descubrimiento del mecanismo sacrificial favoreció la invención de la religión. Ésta protegió a las sociedades de la violencia mimética y catalizó la evolución cultural<sup>506</sup>.

A partir de los argumentos descritos, Girard demostró que la igualdad estuvo presente en la historia de la humanidad en dos sentidos. En primer lugar a nivel fisiológico, pues el hombre debido a sus características neuronales se convirtió en el mamífero más imitador de todos. Dicha conducta dirigió el comportamiento de los *homo sapiens sapiens* hacia la apropiación emulativa. De esta manera, las neuronas espejo contribuyeron en la generación del antagonismo y la socialización.<sup>507</sup> En múltiples ocasiones las rivalidades recíprocas destruyeron los vínculos personales y colectivos. Esa infamia se repitió hasta el descubrimiento del mecanismo sacrificial. Por tanto, la igualdad se presentó en segundo lugar dentro de la esfera cultural. Los inmiscuidos en la violencia mimética, consecuencia de los rasgos biológicos de los hombres, para librarse de la agresiva reciprocidad consiguieron inventar un culpable colectivo de la misma. Una vez señalado el chivo expiatorio, las comunidades procedieron a descargar su ira contra él. A partir de los grupos humanos que generaron las primeras víctimas propiciatorias, las sociedades edificaron civilizaciones.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Cfr. René Girard, *La violencia y lo Sagrado...*, op. cit., pp. 9-46.

<sup>507</sup> "...Hablemos primero de la contribución etológica, concebida desde luego dentro de la perspectiva mimética. La estabilización de los dominance patterns impide las disensiones en el seno del grupo animal; impide que las rivalidades miméticas prosigan interminablemente. Los etólogos tienen razón al afirmar que los dominance patterns representan un papel análogo al de ciertas diferenciaciones y subdivisiones a veces jerárquicas, aunque no siempre, en las sociedades humanas; se trata de canalizar los deseos en direcciones divergentes y de hacer imposible la mimesis de apropiación. El individuo único o los pocos individuos que dominan al resto de la tropa, en ciertos mamíferos, ocupan frecuentemente una posición central. Son continuamente observados e imitados por los demás machos que se mantienen en la periferia. Esto quiere decir que la imitación recae sobre todas las actitudes y comportamientos de los animales dominantes, excepto sobre los comportamientos de apropiación. Se trata de un hecho que me parece de importancia capital y que no se ha destacado suficientemente. Fuera del terreno en que suscita la rivalidad, la imitación se refuerza en todos los demás terrenos y se orienta hacia el animal más poderoso, el más capaz de asegurar la protección del grupo, no sólo por él mismo sino en cuanto jefe y modelo de todos los demás; es él el que determina la actitud del grupo, el que da la señal de ataque o de retirada, etc. Muchos investigadores creen que esta ordenación asegura a la manada, entre los babuinos por ejemplo, una cohesión y una eficacia que les faltaría en ausencia de los dominance patterns, tanto en su interior como frente a enemigos eventuales... Vemos entonces cómo las sociedades humanas no se basan en los dominance patterns y vemos también por qué: las rivalidades miméticas entre los hombres desembocan fácilmente en locura y asesinato. Pero este incremento de violencia en el hombre sólo puede atribuirse a un instinto mudo y opaco si se ignora su naturaleza y se prescinde de su explicación más interesante; forma una sola cosa con el incremento del mimetismo vinculado al aumento del cerebro. La rivalidad mimética imposible de expiar significa esencialmente, como sabemos muy bien, la desaparición del objeto en litigio y el paso de la mimesis de apropiación que enfrenta a los miembros de la comunidad entre sí a la mimesis del antagonista que acaba reuniéndolos a todos en contra de la víctima y reconciliándolos mutuamente. Más allá de cierto umbral de fuerza mimética, las sociedades animales resultan imposibles. Así pues, ese umbral corresponde al umbral de aparición del mecanismo victimal, al umbral de la hominización". René Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, op. cit., pp-103-108.

<sup>508</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-140.

Con estas hipótesis, la teoría mimética profundizó algunos estudios antropológicos. En su perspectiva las condiciones biológicas descritas homologaron a los hombres. A partir de las neuronas espejo que originaron la imitación, los emuladores construyeron una institución de la cual ninguna comunidad prescindió. En ese punto, la igualdad también definió las estructuras sociales de los colectivos, pues en la perspectiva girardiana ninguna sociedad escapó de la victimización. De ahí que en la teoría mimética todas las organizaciones humanas compartieron homogéneamente sin importar si fueron primitivas o modernas el principio sacrificial. Así que el segundo nivel de la igualdad considerado por Girard es el social.

El antropólogo afirmó que cualquier cultura procedió de un asesinato fundacional. Sin embargo, los párvulos de la muerte ritual olvidaron el linchamiento debido a que sus progenitores decidieron enmascarar la violencia como precaución, en consecuencia, a las sociedades modernas les fue imposible admitir que los cimientos de la civilización descansaron en el sacrificio. Primero porque las comunidades consideran irracional una paz fruto de la violencia; y segundo debido a que con el paso de los siglos se generaron gran cantidad de mitos que ocultaron la verdad fundacional.

El contagio mimético de las relaciones recíprocas conformó el temor más grande de las sociedades primitivas, pues en éstas no existieron instituciones morales, jurídicas o económicas que controlaran las divergencias entre los societarios, por tanto, las ansiedades de sangre producto de las conductas apropiativas, en ocasiones, se convirtió en una fuerza imparable. De acuerdo con Girard, los aquejados por la violencia sólo consiguieron librarse de sus malestares por medio de más violencia, en consecuencia, las sociedades primitivas jamás narraron que la respuesta de la disociación de los comportamientos apropiativos descansó en la misma violencia. El miedo a la perpetuación de las agresiones, con la rememoración de otro acto belicoso que posibilitó la concordia, obligó a los gestores del sacrificio a ocultar la inmolación de una víctima. De esta forma Girard aseguró que los fundadores de la cultura no hubieran podido expulsar la mimesis conflictiva aún perpetuando el asesinato correspondiente sin una historia fantástica que encubriera dicha acción, pues el recuerdo fehaciente de un derramamiento de sangre implicó la posibilidad de volver impura, una violencia convertida en sacra durante el linchamiento. El impacto psicológico de esa verdad desencadenaría una secuela de venganzas que ocasionaría el exterminio de la sociedad, debido a ello, en el mismo proceso de exteriorización de la violencia, se inventó un relato transfigurado que ocultó la victimización. Dicha historia mezclada con elementos ilusorios, los hombres la denominaron mito. La muerte de la víctima propiciatoria y la argucia del acontecimiento en el mito dieron origen a la religión. En consecuencia, Girard asumió que además de la imitación característica en todos los hombres, cada uno de ellos debió su perpetuación en comunidad a un sacrificio. A

su vez, en toda sociedad los mitos, ritos y linchamientos quedaron estructurados en una meta-narrativa religiosa. La fe consiguió controlar y calendarizar la violencia. El antropólogo estipuló que el credo construyó las distancias simbólicas y sociales necesarias para garantizar la convivencia. De ahí que en la perspectiva girardiana, la evolución de la cualquier forma cultural sin excepción utilizó como principio generador a la religión. Así, dentro de la teoría mimética, la igualdad en el nivel social sin importar el grado de desarrollo cultural de la organización quedó constatada en que toda comunidad que se subsiste comparte con las demás: un sacrificio fundador, una secuencia de mitos que enmascaran la violencia primigenia; un conjunto de ritos que administran las épocas de reciprocidad mimética permitida; y una religión que posibilita el establecimiento de distancias entre las personas las cuales evitan la mimesis conflictiva.<sup>509</sup>

Según Girard, somos iguales en tanto nuestra imitación es compleja gracias al desarrollo de las neuronas espejo; y somos iguales en tanto fundamos las organizaciones sociales mediante la unanimidad violenta, y las mantenemos mediante el temor unánime hacia la mimesis de apropiación.

Karl Marx compartió con el francés cierta curiosidad por adentrarse en los orígenes de la cultura, en consecuencia, también explicó que un principio, la igualdad entre los miembros de la misma especie determinó el desarrollo consecuente de la humanidad. El filósofo alemán enunció una hipótesis sobre las condiciones iniciales de los hombres. Marx y Girard asumieron que éstos, independientemente de sus cualidades particulares, compartieron características idénticas que los hicieron semejantes en ciertos aspectos. El filósofo alemán expuso que los *homo sapiens sapiens*, además de las especificidades taxonómicas que los diferenciaron de otros animales fueron iguales entre sí debido a que todos generaron actividades de producción capaces de modificar la naturaleza.<sup>510</sup>

---

<sup>509</sup> Como ya se argumentó a lo largo del trabajo, Girard explicó que antes de entablar los acuerdos mínimos de convivencia para facilitarse la adaptabilidad al medio, los hombres cristalizaron el mecanismo sacrificial. Es decir, en la visión del francés sin religión no fue viable ninguna forma de asociación humana, ni siquiera el lenguaje. La función primordial de la fe radicó en el establecimiento de jerarquías que imposibilitaron la universalización de la mediación interna. Por tanto, en la visión del autor de *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, el sacrificio precedió incluso a la satisfacción de las necesidades biológicas. En ausencia de un chivo expiatorio las comunidades sumergidas en la mimesis de apropiación desataron un ciclo de venganzas infinito que las hizo desaparecer.

<sup>510</sup> “El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde”. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 28. “...El hombre varía en el curso de la historia; se desarrolla; se transforma, es el producto de la historia; como hace la historia, es su propio producto. La historia es

De acuerdo con el autor de *El Capital* cualquier hombre priorizó el cumplimiento de las exigencias económicas antes que otras necesidades. Lo anterior debido a que, en la visión de Marx, los sujetos debieron garantizar primero la subsistencia, previo a la aparición de requerimientos subjetivos. Sólo así pudieron emprender tareas diversas. El filósofo alemán aseguró que la supervivencia dependió de la capacidad de adaptación al medio. Una vez que los hombres consiguieron alimentarse y refugiarse; éstos adquirieron nuevas necesidades. Ulteriormente se reprodujeron y después de dichos procesos crearon una conciencia en un principio instintiva.<sup>511</sup>

De esta manera, Marx definió a la especie racional como un *Homo economicus*.<sup>512</sup> Mientras Girard aseveró que la religiosidad propulsó el origen de la cultura; el autor de *El Capital* explicó que antes de la estructuración de las instituciones, los *homo sapiens sapiens* debieron garantizar su preservación, por tanto, la existencia requirió de la satisfacción de alimentación y resguardo primeramente, antes que la complacencia de las inquietudes espirituales. Ni Marx ni Girard concibieron al hombre como un sujeto aislado, pero en términos empíricos y fuera de los rasgos que describieron a los humanos como especie, mientras el antropólogo francés encontró que los individuos eran iguales porque imitaban, el filósofo alemán expuso que dicha igualdad descansaba en que trabajaban y modificaban la naturaleza en su provecho.

La comida la vivienda y el resguardo constituyeron los requerimientos primordiales de existencia de cualquier sujeto en la visión de Marx. De acuerdo con el autor de *El Capital*, el hombre primitivo resolvió dichas exigencias a través de organizaciones comunales; asociaciones prehistóricas que surgieron por la naturaleza social. En cada una primaba la igualdad de condiciones. En cambio Girard aseguró que los hombres antes de consolidar organizaciones estables y de poder cubrir sus necesidades biológicas requirieron de la invención del mecanismo sacrificial. De ahí que en la perspectiva del antropólogo francés, aunque la socialización fue concomitante al desarrollo de la humanidad, aquélla precisó de una institución para garantizar las ataduras colectivas. El autor de *El Capital* concibió la

---

la historia de la autorrealización del hombre; no es más que la auto creación del hombre a través del proceso de su trabajo y su producción; "el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, este tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su auto creación, de sus propios orígenes". Erich Fromm, *El concepto del Hombre en Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 21. "...Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta al mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar al mundo con estas capacidades. En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios". *Ibid.*, p. 23

<sup>511</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 16-42.

<sup>512</sup> Cfr. Louis Dumont, *Homoaequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, España, Taurus, 1982, pp. 143-185.

socialización como una característica natural que no exigió ninguna mediación cultural para cristalizar, en contraposición, en la teoría girardiana, la igualdad social constituyó una meta que trató de evitarse a toda costa, pero fue muy difícil de evadir debido a las neuronas espejo. Dichas células catalizaron conductas apropiativas que terminaron en una violenta indiferenciación que el sacrificio eclipsó por algún periodo. En cambio, Marx estipuló que la igualdad social del mundo primitivo era pacífica y estable. Incluso la falta de contradicciones económicas volvió a la comuna primigenia una entidad inmóvil.<sup>513</sup>

De acuerdo con el autor de *El Capital* la organización humana donde la igualdad era una realidad conformó el momento original. A partir de éste evolucionó el sistema económico y la cultura.<sup>514</sup> En la perspectiva del alemán, sobre las asociaciones igualitarias descansó la esencia verdadera de las relaciones intersubjetivas. En el comunismo primitivo, los humanos iniciaron la transformación social del entorno. Dicha idealización conceptual sirvió a Marx en la construcción de una posición política.<sup>515</sup> A través de esa categoría asumió que todas las naciones modernas podrían constituir agrupaciones igualitarias. De ahí que esgrimió la posibilidad de estructurar una sociedad comunista en el futuro.

Girard tuvo una opinión distinta. El antropólogo francés explicó que el igualitarismo y la indiferenciación mimética perpetuaron ciclos de venganza en el mundo primitivo. La victimización controló temporalmente la mimesis de apropiación. Sin embargo, la evolución cultural requirió de una institución más efectiva contra la violencia. En alguna etapa del desarrollo de las sociedades, los rituales de inmolación calendarizados fueron insuficientes para contener las conductas apropiativas. Las colectividades requirieron transferir el principio sacrificial hacia otra institución que encaminó la victimización en un sentido más incontestable que el linchamiento. Así apareció el sistema de justicia, el cual tampoco suprimió la violencia, pero la limitó y confinó su ejercicio a una autoridad soberana especializada. En sociedades de mayor desarrollo el sistema de justicia estructuró una venganza pública administrada desde el centro que impidió la escalada de la mimesis conflictiva de forma más efectiva que el ritual sacrificial, por tanto, en la visión del autor de *Mentira romántica y verdad novelesca*, la institucionalización de la autoridad y el establecimiento de un código jurídico, en

---

<sup>513</sup> En la perspectiva del alemán, en el comunismo primitivo se encontraron las condiciones para el desarrollo histórico ulterior. Marx presupuso que existió un momento en el desarrollo de la humanidad donde no existieron las clases sociales. La comuna consistió en una organización que no partió de un antagonismo dialéctico producto de la desigualdad, en consecuencia, en su interior fueron inexistentes contradicciones internas. La comuna surgió por la inercia espontánea de la dinámica social. El comunismo primitivo en la visión del filósofo alemán sirvió para representar el deseo histórico de retornar a un estadio igualitario donde no hubiera conflictos.

<sup>514</sup> Cfr. Jack Leon Amariglio, "Economic History and The Theory of Primitive Socioeconomic Development" *Graduate School of the University of Massachusetts for the degree of Doctor of Philosophy*, febrero de 1984, pp. 173-176.

<sup>515</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 185.

contraste con la comunidad igualitaria e indiferenciada, fue lo que consintió a las sociedades alcanzar estadios civilizatorios superiores.<sup>516</sup>

El autor de *El Capital* describió a la comuna original de manera muy distinta a las otras (asiática, antigua, germánica). Como principio de las organizaciones humanas ésta representó la unidad de la vida social. En la comuna primitiva no hubo fragmentación de los individuos en grupos o instituciones. Marx negó la diferenciación histórica en el momento natural de la humanidad. En su teoría requirió presuponer de un estadio diferente a los periodos subsiguientes donde aparecieron las clases sociales, el Estado y la vida urbana como consecuencia de la diferenciación. En contraposición, dentro de la comuna original sólo pervivió la unidad entre el individuo y la sociedad.

A pesar de ello, en el comunismo primitivo ocurrió la separación del hombre y la naturaleza. Lo anterior ocasionó la primera forma de enajenación cuyo principio fue el nulo control de las fuerzas del ecosistema. Posteriormente, con la disolución de la comuna y el surgimiento del antagonismo de intereses que fracturó la unidad social ocurrió una enajenación cultural. Marx estipuló que la política emanó en la etapa de la historia ulterior a la disolución de la comuna primitiva; pero en el principio de los tiempos, los hombres prescindieron de cualquier expresión de un poder social. En el estadio original las relaciones intersubjetivas eran democráticas, igualitarias e inalienables, por tanto, los individuos excluyeron a la política de sus actividades. Marx pensaba que el haber encontrado en formaciones sociales posteriores al estadio original algunos vestigios de comunismo primitivo; esas pruebas conformaban evidencias de que en algún momento existieron organizaciones igualitarias, en consecuencia, éstas garantizarían volver a los individuos homólogos en sus condiciones materiales al interior de las sociedades futuras.<sup>517</sup>

El filósofo alemán estipuló que en algunas comunidades era factible documentar evidencias del igualitarismo primitivo. Los derechos de propiedad colectiva en asociaciones campesinas rusas; y algunos pueblos lejanos a las urbes, que vivían durante el siglo XIX bajo esquemas rurales, conformaron los referentes empíricos que Marx interpretó como vestigios del estadio original. A pesar de ello, el filósofo alemán afirmó que las organizaciones comunales observadas entre los eslavos de Europa, no constituyeron ejemplos fehacientes de las formas primitivas de asociación; mucho menos la supervivencia de algunos rasgos de éstas

---

<sup>516</sup> “Podemos ver una señal suplementaria de la acción ejercida por el sacrificio en el hecho de que desaparece en los lugares donde se establece un sistema judicial, en Grecia y Roma especialmente. Desaparece su razón de ser. Cabe que continúe durante mucho tiempo, sin duda, pero en un estado de forma casi vacía; y nosotros lo recogemos generalmente en dicho estado, lo que refuerza nuestra idea de que las instituciones religiosas no tienen ninguna función real”. René Girard, *La violencia y lo sagrado...*, op. cit., p. 26.

<sup>517</sup> Cfr. Jack Leon Amariglio, “Economic History and The Theory of primitive Socioeconomic Development” ..., op. cit., pp. 173-188.

significaba que los colectivos transitarían en su evolución al comunismo primitivo. Marx argumentaba que el estadio original una vez superado no podría resucitar, pero tenía la esperanza de que los campesinos rusos evitarían la institucionalización de la propiedad privada.<sup>518</sup>

En Girard la fase prehistórica de la humanidad descrita por Marx correspondería a un estadio más avanzado, pues la conformación de cierta unidad colectiva requirió de instituciones culturales que, según el francés, implicaron el descubrimiento del mecanismo sacrificial. Girard no pensaba que la comuna aparecía en la naturaleza sin que nadie le diera forma. El antropólogo describió al universo de la igualdad originaria como una atmósfera de perpetua violencia e indiferenciación la cual no facilitaba la convivencia, por tanto, las relaciones igualitarias como asociaciones naturales entre los hombres fueron inviables para la continuidad de las sociedades.

El autor de *El Capital* trató de comprender las primeras organizaciones humanas de acuerdo con los documentos históricos y etnológicos que en su momento poseía. Ninguno de ellos describía etapas previas a la formación de las sociedades. Marx tampoco imaginó una época anterior a la creación de un conjunto de familias integradas. En contraposición, Girard encontró evidencia etnológica y antropológica suficiente para estipular que antes de la constitución de una organización social, la indiferenciación igualitaria y violenta debió canalizarse a través del mecanismo sacrificial. Sólo así se estructuró una totalidad como la concebida por Marx de la cual dependieron los hombres primitivos. De acuerdo con Girard, la única manera de librar a las sociedades de las agresiones miméticas ocasionadas por la igualdad radicó en la búsqueda de equivalentes.

En la teoría girardiana, uno de los elementos característicos del linchamiento descansó en la sustitución. Cuando un colectivo enfrentó conflictos apropiativos que generaron crisis de las diferencias, la mimesis antagonista buscó una víctima que concentró en sí toda la violencia gestada en la comunidad. De esta manera, los societarios realizaron un reemplazo al momento de inmolar al chivo expiatorio. Es decir, en lugar de que la violencia consumiera al colectivo, un miembro de ese conglomerado considerado, semejante y también diferente a la sociedad, absorbió todos los conflictos. De ahí que durante el ritual sacrificial la muerte del chivo expiatorio permutó el fenecimiento de la comunidad enardecida por la mimesis de apropiación.<sup>519</sup>

---

<sup>518</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>519</sup> "La víctima no sustituye a tal o cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o cual individuo especialmente sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad

La imitación antagonista construyó una relación de equiparación entre la indiferenciación social y la víctima propiciatoria. Aunque Girard afirmó que la elección del chivo expiatorio descansó en la búsqueda de rasgos de diferenciación, la catarsis sacrificial no pudo desencadenarse sin el establecimiento de la semejanza entre el inmolado y los linchadores. Esa similitud debe respetarse y jamás confundirse con una plena igualdad; de lo contrario las sociedades no podrían librarse de la indiferenciación. Un colectivo atrapado en la mimesis de apropiación incapaz de identificar cierta diferencia entre alguno de sus miembros para salir de los conflictos requirió buscar en un individuo cierta distinción que al mismo tiempo lo igualara al todo y lo distinguiera del cuerpo social. La indiferenciación debió transformarse en equivalencia con el fin de rescatar a las sociedades del caos y la indistinción. La sustitución sacrificial no pudo concretizarse sin los principios de semejanza y transferencia. Ambos se sustentaron ontológicamente en la equivalencia más no en la igualdad. La violencia jamás desaparece sólo se redirige y se traslada. "...Para ofrecer al apetito de violencia un alimento que le apetezca deben semejarse aquellas (*colectivos*) que sustituyen. Pero esta semejanza no debe llegar hasta la pura y simple asimilación, no debe desembocar en una confusión catastrófica..."<sup>520</sup> De acuerdo con Girard, toda sociedad que sufrió crisis de las diferencias intentó desviar la violencia que amenazó a sus miembros hacia una víctima, en consecuencia, dicho mecanismo en el mundo pagano fue extra-moral. En la visión del antropólogo francés, el sacrificio no exterminó la violencia sino que la disipó con una víctima de recambio, debido a ello, la permutación no apareció con el desarrollo del capitalismo, sino que surgió en los albores de la religión. El autor de la *Violencia y lo sagrado* argumentó que la economía capitalista imitó el mecanismo sacrificial para garantizar el funcionamiento de la producción. Es posible interpretar que Marx intuyó ese proceso en su descripción sobre el fetichismo de la mercancía.

El antropólogo aseveró la posibilidad de conocer las circunstancias que han desencadenado a lo largo de la historia los sacrificios rituales. Afirmó también que ningún colectivo escapó de victimizar a un chivo expiatorio una vez que el contexto orilló a las sociedades hacia la indiferenciación. En ocasiones las circunstancias que precipitaron el linchamiento provinieron de factores externos a una sociedad como epidemias, sequías, inundaciones, desastres naturales. La fuerza de estos eventos sometió a los individuos a la miseria. Otras veces, el escenario propicio para el sacrificio lo colocaron las disputas al interior

---

entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores". René Girard, *La violencia y lo sagrado...*, op. cit., p. 15.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 19.

de un colectivo como los problemas políticos o distintos fenómenos de apropiación mimética.<sup>521</sup>

En esencia, de acuerdo con Girard, las persecuciones siempre se desencadenaron en épocas de crisis (sociales o naturales). Éstas generaron el debilitamiento de las instituciones lo cual provocó la formación de multitudes. Bajo el escenario descrito, la pérdida de las distinciones sociales constituyó la constante. La indiferenciación eclipsó un sistema de diferencias e intercambios que disimularon la reciprocidad de los individuos. Lo anterior confirió a todas las cosas un aspecto monótono y monstruoso. En la perspectiva de Girard, la igualdad primitiva causó desconcierto y estuvo asociada con la erradicación de la cultura. Además cualquier crisis externa (ambiental, ecológica, disputa territorial extranjera) o interna (social, política económica) afectó el marco social, por tanto, las personas que experimentaron dificultades de indiferenciación siempre trataron de explicarlas debido a eventos sociales. A partir de este criterio Girard enumeró los estereotipos de la victimización. Es decir, el antropólogo enunció la existencia de rasgos universales para identificar víctimas potenciales de un linchamiento. Para una comunidad inmiscuida en la mimesis de apropiación fue más sencillo responsabilizar de la violencia a los individuos que cumplieron con las siguientes características: sujetos pertenecientes al colectivo inmersos en la indiferenciación, pero al mismo tiempo lo suficientemente externos para evitar un ciclo de venganzas.<sup>522</sup>

Girard explicó que este criterio lo cumplieron los reyes primitivos, los extranjeros, los prisioneros de guerra o los animales. Ninguno de ellos tuvo vínculos fuertes y estrechos con miembros particulares de las sociedades, en consecuencia, disminuyeron las expectativas de represalias por parte de algunos ofendidos. Otro rasgo universal de victimización descansó en aquéllos crímenes que la sociedad consideró más violentos realizar. Es decir, las afectaciones a los tabús culturales, o sexuales como el incesto, el parricidio, la violación, el regicidio o las profanaciones religiosas. De acuerdo con Girard quienes efectuaron estos acontecimientos lesionaron los fundamentos del orden cultural. Cada atentado amenazó con extinguir las diferencias familiares y jerárquicas. También, el antropólogo señaló que fue sencillo polarizar la violencia de una multitud hacia las minorías étnicas. Lo anterior debido a que estos grupos estuvieron poco integrados a los colectivos. A su vez, a las asociaciones minoritarias las describieron características peculiares. Girard estipuló que casi todas las sociedades han discriminado de alguna forma a las minorías raciales. Además, la enfermedad, la locura, las

---

<sup>521</sup> Cfr. René Girard, *El chivo expiatorio...*, op. cit., pp. 65-109.

<sup>522</sup> “La venganza constituye un proceso infinito e interminable. Cada vez que surge en un punto cualquiera de una comunidad, tiende a extenderse y a invadir el cuerpo social. En una sociedad de dimensiones reducidas, corre el peligro de provocar una auténtica reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales. La multiplicación de las represalias pone en juego la propia existencia de la sociedad. Este es el motivo de que en todas partes la venganza sea una prohibición muy estricta”. René Girard, *La violencia y lo sagrado...*, op. cit., p. 22.

marcas físicas, las mutilaciones, las deformaciones e invalideces<sup>523</sup> constituyeron signos de expiación. Con ello, Girard concluyó que hasta para encontrar un chivo expiatorio se necesitó crear una diferencia. Extinguir o hacer desaparecer la igualdad constituyó la tarea prioritaria de todo proceso de estructuración de un orden.

Marx utilizó al estadio prehistórico como punto de partida para explicar el nacimiento de la alienación, la fragmentación social y el Estado. De acuerdo con el alemán, la disociación de la perfecta igualdad e indiferenciación impulsó el surgimiento de la explotación. El autor de *El Capital*, aseguró que en colectivos estratificados los procesos sociales únicamente expresaron un lado particular de la totalidad. Lo anterior dificultó la convivencia armoniosa entre las personas, pues la división del trabajo impidió el goce de la vida y la reconciliación plena del individuo con el cuerpo colectivo. Así como el mundo diferenciado produjo violencia social, el filósofo alemán afirmó que las instituciones emergentes de la comuna primitiva tampoco garantizaron la libertad. Dentro de ella, el sujeto ya habitaba sometido; pues las fuerzas de la naturaleza condicionaban las creencias de las personas e imponían el escenario sobre el cual los sujetos debían adaptarse o perecer. A su vez, el hombre como ser gregario y tribal vivía sojuzgado a los designios de la entidad comunitaria, por tanto carecía de autonomía. El desarrollo pleno del individuo enfrentó el obstáculo de la baja productividad primitiva.<sup>524</sup>

Marx sostuvo que los postulados de la doctrina económica erraron al considerar que las personas siempre actuaron por egoísmo. El autor de *El Capital* aseveró que la persecución instintiva de la ganancia era una mentira. De esta forma, en su visión, la maximización del beneficio representó un axioma construido por el liberalismo. Marx aseguró que la naturalización del egoísmo, envidia y vanidad ocurrió debido a que los burgueses hicieron del individualismo una ideología universal y atemporal. El igualitarismo del comunismo primitivo constituyó la refutación marxista a los supuestos del capitalismo. De esta manera, el filósofo alemán, argumentó que los valores difundidos por el modo de producción burgués fueron históricamente construidos y no un reflejo de los eventos pasados. Incluso Marx asumió que los sentimientos que motivaron la expansión del comercio y la reproducción de la ganancia obedecieron a estructuras sociales y no al voluntarismo de los particulares. En cambio, los intelectuales burgueses sostuvieron que el egoísmo, envidia y vanidad fueron característicos

---

<sup>523</sup> “La invalidez se inscribe en un conjunto indisociable de signos vejatorios, y en ciertos grupos —un internado escolar, por ejemplo— cualquier individuo que experimente dificultades de adaptación, el extranjero, el provinciano, el huérfano, el hijo de familia”. René Girard, *El chivo expiatorio...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>524</sup> Cfr. Jack Leon Amariglio, “Economic History and The Theory of primitive Socioeconomic” ..., *op. cit.* pp. 69-108.

de todas las épocas. La defensa de un comunismo primitivo sirvió a Marx para garantizar que en la formación social natural e igualitaria cristalizó la verdadera democracia.<sup>525</sup>

El concepto de comunismo primitivo de Marx y Engels recibió influencia del prototipo de sociedad que tenían los indios iroqueses americanos. Los críticos del capitalismo observaron en esas organizaciones la fundación de ciertos valores precursores del comunismo futuro. Engels describió a los iroqueses a manera de comunidades con una gran unidad social. Incluso explicó que los indios americanos habitaban en armonía y por ello el cambio les era desconocido. Sin embargo, el contacto con los europeos pervirtió las estructuras sociales de los nativos. La colonización alienó a los iroqueses e individualizó a sus miembros. De esta manera, el indio perpetuó una representación idealizada de un tipo de sujeto cuya existencia sirvió de base para la creación conceptual de un hombre comunista en el futuro.<sup>526</sup>

Marx, en los *Manuscritos de París*, atacaba a Cabet y algunos socialistas por imaginar que el comunismo futuro implicaría un retorno a la condición igualitaria del universo primitivo. El estadio originario según Cabet estaba caracterizado por la existencia de una “propiedad privada general”. Aquélla negaba la personalidad del hombre debido a que el comunismo que describía dependía de un bien material. Esto ocasionaba que las habilidades particulares de cada persona fueran vistas con desconfianza, pues los individuos no las compartirían, al contrario, esas cualidades estarían sometidas a posesión física particular; circunstancia que podría generar recelos. De esta manera, de acuerdo con Marx, la propiedad “privada general” constituía una comprensión degradada de las relaciones humanas. El filósofo alemán definió al comunismo primitivo descrito por los socialistas como grosero e irreflexivo.<sup>527</sup>

El autor de *El Capital* estipulaba que la existencia de una “propiedad privada general” como la describía Cabet hubiera producido la universalización de la envidia y la generación de un deseo incontenible de nivelación. Ambas circunstancias perpetuarían el espíritu competitivo. De ahí que según Marx la visión primitiva de los socialistas estuvo contaminada por las tesis fundamentales de la ideología burguesa. El retorno al comunismo primitivo de los utopistas era una concepción errónea, pues sus descripciones sobre el estadio original descansaban en supuestos insostenibles ya que las necesidades de los hombres civilizados no podrían cubrirse en un colectivo organizado por una dinámica de producción primitiva. La superación de la propiedad privada a través de una involución causaría pobreza y limitaciones. De esta manera, el filósofo alemán propuso la superación de la propiedad privada con la

---

<sup>525</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>526</sup> Cfr. Francisco Castilla Urbano, “El Estado de naturaleza. La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, núm. 13, junio, 2001, pp. 86-106.

<sup>527</sup> Cfr. *Ídem*.

extinción del trabajo enajenado. El economista sostenía que la utilización de la riqueza acumulada por el capitalismo serviría en la tarea.<sup>528</sup>

Por otra parte Alexis de Tocqueville no profundizó mucho sobre el estudio de la igualdad en las sociedades prehistóricas o primitivas. A pesar de ello, el jurista francés en sus *Memorias sobre el pauperismo* articuló una teoría del origen igualitario de la especie humana y su socialización. En el comienzo de la historia, las agrupaciones eran bandas errantes de semisalvajes. Su visión sobre el estadio primitivo coincidió con la de Marx. El autor de *La democracia en América* estipuló que las organizaciones nómadas sólo se preocupaban por encontrar los medios con los cuales sobrevivir. El refugio, el alimento y la satisfacción de algunas necesidades físicas y espirituales conformaron las únicas tareas del hombre primitivo. Tocqueville no jerarquizó como Girard y Marx sobre cuál de estos requerimientos debió cumplirse primero; únicamente señaló que las organizaciones primitivas vivían felices de la caza. En dichas asociaciones, las personas no penaban por incumplir sus deseos ni tampoco encontraron diferencias entre ellas más que las impuestas naturalmente. En este sentido, el autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* observó como Marx que las comunidades prehistóricas eran igualitarias y pacíficas. Aunque Girard demostró lo contrario.

Tocqueville al igual que el filósofo de Treveris estipuló que a lo largo del estadio primitivo, los humanos sintieron pocos anhelos y percibieron necesidades análogas a las experimentadas por los animales. Al interior de las primeras formas colectivas, los sujetos se conformaban con proveerse de lo indispensable realizando el menor esfuerzo. Tocqueville y Marx fueron incapaces de concebir el riesgo de los comportamientos apropiativos que la igualdad de condiciones generaba en el mundo primitivo. El autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* afirmó que los hombres primitivos eran igualitarios, pero con el transcurrir del tiempo y la evolución consecuente de las formas sociales esa condición desapareció de las asociaciones humanas. Sin embargo, Tocqueville coincidió con Marx en que desde el surgimiento de la diferenciación social, el devenir encaminó a los colectivos hacia su reencuentro con la igualdad. Para el noble normando lo anterior constituyó obra de la Providencia. En cambio Marx explicó ese proceso como una necesidad histórica.

---

<sup>528</sup> Cfr. *Ídem*.

## 2.2. El papel de la igualdad en la conformación de la visión histórica de Alexis de Tocqueville, Karl Marx y René Girard

El autor de *El Capital* argumentó que las organizaciones humanas posteriores al momento original constituyeron los modos productivos asiáticos (o despóticos), antiguos y germánicos. Todos ellos representaron variantes del comunismo primitivo. Además conformaron asociaciones desiguales. Los modos productivos referidos aparecieron debido a contradicciones económicas particulares de sociedades precedentes. El filósofo alemán puntualizó que las formas productivas descritas no trazaron una línea histórica progresiva universal. Es decir, los modelos despótico, antiguo y germánico no siguieron una consecución secuencial. Únicamente, en Europa, Marx aseguró que el capitalismo emanó de las contradicciones del mundo medieval, por tanto, los habitantes del viejo continente que conquistaron el nuevo mundo generaron el proceso de acumulación original a partir de circunstancias productivas internacionales.<sup>529</sup> El capitalismo no se desarrolló por iniciativa de un país sino debido a las fuerzas económicas de un conjunto de entidades políticas independientes. De acuerdo con el filósofo alemán, de las contradicciones del capitalismo emergería el modelo socialista. La dictadura del proletario exterminaría la propiedad privada y finalmente aparecería el comunismo.<sup>530</sup> Un régimen igualitario donde el hombre alcanzaría la libertad. Sin embargo, para ello, era necesario que el capitalismo entrara en un periodo de crisis global. La revolución que posibilitaría la constitución de una sociedad igualitaria tendría que ser internacional como lo fue el movimiento de las fuerzas productivas que dieron origen al capitalismo. De lo contrario el socialismo no lograría el cometido de la historia.

En la perspectiva de Marx, el devenir humano inició su curso por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de la producción. A pesar de ello, el autor de *El Capital* no siempre expuso con especificidad como acontecieron los procesos que posibilitaron el tránsito entre los modelos económicos. El filósofo alemán ni siquiera explicó a detalle la gestación de las condiciones productivas que facultaron la formación de un modelo despótico a partir del comunismo primitivo.<sup>531</sup> De la teoría marxista sólo se pudo inferir que la pérdida de igualdad fue una circunstancia a la que los hombres estuvieron obligados, pues los individuos debieron adaptarse al medio incluso trasgrediendo su propia naturaleza (igualitaria).<sup>532</sup>

---

<sup>529</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 67-70.

<sup>530</sup> Cfr. Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>531</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., pp. 68-71

<sup>532</sup> Visto desde una perspectiva girardiana, la teoría de Marx responsabilizó a la realidad física exterior del cambio social. El filósofo alemán concibió a los conglomerados humanos como entes separados de la materia inerte. En su perspectiva aquella constituyó el primer obstáculo para la consecución de la felicidad, por tanto, percibió al mundo externo como culpable de desvirtuar la armonía entre los hombres. La teoría mimética estipularía que el chivo

En la teoría mimética, la historia de la humanidad comenzó con la indiferenciación igualitaria y violenta. Las comunidades resolvieron el escenario conflictivo a través de la víctima propiciatoria. Después del linchamiento, los individuos lograron establecer vínculos interpersonales de concordia por medio de la estructuración de distancias simbólicas y la construcción de normas religiosas. Para conseguir la estabilidad, las agrupaciones enmascararon el asesinato fundacional con relatos míticos y la realización de rituales de catarsis. Posteriormente, las agrupaciones incluso transfirieron el mecanismo sacrificial a instituciones que disociaron la violencia mimética con mayor éxito que los linchamientos como el sistema jurídico y el intercambio comercial. A pesar de ello, los colectivos siempre regresaron a la indiferenciación violenta, por tanto, los inmersos en la mimesis de apropiación, recurrieron a la construcción de chivos expiatorios y mitos renovados que restablecieron las distancias sociales. Ese proceso enmarcó a la humanidad en un eterno retorno, donde los ciclos de violencia se perpetuaron. Sin embargo, con el paso de los siglos, la lógica sacrificial agotó su efectividad por el desvelamiento del proceso victimario. Dicha desocultamiento comenzó con la crítica que las tragedias clásicas realizaron a los mitos primitivos y finalizó con la crucifixión de Jesús. Desde ese momento, las sociedades corrieron el riesgo de volver a la indiferenciación mimética debido al mensaje igualitario del evangelio. El cristianismo abrió la posibilidad de universalizar las relaciones de mediación interna. Además el nuevo testamento impidió a los hombres victimizar unánimemente un chivo expiatorio, en consecuencia, las sociedades modernas han caído en la indiferenciación igualitaria que sostiene rivalidades miméticas perennes.

Por otra parte, Tocqueville pensó la historia como una serie de acontecimientos que precipitaron la materialización de la igualdad en el mundo moderno. El noble normando creyó que la nivelación de condiciones fue el hecho más antiguo y permanente en el desarrollo de los acaecimientos humanos. A lo largo de sus obras, utilizó la palabra igualdad y democracia como sinónimos, por tanto, concibió ambos términos a manera de un estado social a partir del cual emanarían múltiples formas de gobierno que Tocqueville consideró variaciones de la democracia. Además comprendía que el eje causal de los regímenes opuestos a la sociedad estamentaria no podía realizarse del todo, pues los individuos siempre presentarían diferencias físicas e intelectuales que serían imposibles de erradicar. Por tanto, la igualdad más que una realidad empírica constituiría un sentimiento proclive a transformar la realidad social.

---

expiatorio del filósofo alemán descansó en la naturaleza. De ahí que Marx no concibió la gestación de la violencia en las relaciones intersubjetivas. El autor de *El Capital*, aseguró que los conflictos aparecieron por las agrestes condiciones de escasez del entorno. En consecuencia, el filósofo alemán creía que la misión fundamental del hombre consistía en dominar la naturaleza a través de modelos productivos. De esta manera, las necesidades de todos estarían cubiertas y no se requeriría eliminar la igualdad a partir de la división del trabajo para asegurar la subsistencia de los colectivos. En el futuro tampoco acontecerían guerras pues los recursos ya no serían escasos.

Aquella estaría constantemente presionada por esa ideología para incentivar la nivelación de condiciones. Este proceso no sólo aconteció en las civilizaciones modernas; la igualdad avanzó como hecho providencial en todas las etapas de la historia.<sup>533</sup>

De acuerdo con Tocqueville, el declive del feudalismo preparó el acceso a la propiedad territorial para amplios sectores de la población, con lo cual inició la equiparación de las fortunas. Las guerras constantes diezmaron el patrimonio de los nobles, por tanto, el suelo se dividió. La influencia de la iglesia y los juristas en el ámbito gubernamental produjo que los individuos de diferentes clases sociales llegaran a formar parte de la administración pública. Los conflictos entre la monarquía y la nobleza debilitaron el poder de la clase política tradicional. Su fragmentación permitió a los estamentos populares la participación en los asuntos públicos. A partir de ese momento comenzó la renovación de las elites gubernamentales. Desde el siglo XV, los grandes descubrimientos geográficos abrieron nuevos caminos hacia la fortuna. A su vez, la expansión del comercio redujo el valor de los inmuebles; con lo cual más gente tuvo acceso a la riqueza y propiedad. El protestantismo concedió a los hombres la búsqueda de la salvación sin mediaciones, debido a ello, desaparecieron del plano espiritual las prerrogativas y privilegios especiales. Además, en el ámbito intelectual, el mecanicismo y la racionalidad mermaron las ideologías que legitimaban el privilegio. A su vez, la creación del municipio introdujo la semilla de la libertad en el seno de las monarquías.

Algunos avances técnicos también contribuyeron a eliminar las jerarquías. Las armas de fuego, la imprenta y el correo empoderaron al pueblo. De esta manera, la historia occidental se rigió por la ley de nivelación universal donde los ricos descendieron en fortuna y cantidad y los plebeyos en el largo plazo conseguirían mayores beneficios y riqueza. El noble normando deseaba saber si dicha homologación de condiciones sería compatible o no con la libertad.<sup>534</sup>

A diferencia de Girard, Tocqueville encontró que el avance de la igualdad en el mundo moderno pudo tomar diversos cauces. Por una parte la democracia promovió el bienestar de la mayoría, calmó las pasiones destructivas del hombre y contuvo los ánimos revolucionarios;

---

<sup>533</sup> El noble normando incluso estipuló que el principio generador de la igualdad residió en la providencia. La fuerza que transformó a los regímenes antiguos en democracias dirigió las acciones de la humanidad hasta la materialización de la igualdad dentro del sistema político, hábitos y costumbres de las personas. Dicha proeza fue inevitable e imparable. Tocqueville sentía un terror religioso ante el evento descrito. A su vez, acentuó la manera en la cual el privilegio y las costumbres aristocráticas, con el paso de los siglos perdieron legitimidad. La divinidad determinó el advenimiento de la igualdad. Cada estadio del hombre conformó un paso más hacia la homogenización de las condiciones económicas, políticas y sociales. El cristianismo se convirtió en el gran aval de la igualdad. La doctrina de Jesús impulsó a la humanidad en la búsqueda de la misma como ninguna otra religión. De ahí que en ella descansaron los fundamentos del mundo moderno. Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América...*, *op. cit.*, pp. 33.

<sup>534</sup> Juan Manuel Ros Cherta, "El concepto de Democracia en Alexis de Tocqueville", *Tesis de doctorado* (En línea), Dirección URL: [www.tesisred.net/bitstream/handle/10803/10451/ros.pdf?sequence=1](http://www.tesisred.net/bitstream/handle/10803/10451/ros.pdf?sequence=1), pp. 160-164. (Consulta: 23 de agosto de 2015).

pero también erradicó la grandeza de las sociedades tradicionales, promovió la mediocridad y arrebató el brillo heroico de las naciones. De acuerdo con el noble normando, la igualdad incentivó la envidia, la vanidad y la competencia, pero de la misma forma motivó la empatía, la solidaridad y el asociacionismo. Tocqueville encontró que la tendencia a la nivelación universal podía generar tres realidades sociales en el largo plazo y uno en el corto que le parecía muy peligrosa.

Bajo ciertas circunstancias, la democracia volvería a las personas proclives a la excelencia y la superación, debido a ello, estructurarían una sociedad libre y estable. Tocqueville observó la realización de este escenario en Estados Unidos. En segundo lugar, la igualdad generaría en los hombres un deseo inacabado por querer ser absolutamente homólogos en todo. Dicha pretensión encaminaría a los sujetos hacia la tiranía de las mayorías que en su caso más extremo podría desatar una guerra revolucionaria como en Francia de 1789. En tercer lugar, la igualdad incentivaría el individualismo. De ahí que las personas abandonarían la vida pública con lo cual la gestión gubernamental se centralizaría. A partir de ese momento, el cuerpo burocrático impediría a los ciudadanos la participación política. Esto abriría paso a la consolidación de una tiranía de las minorías. Ulteriormente aquella precipitaría el descontento social y la corrupción gubernamental. Por último, en el corto plazo Tocqueville argumentó que el proceso de nivelación universal estaba produciendo en las urbes europeas un incremento exacerbado del pauperismo que podía llegar a desestabilizar las sociedades.

El jurista francés encontró que un régimen igualitario exitoso en Estados Unidos obedeció a las siguientes causas: el amplio territorio que los colonos ocuparon; las condiciones similares en las que arribaron los migrantes al nuevo mundo; la nula cristalización de la nobleza, el federalismo, la separación entre religión y política, la moral y las leyes fincadas en la fe puritana, la debilidad estatal y la multiplicación de asociaciones civiles.

En un segundo escenario, Tocqueville señaló que la igualdad incentivó la revolución en Francia debido a las afrentas territoriales entre los miembros de los distintos estamentos, la centralización administrativa, la pérdida de libertad política (exclusión de los ciudadanos de los asuntos públicos), la conservación e incluso aumento de prerrogativas de la nobleza, la separación únicamente en privilegios entre los distintos estados, la existencia de una homologación en los hábitos de todos los ciudadanos que hacía inevitable el desarrollo de la envidia, las disputas entre religión y política, las prerrogativas especiales del clero, la falta de solidaridad entre los miembros de la nobleza, la alianza de la monarquía y la burguesía para administrar Francia, la propaganda incendiaria de los filósofos hacia el antiguo régimen y sobre todo el incremento de las expectativas de los galos cuando el país estaba en proceso de modernización.

Por otra parte, Tocqueville argumentaba que la tiranía de las minorías aparecería si la pasión igualitaria superaba la pasión por la libertad. En estos casos el individualismo aislaría a los ciudadanos en sus residencias particulares, la vida pública se centralizaría y unos pocos terminarían controlando la administración de un Estado de forma paternalista y dulce. La población terminaría como un rebaño de animales tímidos.

Finalmente, el último escenario que describió el noble normando coincidió con las observaciones de Marx, el jurista francés estipuló que los rápidos avances de la industria que tendían a nivelar las condiciones de vida de las personas, antes de que esto pasara, estaban polarizando a las ciudades. En ellas se formaba continuamente una masa de trabajadores sin oficio. Dicha pobreza podía destruir las finanzas públicas y la estabilidad de las urbes, por tanto, se detendría el progreso. Tocqueville señaló que era necesario encontrar soluciones al pauperismo.

### 2.3. La igualdad en las primeras organizaciones humanas

De acuerdo con Marx, las comunas integraron un conjunto de familias reunidas en una tribu. En la *Ideología Alemana* asumió que dichas familias instituyeron la base productiva de las sociedades primitivas. En cada familia existió un jefe al que le pertenecían hijos y esposa. Los líderes de las unidades productivas primarias subordinaron a los miembros de las mismas, por tanto, los patriarcas sometieron a los hijos y las esposas a sus disposiciones. Marx aseguró que la esclavitud no alcanzó gran desarrollo en esta etapa de la historia, sino hasta el advenimiento de la guerra y el comercio. En la *Ideología alemana* describió que al interior de las familias no cristalizó la igualdad social. Existía una clara diferenciación entre el jefe (patriarca) de esa organización, los párvulos y la mujer. De acuerdo con el filósofo alemán en estas asociaciones el patriarca tomaba las decisiones.<sup>535</sup> La igualdad en las primeras tribus se constató en las relaciones inter-familiares, pero no dentro de ellas. Marx se empeñó en demostrar que en los primeros colectivos humanos existió igualdad productiva y aceptó que ésta convivía bajo esquemas de desigualdad social. El filósofo alemán no consideró lo anterior como causa de conflictivo. Además afirmó que incluso los patriarcas estaban atados al destino de la comuna, sin la familia, ellos tampoco podían sobrevivir, en consecuencia, aunque existía desigualdad social, mientras ese acontecimiento no transformó las formas de producción, dicha diferenciación no fue importante para la dinámica colectiva. Ni siquiera generó las

---

<sup>535</sup> Cfr. Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 33-36.

contradicciones dialécticas que precipitaron el cambio, pues todos debían devoción a la totalidad.

Las primeras asociaciones humanas llevaron una vida nómada hasta que agotaron los recursos de los sitios que frecuentaban y tuvieron que aprender a explotar la tierra. Con el descubrimiento de la agricultura, las comunidades se volvieron sedentarias. Cuando esas primeras organizaciones crecieron en tamaño aparecieron las hordas; entidades donde todos compartieron el idioma y las costumbres. Cada organización social apostada permanentemente en cierto lugar evolucionó dependiendo de las realidades físicas del medio y de su estructura interna particular. Sin embargo, las primeras asociaciones sedentarias basaron la subsistencia en torno a la propiedad comunitaria.<sup>536</sup>

Marx encontró que la asociación colectiva más parecida al momento original constituyó el modo asiático. El modelo oriental de producción adoptó la agricultura y una incipiente manufactura como base económica, pues la tierra conformó el gran laboratorio que proporcionó tanto el medio de trabajo como el material de las faenas. El hombre poseía los utensilios de producción y estaba unido al suelo, por tanto, éste se convirtió en sede de la comunidad. Bajo el esquema asiático de producción, por mediación de la totalidad, los individuos poseyeron una parcela y los instrumentos de labor. A pesar de ello, en el modelo oriental de producción, ningún particular tuvo propiedad individual, con lo cual el sujeto sólo podía gozar de los beneficios de su labor si pertenecía a la colectividad.<sup>537</sup> Cualquier forma de propiedad dependía de la sociedad.

La horda requirió de la colaboración de todas las comunas para realizar ciertas labores productivas, en consecuencia, necesitaron un representante de la unidad. Aquél instituyó la figura del déspota. En el modelo asiático, las hordas estuvieron compuestas por un conjunto de comunas sustentables por sí mismas (cada familia era una comuna). Una parte del plus-trabajo generado en su interior perteneció a la colectividad. El líder despótico administró el tributo de las comunas. Aquéllas convivían una al lado de la otra, las familias laboraban con independencia y otorgaban una proporción de sus bienes para reservas, la guerra o los gastos divinos.<sup>538</sup>

Marx dio cuenta de hordas donde cristalizaron los señoríos como el caso de las agrupaciones eslavas y rumanas. Además explicó que éstas también sobrevivieron bajo organizaciones de grandes extensiones como en las sociedades precolombinas y las primeras civilizaciones hindús. En ambos ejemplos se creó una organización colectiva del trabajo. De

---

<sup>536</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, *op.cit.*, pp. 67-68

<sup>537</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>538</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 69.

acuerdo con Marx, bajo el modo asiático de producción, el jefe tribal que lideró el destino de las asociaciones pudo hacerlo de forma unipersonal o más democráticamente; ya que en ocasiones, el líder consultaba a los padres de familia de las comunas para tomar ciertas decisiones. De esta manera, el filósofo alemán aseguró que el gobierno despótico flotó por encima de las entidades colectivas. Dicho gobierno erigió la infraestructura de producción del conjunto social.<sup>539</sup>

El filósofo alemán refutó la teoría contractualista y lockeana en la cual el trabajo creó la propiedad privada. Marx con su descripción sobre el funcionamiento de la realidad económica de las hordas estipuló que la propiedad privada fue una construcción histórica ulterior a las primeras formas de producción.<sup>540</sup> El autor de *El Capital* argumentó que las hipótesis liberales emanaron de una interpretación burguesa de la historia. El filósofo alemán afirmó que no era el sujeto particular quien a través del trabajo obtenía la propiedad, sino que ésta existía por la pervivencia de la comunidad. Los hombres como parte de esa totalidad eran poseedores de sus instrumentos de producción y de las parcelas que laboraban en tanto miembros de un colectivo, pero no fueron propietarios individuales del suelo, ni propietarios de los instrumentos de producción.<sup>541</sup> Sin la presencia de la comunidad el sujeto no tendría tierra ni capacidad de ejercicio laboral. Marx argumentó que en el mundo primitivo el trabajo era un recurso para generar bienes de consumo familiares o individuales e instrumentos de subsistencia. Jamás representó un medio proclive a crear ganancias personales.<sup>542</sup> El individuo, su trabajo y la tierra pertenecían a una misma unidad productiva inseparable e indivisible y dicha unidad estaba incrustada en la comuna. Además, todas las formas de posesión del suelo dependieron del conjunto social, por tanto, a pesar de la existencia de las figuras patriarcales en las familias y la constitución de un líder despótico en las hordas, todos los hombres eran iguales en un sentido económico pues estaban subordinados al todo en el ámbito productivo. De esta manera, Marx infirió que mientras hubiera igualdad económica, la diferenciación en otras esferas de la vida social mantenía a los conglomerados estables y libres de una explotación humana que consideró inmoral bajo la estructuración de modelos de producción desiguales.

Por otra parte, de acuerdo con Tocqueville, la gran transformación en la manera de habitar ocurrió con el nacimiento de la agricultura. A partir de ese momento, el hombre se volvió sedentario. Una vez que la población aprendió a multiplicar sus bienes, los individuos se fijaron a la tierra creando la propiedad inmobiliaria. En el suelo, el hombre encontró los

---

<sup>539</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., p. 70.

<sup>540</sup> Cfr. Francisco Castilla Urbano, "El Estado de naturaleza...", op. cit., pp. 97-98.

<sup>541</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>542</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalista...*, op. cit., p. 70.

recursos contra el hambre. Satisfecha dicha necesidad, las personas pudieron descubrir otros goces. Mientras las comunidades eran errantes, la desigualdad no gobernó la vida de la gente. La movilidad de los grupos impidió la cristalización de signos duraderos capaces de representar superioridad de un hombre o de una familia sobre otra, por tanto, la igualdad social constituía una garantía en los colectivos nómadas. Además, al interior de los mismos, los símbolos y las distinciones no se transmitían de generación en generación. Sin embargo, con la aparición de la propiedad inmobiliaria, algunos individuos pudieron reunir más tierras de las que requerían para alimentarse. Lo anterior permitió perpetuar la propiedad. Debido a ello, en el espíritu humano surgió un interés superfluo independiente del mero requerimiento de comer. A partir de este sentimiento nació el gusto por goces diversos y la búsqueda de necesidades más allá de la naturaleza física.<sup>543</sup>

En ese momento apareció la aristocracia. Algunos hombres se percataron de las ventajas de agrupar en pocas manos el poder y la riqueza. Por ejemplo el desarrollo de placeres intelectuales y el disfrute de mayor bienestar material; mientras tanto, la muchedumbre ignoró el secreto de expandir la prosperidad. Con el descubrimiento de la agricultura, los hombres dejaron atrás las virtudes aprendidas en los bosques y las ventajas de la barbarie. Sin embargo, las sociedades adscritas al suelo desconocían el arte de defender el fruto de su trabajo, debido a ello, se encontraban entre la independencia salvaje de la que ya no podían gozar y la libertad civil que aún no comprendían, por tanto, los conglomerados padecían una gran violencia. En ese momento, la guerra en lugar de amenazar el estado político de los pueblos, atacó la propiedad individual. Tocqueville aseguró que bajo dicho horizonte, la desigualdad alcanzó sus límites extremos y el espíritu de conquista se volvió el progenitor de todas las aristocracias duraderas. Para aminorar el conflicto, las sociedades crearon un gobierno que concentró la propiedad inmobiliaria en pocas manos.<sup>544</sup>

En contraposición en la teoría marxista, la igualdad en el modo asiático también pudo encontrarse en las relaciones entre las comunas pertenecientes a la horda. Las familias particulares en tanto miembros de un colectivo eran homologas, pues estaban obligadas a cargas similares y compartían responsabilidades idénticas.<sup>545</sup> Ninguna familia podía apropiarse de la tierra y tampoco era superior o inferior en jerarquía a las demás. Sin embargo, esas mismas comunas constituyeron un poder que irrumpió con la igualdad social y política. Todos los conjuntos familiares al subordinarse a un dirigente despótico; otorgaron a éste facultades y privilegios distintos a los otros societarios. El líder aunque representante de la unidad, ostentó

---

<sup>543</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Democracia y Pobreza*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 51-52.

<sup>544</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>545</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., p.70.

un estatus superior al de individuos y comunas. De acuerdo con el filósofo alemán, el dirigente político mantuvo la igualdad económica del grupo, pero al mismo tiempo sometió a las comunas a la voluntad de la totalidad. Lo anterior instituyó el primer gobierno.

Girard no vería en estos déspotas descritos por Marx a dirigentes políticos sino religiosos. Además asumiría que la diferenciación creada entre el déspota y los societarios garantizó la convivencia e integración de las hordas. Esto incluso lo observó Marx, pues aseguró que el modelo asiático sobrevivió muchos siglos. Para el filósofo alemán la única diferenciación que propiciaba transformaciones era la que se presentaba en la esfera económica, por tanto, las sociedades asiáticas aunque ya estructuraban distinciones entre las personas, ninguna de éstas representó un peligro para la estabilidad; mucho menos esas diferenciaciones ocasionaron un enfrentamiento de clases. La teoría mimética sólo estaría de acuerdo en que las distinciones mantuvieron a las comunidades estables, pero no afirmaría que la falta de cambio social fuera consecuencia del modelo de producción. En contraparte, el autor de *El Capital* explicó que la ausencia de cambio en las formas despóticas se debió a la inmovilidad de los procesos productivos y no a la estabilidad social creada por la religión como consideraría Girard. El filósofo alemán aseguró que el modo asiático se resistió a las transformaciones por su exigua evolución económica. Por ello, incluso, una vez desarrollado el capitalismo, pudieron encontrarse formas despóticas de producción aisladas en Europa y Estados Unidos.<sup>546</sup>

Marx no creyó que las conductas de apropiación presentes incluso en las comunidades asiáticas constituían un grave dilema. Explicó que a pesar de la existencia de una totalidad que englobaba a los sujetos de las hordas o tribus en estas asociaciones los individuos tuvieron cierto margen de autonomía al momento de trabajar el suelo y cosecharlo, en consecuencia, aunque la comunidad les permitía ejercer dichas prerrogativas aquélla tuvo prioridad sobre sus miembros. Una parte de los frutos de su labor correspondía a los individuos destinada al consumo, mientras otra parcela de lo trabajado era concedida a la colectividad. En esencia Marx observó relaciones de posesión y apropiación en el mundo primitivo pero no le resultaron problemáticas. En tanto todos disfrutaban de lo mismo no había porque enfrentarse con el vecino. De esta manera, el autor de *El Capital* negó que en las hordas o tribus existiera el egoísmo o la envidia, ya que en la perspectiva del filósofo alemán, ahí donde todos se encontraban en condiciones económicas iguales no hubo algo distinto por lo que pelear.<sup>547</sup>

---

<sup>546</sup> Cfr. *Ibid.*, p.71.

<sup>547</sup> Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos...*, op. cit., p. 144.

De acuerdo con Marx, con el crecimiento de la población, las hordas despóticas tuvieron que convivir entre sí en los mismos territorios. Cada una se distinguió de las otras debido a las costumbres y hábitos propios. El contacto entre colectivos puso en margen de igualdad a todos los déspotas. La existencia de vínculos favorables al exterior de una sociedad incentivo la negociación entre los líderes sobre espacios de apropiación y dinámicas convenientes para la gente. Los dirigentes supieron que se relacionaban con sus homólogos, pero comprendían que defendían intereses de su comunidad. Estos primeros contactos entre iguales que encabezaban propósitos desiguales dieron origen a las ciudades. En ellas, los diferentes gobernantes junto con sus sátrapas entablaron relaciones. Las urbes funcionaban como espacios donde los déspotas acordaban asuntos en su mayoría de comercio.<sup>548</sup>

En la perspectiva de René Girard, las sociedades primitivas a pesar de haber descubierto el mecanismo sacrificial vivían amenazadas por una violencia constante que los rituales en ocasiones no podían disociar. La ausencia de un sistema de justicia hizo dependiente a la estabilidad social de la inmolación victimaria. El contacto entre los primeros grupos humanos no sólo propició el intercambio comercial, también multiplicó los conflictos. Bajo este contexto, el linchamiento constituyó un mecanismo de contención de la violencia menos efectivo que el código legal moderno para mermar los ánimos de venganza al interior y exterior de la comunidad<sup>549</sup>. En el universo primitivo, el sacrificio fue la herramienta que mejor previno la indiferenciación mimética, pero no la evitó del todo.

Si aparece una excesiva ruptura entre la víctima y la comunidad, la víctima no podrá atraer hacia sí la violencia...Si por el contrario, existe un exceso de continuidad, la violencia circulará con demasiada facilidad, tanto en un sentido como en otro. El sacrificio pierde su carácter de violencia santa para "mezclarse" con la violencia impura, para convertirse en el cómplice escandaloso de ésta, en su reflejo o incluso en una especie de detonador.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., p. 71.

<sup>549</sup> Girard tomó un ejemplo del libro *Primitive Society* de Lowie para explicar cómo funcionaba el sistema de justicia de las comunidades primitivas. El autor de la violencia y lo Sagrado citó: "...Los Chuckchi firman generalmente la paz después de un acto único de represalias....Mientras que los ifugao tienden a apoyar a sus parientes prácticamente en todas las circunstancias, los chuckchi intentan a menudo evitar una pelea inmolando a un miembro de la familia..." Inmediatamente Girard estipuló: "como en toda inmolación sacrificial o castigo legal se trata en este caso de impedir un ciclo de venganza. Esto es lo que entiende Lowie al matar a uno de los suyos, los chuckchi toman la delantera; ofrecen una víctima a sus enemigos potenciales, invitándolos de este modo a no vengarse a no cometer un acto que constituiría una nueva afrenta y que sería una vez más, indispensable vengar...". De acuerdo con Girard en las comunidades primitivas el sacrificio trató en todo momento de evitar la reciprocidad incluso al momento de elegir al chivo expiatorio que pagó un crimen que no cometió. René Girard, *La Violencia y lo Sagrado...*, op. cit., p. 32.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 46.

#### 2.4. La igualdad en el mundo clásico

Marx también caracterizó la existencia de organizaciones colectivas que no basaron su asociación en los modelos despóticos de producción, pero sí conservaron las comunas como principios generadores de instituciones superiores. En la historia hubo hordas de campesinos que colocaron a la ciudad como centro de su desarrollo y no a la tierra. A pesar de que el suelo fértil constituyó el fundamento de la alimentación y sobrevivencia; para algunos colectivos la tierra apareció supeditada a la ciudad y no al contrario como en el modelo asiático de producción. En las urbes, la guerra se convirtió en la gran tarea común. De ahí que esgrimir las armas representó el trabajo social del cual emanaron las condiciones objetivas de existencia. La guerra surgió por disputas territoriales entre tribus y hordas, en consecuencia, las comunidades campesinas se organizaron en un principio para defenderse de sus homólogos. Marx aseguró que la escasez de suelo y las diferencias entre las organizaciones humanas gestaron el conflicto. En la visión del filósofo alemán, la falta de tierra para cultivar y asentarse junto con la desigualdad distribución de los dominios geográficos entre las hordas colocó el escenario propicio de donde emanó la violencia social.<sup>551</sup> Es decir, el autor de *El Capital* sí concibió la presencia de una escasez real debido a la repartición inequitativa de las condiciones materiales de existencia; o a la falta de suelo fértil. A diferencia del filósofo alemán, Girard y Tocqueville entendieron la escasez como una fuerza psicológica que catalizó riñas moderadas y severas. En la perspectiva de los pensadores franceses, la interiorización del sentimiento de igualdad volvió a las comunidades rivales recíprocos que disputaron envidiosamente un mismo objeto. Girard y Tocqueville no pensaron la aparición de un conflicto sin antes los opositores considerarse en circunstancias similares para enfrentarse con sus dobles. Marx, por el contrario, advirtió que la guerra surgió debido a las diferencias económicas entre las tribus. En su visión, las dificultades comunales emanaron porque algunas hordas tenían bajo su poder ciertos territorios e impedían a los externos ocupar los mismos espacios, en consecuencia, las tribus empuñaron las armas y enfrentaron a los extranjeros. Contrario a esto, Girard explicó que la guerra se debía a la igualdad. Sólo las tribus u hordas con las mismas capacidades disputarían un mismo territorio. El filósofo francés estipuló que el doble vínculo aquejó a sociedades homólogas no dispares como aseguraban las observaciones del autor de *El Capital*. Sin embargo, si los espacios fueron cerrados, la escasez sería más real que psicológica y las disputas podrían explicarse por mimesis y necesidad material. De la visión histórica del filósofo alemán, y contrario a la postura girardiana, se pudo inferir que entre

---

<sup>551</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., p. 71.

menos diferenciada una sociedad en términos materiales su comportamiento tendió a la estabilidad.

De acuerdo con Marx, la concentración de las viviendas en la ciudad conformó la base de las asociaciones guerreras. Este tipo de organización propició la edificación de linajes superiores e inferiores al interior de las hordas. A su vez, con el desarrollo de las conquistas, la diferenciación se fortaleció debido a las interrelaciones entre las tribus sojuzgadas y los dominadores. La guerra procuró la multiplicación de esclavos como bienes muebles. Lo anterior aseguró una explotación más flexible y productiva de la tierra.<sup>552</sup>

Marx garantizó que en el modo antiguo de producción, la propiedad del individuo no fue inmediatamente comunitaria. La extensión territorial de las hordas debido a la conquista rompió el carácter natural de tribu como sede original donde el trabajo de las personas se valorizaba por el conjunto social. Los avatares bélicos extendieron las actividades de los societarios de tal forma que éstos entraron en contacto con nuevas condiciones de trabajo, por tanto, la energía del individuo superó el carácter común de las tribus. De ahí que el sujeto se convirtió en propietario, en consecuencia, las parcelas que laboró le correspondieron a él y su familia. A pesar de ello, la comunidad sobrevivió como manifestación estatal. Dicha totalidad tomó forma a partir de las relaciones recíprocas entre propietarios iguales y libres que compartieron cierta animadversión con quienes no pertenecieron a la comunidad. A su vez, estos propietarios preservaron un conjunto de tierras públicas. Además una parte del plustrabajo consecuencia de la guerra, era tributado al Estado. En el modo antiguo de producción, la requisita del suelo aún demandó el aval comunitario; y aunque el individuo fue propietario, el territorio sólo le perteneció si el sujeto formó parte de la sociedad. De ahí que la existencia de la comunidad en el mundo clásico también dependió de la tierra.<sup>553</sup> Con esa afirmación Marx destacó que el mantenimiento de la unión colectiva no radicó en la religión, sino en el hecho de compartir el suelo. Sin embargo, los hombres antiguos no fueron capaces de comprender dicha evidencia empírica y atribuyeron el vínculo hacia la totalidad como resultado de una divinidad.

En la visión de Marx, la aparición de la guerra propició la formación de la propiedad privada y con ella se fortaleció la diferenciación social, pues los vencidos en combate se convirtieron en esclavos. De acuerdo con este argumento, la base económica del mundo antiguo en la perspectiva girardiana descansaría en la victimización; fenómeno político-religioso que apareció con la identificación de un enemigo externo. Marx no comprendió que para la realización de una guerra de conquista, aunque existió cierta necesidad productiva real,

---

<sup>552</sup> Cfr. *idem*.

<sup>553</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 71-73.

fue necesario que las personas identificaran un chivo expiatorio que aseguró la conformación de una identidad interior mediante la demonización del otro. El filósofo alemán no tuvo una teoría sobre la integración de la sociedad; además dio por hecho que la cohesión social era una constante natural. La unidad la proporcionaba la tierra donde se asentaban las personas. Para Marx, la comunidad apareció de manera espontáneamente, por tanto, sólo vio que la escasez provocaba guerras, pero fue incapaz de observar que la unidad social requirió de un vínculo más allá de un territorio albergando a un conglomerado. En la visión girardiana aquél descansó en la víctima propiciatoria, causa igualmente material que dio consistencia a la armonía colectiva.<sup>554</sup>

El autor de *El Capital* explicó el surgimiento de las clases sociales a partir de la propiedad privada que germinó con la conquista y la separación de los grupos humanos en ciudadanos y esclavos. En el mundo antiguo, el Estado garantizó la subsistencia de la propiedad privada y las relaciones de explotación. Dichas manifestaciones de dominación fueron producto de una violencia acaecida debido a la desigualdad entre las personas. Por el contrario, Girard estipuló que la creación de jerarquías y distancias sociales aunque ocasionó sujeción de una clase sobre otra pudo no ser considerada como tal. Además una dominación de ese estilo fue preferible a la indiferenciación mimética. En la visión de Girard, las jerarquías no construyeron en automático la opresión, primero el individuo debió sentirse con derecho a exigir el mismo estatus que sus superiores antes de que esas diferencias produjeran la sensación de avasallamiento.

En la antigüedad clásica, el comercio y los oficios eran poco apreciados. La agricultura ostentaba el puesto privilegiado de las actividades productivas. El usufructo de la tierra comunitaria correspondía a los patricios y éstos la otorgaban a sus clientes plebeyos. De acuerdo con el autor de *El Capital*, los antiguos pensaban al trabajo de la tierra como la tarea propia de los hombres libres, en consecuencia, en las ciudades los artesanos y comerciantes eran vistos como sujetos con oficios poco decorosos. Muchas veces dichos personajes estaban sometidos a la esclavitud y por eso buscaban formas diversas de subsistencia.<sup>555</sup>

De acuerdo con Marx, las ciudades romanas dependían de la agricultura para sobrevivir. En éstas, la división de la tierra para los ciudadanos no era totalmente igualitaria pues los desarrollos tribales combinados con los casamientos mutuos y conquistas tendieron a generar grupos de parentesco diferenciados. Ciertos ciudadanos poseían un estatus más elevado que otros. A pesar de ello, todos eran terratenientes. Como tales les pertenecía una comuna. De ahí que los romanos tuvieron por objetivo la pervivencia y reproducción de la

---

<sup>554</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>555</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 75.

propiedad. En las ciudades itálicas, los ciudadanos eran copropietarios de los terrenos y edificios porque pertenecían al Estado, pero como individuos ajenos a su nacionalidad no poseían nada.<sup>556</sup>

Conforme creció la población y la sociedad romana se desarrolló hubo mayor necesidad de ocupar y arrebatar tierras por la fuerza. La propiedad privada representó un problema inherente a la estabilidad de Roma. Cuando el suelo se dividió, aquél escaseó, por tanto, la población buscó más tierra a través de la colonización. La guerra produjo la ampliación del *ager publicus*. Debido a lo anterior Roma necesitó a más patricios que representaran a los plebeyos. Sin embargo, la multiplicación de los patricios implicaba la apropiación de nuevas tierras y cuando éstas se agotaban, los romanos recurrían nuevamente a la guerra y la conquista. Esto producía mayor división de la tierra y generaba reiteradamente escasez de la misma. Debido a ello se perpetuó un ciclo contra-productivo. Las actividades belicistas desestructuraron la dinámica económica. Y aunque la esclavitud, la concentración de la propiedad, el intercambio monetario y la conquista fortalecieron a la cultura romana, cuando esas actividades alcanzaron un alto grado de sofisticación comenzaron a perjudicar al régimen. Las ampliaciones del imperio soterraron su poder. Los romanos no sabían cómo incrementar la productividad dentro de un mismo territorio, por ello, recurrían a la expansión colonial.<sup>557</sup>

Una de las grandes causas del declive de Roma en la visión de Marx descansó en que dicha sociedad no basó sus apremios en la multiplicación de la riqueza. En la antigüedad, aquélla sólo apareció como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes monopolistas; tal fue la situación de los judíos. Para los romanos la riqueza era una cosa; un producto material bajo el control del hombre cuyo objetivo descansaba en el goce privado. De acuerdo con Marx, la riqueza tenía como principio garantizar la supervivencia, a diferencia de las comunidades contemporáneas donde el objetivo se volvió la riqueza. A través de la guerra, las tribus conquistadas perdían su propiedad, además las personas se veían reducidas a condiciones orgánicas de la reproducción de los bienes de la comunidad que las absorbía.<sup>558</sup>

El autor de *El Capital* explicó que, principalmente, dos factores terminaron con el mundo antiguo. El primero radicó en que los romanos al percatarse de que el poder militar no multiplicaba el control territorial, entendieron que podían perder su propiedad, pues al ya no proliferar ésta, la única vía de obtener más era a través de la división de la existente. En el mundo antiguo la tierra concedía todas sus prerrogativas a los ciudadanos, por tanto, entre

---

<sup>556</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 76

<sup>557</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 82-87.

<sup>558</sup> Cfr. *Ídem.*

más se parcializaba el suelo, menos estatus tenían los romanos. A su vez, al interior de las ciudades, se observó que entre más acelerado el desarrollo económico, más probable era la división territorial, debido a que la consolidación de nuevas vías de enriquecimiento implicaba mayor demanda de propiedad particular. En consecuencia, los ciudadanos guardaban una peculiar desconfianza hacia el comercio y la manufactura. Por tal motivo, los romanos creían mejor, que pueblos extranjeros llevaran a cabo las actividades de intercambio. Esto inmovilizó el desarrollo tecnológico de los pertenecientes al imperio y paradójicamente ató la expansión de la productividad a la multiplicación de la tierra. El alemán asumía que la preservación del modo de producción descrito implicaba la destrucción de la institución básica de producción que lo sostenía.<sup>559</sup>

El segundo factor que propició la desaparición del modelo antiguo fue la esclavitud. Marx alegó que la prohibición de las leyes de vetar la sujeción entre romanos, volvió imprescindible la búsqueda de esclavos en sociedades externas. Esta circunstancia obligaba a los antiguos a entrar en continuas guerras. Lo anterior fomentó una gran animadversión entre quienes cayeron en la dominación romana. Bajo dicho escenario, las diferencias de clase entre ciudadanos y esclavos generaron las contradicciones que derrumbaron el mundo antiguo. De ello se infiere que la desigualdad propició el declive de Roma.<sup>560</sup>

Girard nunca describió la decadencia de ese imperio a través de su teoría. Sin embargo, una interpretación mimética del fenecimiento de Roma en la descripción marxista expondría que los conflictos al interior del imperio se multiplicaron; no por el engrandecimiento de las distancias entre esclavos y propietarios, sino debido a que ambas clases alcanzaron una homogeneidad tal, que comenzaron a competir abiertamente por los mismos objetos. Es decir, la pérdida de diferencias orilló a los societarios hacia el conflicto. El mismo Marx reconoció que la subdivisión de la tierra debilitó a los ciudadanos, quienes perdían su riqueza, mientras otros ganaban poder y fortuna; ésta ya no a partir del aumento de territorios; sino a través del despojo del suelo poseído por otros romanos. El debilitamiento de los ciudadanos mermó las distancias sociales. Lo anterior fomentó la competencia entre algunos que siempre estaban más deseosos de tierra; pues como Marx admitió, únicamente por medio de ella, los habitantes del mundo antiguo conseguían un estatus superior. La ambición por el suelo y la incapacidad de multiplicarlo ocasionó su división, hasta el punto en el cual, los ciudadanos comenzaron a enfrentarse por un recurso sumamente valorado pero muy escaso. En este sentido Marx aseguraría que no fue la ambición, sino el desconocimiento de otro modo de producción capaz de multiplicar la riqueza y la prohibición de esclavizar a los

---

<sup>559</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>560</sup> Cfr. *Ídem*.

mismos romanos junto con la proliferación de los mismos a través de la conquista el conjunto de factores que desencadenó la decadencia de la sociedad antigua; pero la teoría mimética asumiría que el proceso de homogenización entre los ciudadanos debido a la pauperización de los mismos por la división de la tierra orilló a éstos hacia continuas riñas en las urbes romanas. La competencia por las parcelas entre las elites colocó el escenario de la decadencia del imperio. Dicha contención sólo pudo suscitarse cuando dos adversarios disputaron por un objeto similar debido a que ambos se consideraron en las mismas condiciones para tenerlo. La teoría girardiana inferiría que ese proceso sucedió en Roma con la tierra. Al final, los esclavos cansados de las condiciones de sujeción, también conformaron una identidad entorno a un enemigo común: los ciudadanos y su civilización. Aquéllos ya debilitados por los conflictos al interior de su propia clase, encontraron, en las rebeliones de esclavos, obstáculos desestabilizadores del imperio y retos difíciles de controlar, en consecuencia, los enfrentamientos entre ciudadanos y esclavos junto con las invasiones bárbaras, las constantes guerras extranjeras, la parálisis tecnológica y la incapacidad administrativa del imperio para mantener la unidad pudieron interpretarse como causas complementarias del declive romano desde una perspectiva mimética, por tanto, en la visión de Girard, la paulatina homogenización de la sociedad romana; empezando por la pérdida de distancias entre las elites, debido a las rivalidades miméticas de las mismas, fue lo que catalizó la desaparición del imperio y no sólo la desigualdad económica entre ciudadanos y esclavos.

Por otra parte, en la visión de Tocqueville, con el surgimiento de la propiedad y la guerra, los nobles dedicaron su tiempo a cultivar el espíritu de conquista, en consecuencia, se expandieron por el mundo. Los bárbaros que invadieron a finales del siglo IV el imperio romano eran salvajes que conocían las ventajas de la propiedad inmobiliaria. Los conquistadores que se apoderaron de las tierras del imperio convirtieron a los cultivadores en arrendatarios e hicieron que la desigualdad de hecho pasara a las leyes como una prerrogativa. El régimen feudal constituyó la victoria suprema de la desigualdad. Por un lado, los vasallos renunciaron a su libertad en interés de su seguridad y por el otro, los señores otorgaron a los primeros un lugar a salvo para subsistir.<sup>561</sup>

---

<sup>561</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Democracia y pobreza...*, op. cit., p. 53.

## 2.5. La igualdad en la edad media

Otro modo de producción que relató el autor de *El Capital* a manera de variante del comunismo primitivo fue el germánico. Marx no aseguró que si una sociedad habitó bajo las condiciones de existencia del mundo antiguo necesariamente cuando aparecieran contradicciones al interior de dicha colectividad, ésta transitaría al estadio germánico. El filósofo alemán estipuló que en Europa aconteció ese proceso, pero aquél podía no repetirse; pues cada modo de producción junto con sus transformaciones dependió de circunstancias históricas de existencia particulares.

Marx explicó que en la forma germánica, el campesino no fue un ciudadano del Estado como en las sociedades griegas y romanas. En dicha organización productiva, el fundamento de las viviendas descansaba en agrupaciones de familias autónomas aisladas. Los individuos no centraron el fulcro de la sociedad en las ciudades, sino en el campo como en las comunidades despóticas. La casa rural conformó un centro autónomo de producción y un todo económico independiente. El hogar administró los requerimientos necesarios de las personas y garantizó la reproducción de las mismas. En el modo germánico, la casa pertenecía a una familia y no a múltiples propietarios. En cambio en el mundo antiguo, la ciudad y sus tierras circundantes consolidaron al todo económico. Por otra parte en el modo asiático, la propiedad no existió; únicamente la posesión. La comunidad era la apoderada efectiva del suelo.<sup>562</sup>

A diferencia de las sociedades despóticas y antiguas, en las agrupaciones germánicas, ocasionalmente las familias pertenecientes a una misma tribu desperdigadas en un territorio se reunían para la guerra, la religión y la resolución de problemas legales. Esas convocatorias tenían el objetivo de afianzar la seguridad mutua. De esta manera, la propiedad individual no surgió como contrapuesta a la comunitaria. En el modo germánico, la totalidad sólo existió debido a la relación recíproca entre propietarios individuales de la tierra. La unidad de las familias ocurrió como representación, pero las necesidades del individuo eran diferenciadas. La comunidad podía verificarse en la lengua, los lazos de sangre, la reunión afectiva y la búsqueda de algunos objetivos colectivos. La sociedad germánica consistió en una reunión de sujetos autónomos más no en la unión de los mismos.<sup>563</sup>

En este modo de producción, los jefes de familia convocaban asambleas que formalizaban a la comunidad. En cambio en las sociedades antiguas, la totalidad pervivía fuera de las asambleas, pues las ciudades y sus funcionarios eran una constatación perpetua de la solidaridad tribal. En el modelo germánico de producción, la comunidad se manifestaba

---

<sup>562</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones económicas pre capitalistas...*, op. cit., pp. 77-82.

<sup>563</sup> Cfr. *Ídem*.

porque los miembros de una tribu usaban las mismas zonas de caza y cultivo. Bajo el modo germánico, las praderas y reservorios de leña que no pudieron dividirse conformaron el *ager publicus*. Aquél fue muy distinto al romano. Entre los germanos, los espacios comunes aparecieron como ampliaciones de la propiedad individual y éstos figuraron a manera de posesión cuando otras tribus deseaban ocupar esos territorios.<sup>564</sup>

Por otra parte, la sociedad feudal apareció por una combinación de las instituciones romanas y germánicas. En el feudalismo, el campo y no la ciudad constituyó el punto de partida de la organización social. Su base fue la propiedad comunal, la cuál con el tiempo se convirtió en propiedad colectiva de los señores feudales, quienes apoyados de la organización militar, y el trabajo de los siervos, establecieron dominios propios.

Con el paso de los años, en la edad media, reaparecieron las ciudades donde germinó el trabajo privado. En las urbes debido a la necesidad de defensa, competencia, e influencia de la organización feudal agraria se formaron los gremios de maestros, artesanos y mercaderes que terminaron enfrentándose a los oficiales y aprendices. De esta manera, el trabajo servil del terrateniente y la labor manual en pequeña escala de aprendices y oficiales eran las formas de producción en la edad media. En esa época existió una rígida diferenciación social que separó a las personas en estamentos. Príncipes nobles, clero y campesinos crearon la estructura social feudal.

Marx puntualizó que en los modos de producción en los cuales la tierra y la agricultura constituyeron la base del orden económico la reproducción del individuo dependió de la generación de valores de uso y para ello el sujeto requirió pertenecer a una comunidad, pues sólo aquella garantizó su propiedad. Bajo esas circunstancias, en las formaciones económicas pre-capitalistas, la tierra y el hombre constituyeron una unidad, las personas no se concebían escindidas del suelo; al igual que los órganos y sentidos, la tierra era una extensión del cuerpo humano. Además el sujeto no se pensó como individuo puesto que su supervivencia dependió de la sociedad. En el modo de producción asiático, antiguo y germánico a una persona aislada le sería imposible tener propiedad. De acuerdo con Marx en las formaciones económicas pre-capitalistas, el individuo nunca fue un trabajador libre debido a que sus condiciones objetivas de labor estuvieron presupuestas en él como el individuo fue presupuesto de la comunidad.

De acuerdo con el filósofo alemán las condiciones objetivas de trabajo dieron forma a los distintos modos de constituir una colectividad. Marx garantizó que todas las sociedades pre-capitalistas ataron al hombre a la sociedad independientemente de las circunstancias históricas. En el modo asiático, los sujetos no eran dueños de la tierra sólo poseedores de la

---

<sup>564</sup> Cfr. *Ídem*.

misma, pues la sociedad asumía el verdadero dominio del suelo. En el modelo antiguo de producción la propiedad presentó una doble naturaleza: estatal y privada, pero la segunda requirió de la primera ya que únicamente los ciudadanos contaban con parcelas autónomas al *ager publicus*. Es decir, el Estado dominaba un espacio distinto a los intereses privados y si los romanos deseaban expandir sus territorios, el Estado tenía que y extenderse también. Por último en el modo germánico de producción la totalidad surgió como una ampliación de la propiedad individual, pero una vez reunida la asamblea de terratenientes, si cada uno necesitaba ocupar nuevos lugares, la asamblea debía aprobar o desaprobar las peticiones particulares dentro del espacio público.<sup>565</sup>

Marx aseguró que la sociedad medieval preparó el proceso de acumulación original. El capitalismo, previo a su desarrollo, requirió la desestructuración de los estamentos feudales. Para la creación del mundo industrial, el filósofo alemán explicó que la sociedad debió homogenizar a los individuos en torno a una categoría productiva que no excluyera a nadie. Es decir, la industria y el comercio no pudieron universalizarse bajo rígidas estratificaciones sociales. Por tanto, de acuerdo con Marx, el capitalismo precisó erradicar las diferencias entre las personas haciéndolas iguales en fuerza humana de trabajo. De esta manera, el filósofo alemán reconoció que las sociedades industriales necesitaron de la igualdad para desarrollarse. Las comunidades capitalistas precisaron que dicho principio, como una esencia abstracta, volviera a todos los hombres capaces de trabajar en el ámbito industrial. El modo productivo referido también exigió que las relaciones económicas, sin importar la clase particular de los individuos ni sus distintivos propios, fueran mediadas por un mecanismo común que radicó en el libre mercado. De ahí se infirió que el capitalismo creó una igualdad de condiciones en el aspecto instrumental que redujo la vida humana a materia inerte, mientras generó la mayor desigualdad de la historia en cuanto a la distribución de bienes y goce de la riqueza social.

El capitalismo ideó un discurso igualitario esgrimido por los Estados que sirvió para colocar a todos los individuos sin distinción en fábricas y volverlos consumidores. En la teoría de Marx, conforme avanzó la historia debido a las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de la producción, la desigualdad económica se acrecentó, mientras una supuesta igualdad social en los otros ámbitos de la vida soterró las distinciones de los antiguos estratos, por tanto, para el filósofo alemán, aunque el hombre moderno fue ideológicamente igualitario; y aquél presupuesto psicológico impactó en la organización social, la explotación moderna fue aun mayor que la antigua debido a que los productos arrojados

---

<sup>565</sup> Cfr. *Ídem*.

por el capitalismo se distribuyeron de manera desigual. De la teoría marxista se dedujo que el capitalismo impulsó la universalización de una ideología igualitaria para crear una sociedad materialmente más conveniente a unos que a otros. Es decir, el capitalismo necesitó de la igualdad para que todos participaran en el proceso productivo, pero al momento de distribuir los bienes generados en las fábricas creó la mayor diferenciación de riqueza que ha existido en la historia. En la teoría marxista el mundo moderno es desigual en el sentido social y económico.

Por otra parte, de acuerdo con Alexis de Tocqueville, la desigualdad en la edad media surgió a partir de la organización de la sociedad feudal. En el siglo XII la población únicamente estaba dividida en dos categorías. Los que cultivaban sin poseer la tierra y los que poseían el suelo sin cultivarlo. La primera categoría de hombres disfrutaba de sus medios de existencia y gozaba de una condición moral más elevada que los esclavos. Dichas personas tenían deseos y placeres limitados. No sufrían por el presente ni manifestaban intranquilidad por el futuro. Además sus intereses coincidían con los del amo. Los cultivadores se complacían con una felicidad vegetativa. En la otra clase social el espectáculo era opuesto, pues se presentaba un ocio hereditario que compaginaba con el lujo pero no con la comodidad. Estos individuos vivían de manera fastuosa pero comían con los dedos, desconocían la lencería y sus palacios eran fríos.<sup>566</sup>

En la edad media en ninguna parte había comodidad. La población no conocía necesidades extraordinarias, la tierra bastaba para cubrirlas. Conforme transcurrió el tiempo, la población que cultivaba el campo ganó nuevos gustos. La mera satisfacción de requerimientos groseros no contentó su espíritu. "... Sin abandonar sus campos, el campesino desea encontrarse mejor alojado, mejor cubierto..."<sup>567</sup>

En *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Tocqueville también se refirió a la edad media como una cultura donde cada entidad política era similar a la otra. Los países europeos convivieron bajo una legislación homogénea. Las leyes conformaron cuerpos jurídicos regulatorios equivalentes en Francia Inglaterra y Alemania. A pesar de ello, los pueblos tenían costumbres diferentes y las relaciones entre los mismos eran pocas. Sin embargo, las sociedades presentaban estratificaciones semejantes. Los nobles poseían privilegios idénticos. El campesino en cualquier país cultivaba y poseía la tierra de manera similar. Los trabajadores agrarios ostentaban cargas iguales. Tocqueville concluía que las instituciones políticas,

---

<sup>566</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Democracia y Pobreza...*, op. cit., p. 54.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 55.

económicas, literarias y administrativas tenían más parecido entre los países en la edad media que en el siglo XVIII.<sup>568</sup>

Por otra parte, el noble normando describió que a lo largo de la Edad Media, la clase que vivía de la tierra amplió su radio de goce y convirtió sus placeres en necesidades más complejas y variadas, en consecuencia, un gran número de hombres abandonaron los campos y comenzaron a trabajar en satisfacer nuevas inquietudes. A partir de ese momento, dicha clase social dejó de cultivar el suelo. El espíritu humano entre más alejado de los designios de Dios extendió el círculo de los deseos y placeres. Para satisfacer estas expectativas, la tierra no bastó, por tanto, la población comenzó a dedicarse a la industria. A medida que la civilización progresó los hombres cambiaron el arado por las faenas en las fábricas.<sup>569</sup>

## 2.6. La influencia de la igualdad en la conformación del mundo moderno

En la teoría marxista, el proceso de acumulación originaria inició con la igualación del hombre a materia orgánica de producción. Además de la disociación del control humano sobre las necesidades. Para ello, el capitalismo demandó la escisión de las personas de la tierra, es decir, la relación entre el suelo como condición natural de la producción y su vínculo con el individuo debió disolverse. A su vez, el capitalismo necesitó que el hombre perdiera la posesión de sus instrumentos de producción; también requirió que con su trabajo particular, los individuos no pudieran generar bienes de consumo.<sup>570</sup> Incluso quienes en la edad media consiguieron formas de subsistencia que no dependían del suelo, fueron separadas de sus herramientas de producción y consumo básico.<sup>571</sup> Con la desintegración de los gremios y la disolución de la relación maestro-aprendiz, desapareció el fondo común que usaban los iniciados en alguna actividad artesanal en caso de necesidad.<sup>572</sup>

De acuerdo con Marx, al capital no le importó la vida de los campesinos y artesanos pues aquélla no fue factor de la producción. En cambio utilizó la fuerza de trabajo de los mismos en la elaboración de bienes de intercambio. Además, el modelo económico industrial evolucionó a partir del trabajo asalariado, el cual pudo instituirse debido a que los campesinos

---

<sup>568</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución...*, op. cit., pp. 68-69.

<sup>569</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>570</sup> Una vez que la tierra ha quedado escindida de las condiciones orgánicas de existencia del hombre, el sujeto estuvo desprovisto de su fondo de consumo primario para sobrevivir.

<sup>571</sup> El productor directo, el trabajador no pudo llegar a disponer de su persona hasta que no dejó de hallarse adscrito a la gleba y de pertenecer como siervo o vasallo a otra persona. Además también debe de independizarse el trabajador de la dominación de los gremios y de las ordenanzas que ataban a sus aprendices y oficiales y entorpecían el trabajo particular. Cfr. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., pp. 638.

<sup>572</sup> los productores se convierten en asalariados por una emancipación primero de la servidumbre feudal y luego emancipación de la coacción gremial. Cfr. *Ídem*.

y artesanos liberados de sus condiciones objetivas de existencia cambiaron su fuerza de trabajo por dinero. El capitalismo para su consolidación requirió primero separar al hombre de su comunidad, luego arrancar a ese mismo hombre de la tierra y después escindirlo de su fuerza.<sup>573</sup>

En la teoría de Marx, el modelo económico industrial necesitó irrumpir con las formas comunitarias productivas que aún persistían en la edad media; desintegrarlas y crear otras estructuras capaces de homogenizar a la población; de tal forma que la dinámica económica, que reemplazó a los modos medievales de producción, soterró las diferencias sociales. Paradójicamente esto generó una desigualdad material nunca antes vista. A diferencia de la edad media donde aún subsistía cierto grado de igualdad económica entre los hombres porque todos poseían propiedad, y además, por esa misma circunstancia, pertenecían a una comunidad determinada; en las sociedades industriales, las formas de organización del trabajo propiciaron una concentración de la riqueza tan exacerbada que por primera vez en la historia, una clase social poseyó todo y la otra nada. Finalmente, el capitalismo eliminó las fronteras y distinciones entre las culturas y organizaciones humanas cuando sometió a todos a los reglas de la moneda.

El dinero y la mercancía no fueron primariamente capital. El equivalente general participó en la creación de éste al momento que intervino como medio de separación entre los trabajadores y su comunidad, los trabajadores y sus condiciones objetivas de existencia y esos mismos hombres y su fuerza laboral. El dinero garantizó que dichos factores no pudieran reconciliarse en su unidad tradicional. El equivalente general fue el instrumento que posibilitó a los medios de existencia y la fuerza de trabajo intercambiarse con facilidad.<sup>574</sup> De acuerdo con Marx, la mercancía y el dinero se convirtieron en capital a partir de la polarización de la sociedad en dos clases. Los poseedores de los medios de producción y los obreros.

Para el filósofo alemán la libertad del trabajador no constituyó el reemplazo de un sistema de explotación por otro de autonomía e independencia como describían los filósofos liberales. En la visión de Marx la emancipación del siervo y el esclavo sólo representó un cambio de modelo de explotación por uno peor más impersonal y sanguinario. El modo de producción industrial simbolizó la victoria de la economía liberal y la igualdad jurídica contra el poder feudal y sus privilegios. Además permitió la explotación del hombre por el hombre.<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> Cfr. Karl Marx, *Formaciones Económicas pre capitalistas...*, op. cit., p. 67.

<sup>574</sup> Pero los hombres recién emancipados solo pueden convertirse en vendedores de si una vez que se les han arrebatados todos sus medios de producción y todas sus garantías de existencia. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 638.

<sup>575</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 639.

La formación del capitalismo industrial no siguió los mismos pasos que la concentración de la riqueza en el campo. A finales de la Edad Media, la usura y el comercio se fortalecieron. Un obstáculo a ese acontecimiento descansaba en el régimen feudal y la organización gremial que impedían al dinero y el lucro convertirse en capital industrial.<sup>576</sup> Las primeras ciudades medievales se poblaron de jornaleros expulsados del campo convertidos en trabajadores libres. Fuera del ámbito tradicional de producción, estos campesinos sólo contaban con su fuerza laboral. Una gran cantidad de siervos fluyó a las urbes debido a las disputas entre las clases altas medievales. Los primeros desalojados del campo lograron cierto perfeccionamiento de algunos oficios y empezaron a enseñar el arte de la creación de pequeñas manufacturas a determinados aprendices. Debido a la constante migración de jornaleros a las ciudades, éstos fundaron los talleres. Posteriormente, los dueños de los mismos se asociaron en gremios para disponer de lonjas comunes, vender mercaderías, excluir a individuos incompetentes de los oficios, resguardarse del antagonismo entre los artesanos y proteger el conocimiento de un trabajo aprendido con mucho esfuerzo. De esta manera, las expulsiones de campesinos como consecuencia de las trifulcas entre los miembros de las clases altas precipitaron la formación de asociaciones ciudadanas de trabajadores.<sup>577</sup>

Una vez constituidas dichas organizaciones sirvieron como instrumentos de dominación. Los maestros vincularon a sus aprendices por medio de relaciones patriarcales que los dotaban de un doble poder. Por un lado, los oficiales ayudaban a los dueños de los talleres a conseguir el prestigio que necesitaban para fortalecerse y por otra parte, los aprendices asociados con un maestro tenían la esperanza de convertirse, algún día, en mentores, debido a ello, los maestros se apoderaron de los jornaleros y los organizaron con arreglo a sus intereses. Muchos campesinos que no consiguieron afiliarse a un gremio tampoco conformaron agrupaciones especiales contrapuestas a los oficiales y maestros. La muchedumbre de campesinos en las ciudades incapaces de incorporarse a sociedades laborales instituyó la plebe y aunque ésta manifestó en ocasiones su inconformidad contra los gremios, no pudo realizar insurrecciones por falta de organización. De ahí que Marx aseguró que las ciudades se crearon para defender la propiedad y multiplicar los medios de producción de los pequeños talleres artesanales. Sin embargo, la plebe en ellas estaba privada de todo poder.<sup>578</sup>

La división del trabajo en los gremios era natural. Durante la edad media había un intercambio comercial limitado; las relaciones entre las urbes eran escasas, por tanto, la

---

<sup>576</sup> Cfr. *Ibid.*, p.667.

<sup>577</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 57-58.

<sup>578</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 57-60.

multiplicación de manufacturas representó una de las últimas preocupaciones de los maestros. Aquéllos precisaban dominar todo el proceso del oficio porque los talleres no estaban adaptados al sistema fabril. El artesano se consagraba totalmente a su trabajo y le guardaba un gran respeto y cariño. Todas las revueltas medievales emanaron de lo que acontecía en el campo, pero la tosquedad de esos pobladores impidió que algunas de ellas fueran significativas.<sup>579</sup>

La plebe que fue despojada de su parcela en el campo y que no pudo emplearse en un gremio debió encontrar otra forma de subsistir. El comercio se volvió el recurso laboral de los no aceptados como aprendices en los talleres. El desarrollo paulatino del mercado escindió la producción del cambio, por tanto, comenzó la formación de una clase especial de comerciantes en las ciudades. Estos mercaderes no tardaron en entablar relaciones más allá de las inmediaciones de las urbes. Sin embargo, sus actividades lograron extenderse hasta que hubo seguridad pública en los caminos y medios de comunicación eficientes. Cuando los mercaderes expandieron sus horizontes, los intercambios entre las ciudades generaron nuevos instrumentos de trabajo que posibilitaron una innovadora división en la producción. Los vínculos entre los comerciantes multiplicaron las relaciones y los intereses de las ciudades. Esto fomentó la especialización de cada urbe en una rama industrial.<sup>580</sup>

Los comerciantes urbanos instituyeron juntas vecinales para defenderse de los gremios y de la nobleza rural que en ocasiones obstaculizaba la compraventa. En ese momento, los habitantes de los burgos empezaron a identificarse a sí mismos no sólo por el tipo de trabajo que desarrollaban, sino por las condiciones comunes en las cuales vivían y sobre todo construyeron una identidad a partir de cierto enemigo. Los burgueses en todas las urbes manifestaron su animadversión primero hacia los gremios y posteriormente dirigieron su rencor hacia la nobleza. Una vez que las juntas vecinales crearon las circunstancias para separarse de las agrupaciones feudales, su oposición a la aristocracia convirtió a los comerciantes en una clase. Marx estipuló que ésta se caracterizó por generar en un conjunto social idénticas antítesis, idénticos intereses e idénticas costumbres<sup>581</sup>. En la *Ideología alemana* enfatizó que los distintos individuos sólo estructuraron una clase social cuando aquéllos fueron obligados a sostener una lucha común porque bajo otras circunstancias, esos individuos estarían peleando entre ellos debido a la competencia. Es decir, los mercaderes se enfrentaban entre sí por acaparar a los clientes y rutas comerciales. Todo esta descripción fue el reconocimiento de la creación de la identidad grupal a partir del mecanismo del chivo

---

<sup>579</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>580</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59.

<sup>581</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 57-60.

expiatorio, incluso Marx aseguró que la igualdad entre las personas de un mismo conglomerado, mantuvo a las mismas en un tipo de contención que debió superarse a través de la identificación de una víctima. A partir de ésta, dicha agrupación pudo instituirse como clase social.<sup>582</sup> El argumento presentando, Marx no lo describió en periodos históricos anteriores al feudalismo. Sin embargo, fue claro para el filósofo alemán que la creación de una clase social dependió de la búsqueda de un enemigo común que libró a los hombres de la competencia entre ellos. Marx reconoció que idénticos intereses generaron contención, en consecuencia, el filósofo alemán dio por hecho que la igualdad perpetuó el conflicto. La violencia no dejó espacio para el intercambio, el autor de *El Capital* observó que se requirió de redirigirla. De ahí que los burgueses empezaron a confrontar los poderes medievales.

La división del trabajo en las ciudades y el fortalecimiento de los comerciantes incentivaron el surgimiento de fabricantes independientes que no laboraban bajo las condiciones de los gremios. En un comienzo estos fabricantes sólo aparecieron en Italia y Flandes, donde la tejeduría por el uso de las máquinas se convirtió en la actividad económica más importante. Sin embargo, el aumento de la demanda de telas para vestir, los rudimentarios mecanismos de circulación del dinero y la creación del lujo como necesidad representaron factores que obligaron a la actividad textil a expandirse y quebrantar la forma tradicional de producción.<sup>583</sup>

La manufactura para el mercado externo se consolidó en los centros de intercambio y no en los gremios artesanales. Los oficios rurales menos especializados como la hilandería y la tejeduría sentaron los fundamentos del libre comercio. El arte textil necesitaba de poca destreza y no tardó en derivar en varias formas de trabajar la tela, en consecuencia, dicha actividad nunca se ajustó a las trabas gremiales. Los tejedores iniciaron laborando en aldeas sin organización. Conforme paso el tiempo, esas zonas rurales se transformaron en las ciudades más florecientes de los países. El arte textil libre de barreras corporativas cambió las relaciones de propiedad. La tejeduría permitió la movilización de trabajadores que junto con los comerciantes incrementaron la masa de fortuna móvil. Una forma de riqueza recién creada por los mercaderes. Las actividades textiles también constituyeron el refugio de los campesinos que acosados por los señores feudales no podían desempeñar quehaceres en un gremio. Con el desarrollo de la actividad manufacturera, la tejeduría comenzó a pagar mejor

---

<sup>582</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 60. En el Manifiesto del Partido Comunista Marx expreso que "la historia de la sociedad hasta hoy era la historia de la lucha de clases". En el manifiesto Marx dirá que la clase social está constituida de una manera definitiva solo cuando además de desempeñar un mismo papel en la producción y de tener intereses económicos comunes interviene la solidaridad de clase cuyo funcionamiento supone la toma de conciencia de clase la que se obtiene por ideología de clase. En la Contribución a la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel y la Sagrada Familia, Marx enfatizó la necesidad de generar una conciencia de clase entre los individuos a través de la identificación de un enemigo y la oposición.

<sup>583</sup> Cfr. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 641.

que los maestros en sus talleres.<sup>584</sup> La población rural expulsada de los campos fortalecía las industrias telares. Además el campesino que compraba su alimento con el salario que le pagaba el dueño de la pequeña fábrica contribuyó a la pauperización de los obreros.<sup>585</sup>

El filósofo alemán tomó el caso de Inglaterra para explicar el despojo de los campesinos de la tierra y su paulatina conversión en proletariado. Después de la conquista de Normandía, los ingleses dividieron el suelo en baronías. Una sola llegaba a sumar hasta 900 antiguos señoríos anglosajones. No obstante, existieron parcelas asignadas a campesinos por las grandes fincas. Con la desaparición de la gleba a finales del siglo XIV, algunos agrarios trabajaron por su cuenta. Los asalariados y jornaleros eran quienes laboraban en sus tiempos libres para el terrateniente y contaban con una parcela de 4 o más acres. Campesinos y jornaleros tenían el usufructo de los terrenos comunales en los que pastaban sus ganados y se abastecían de diversos medios de subsistencia. Sin embargo, en esa época, la producción feudal era la predominante, por tanto, un señor mantenía el dominio territorial junto con la responsabilidad de la vida de los campesinos.<sup>586</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XIV en las comunidades rurales, el siervo fue sustituido por el arrendatario. Antes de ello, el propietario suministraba al mediero o aparcerero simiente, ganado y aperos de labranza. A pesar de lo anterior, con el paso de los años, el dueño del campo dejó de brindar al siervo dichos beneficios y lo transformó en empleado al cual pagaba una parte de la renta de la tierra en especie o en dinero.<sup>587</sup> La revolución agraria del último tercio del siglo XV fortaleció al terrateniente y empobreció al campesino. La continua devaluación de los metales redujo el salario de los trabajadores independientes. En el siglo XVI, los salarios se depreciaron más que nunca con respecto al precio de las mercancías. La devaluación del dinero incrementó el costo del trigo, la lana, la carne y diversos artículos agropecuarios. Esto aumentaba la riqueza de los propietarios (rentistas) sin mover un solo dedo.<sup>588</sup>

En el último tercio del siglo XV inició la transformación del modo de producción feudal al capitalismo. A partir de ese momento se disolvieron las mesnadas señoriales. Los reyes aspiraban a la soberanía absoluta de las naciones. Sin embargo, los latifundistas no deseaban

---

<sup>584</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., pp. 62-67.

<sup>585</sup> Cfr. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 659.

<sup>586</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.640-666.

<sup>587</sup> Marx también aseveró que desde que apareció el trabajo asalariado la incipiente burguesía utilizó el poder del Estado para regular el pago a campesinos y obreros. Éstos se mantuvieron dentro de los límites impuestos por la producción de la plusvalía, debido a lo anterior, se prolongó la jornada de trabajo de la plebe. En Inglaterra y Francia, el Estado siempre marcó límites al pago de la fuerza de trabajo. Desde los gobiernos de Eduardo III en 1349 y del rey Juan (francés) en 1350, los estándares salariales para la ciudad y el campo fueron diferenciados y en provecho de los terratenientes o de los dueños de fabricas y talleres. Cfr. *Ibid.*, p. 659.

<sup>588</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 662-666.

ceder su independencia, por tanto, en oposición al monarca y los legisladores parlamentarios, los señores feudales expulsaron violentamente a muchos campesinos de sus tierras.<sup>589</sup> Hacia 1489 los siervos protestaron porque las parcelas de labor fueron convertidas en prados que únicamente algunos pastores atendían. Los trabajadores rurales también acusaban a los señores feudales de cancelar los arriendos vitalicios que convertían en propiedad privada.

En Inglaterra, el parlamento y el rey dictaron leyes contra las usurpaciones de los territorios comunales. Una norma de Enrique VII, prohibía la destrucción de las casas campesinas. Esa misma disposición fue ratificada por Enrique VIII. La ley incluso imponía la reconstrucción de los hogares arruinados por la voluntad de los señores feudales y determinaba las proporciones que debían guardar las tierras comunales y las de los trabajadores. La legislación intentó asignar 4 acres a cada jornalero agrícola. Además prohibió subarrendar las parcelas. A pesar de ello, Marx destacó que los lineamientos jurídicos resultaron ineficaces. Los reyes deseaban crear economías agrícolas de extensión normal sustraídas de la servidumbre feudal, mientras que los dueños tradicionales de la tierra luchaban por conservar y expandir sus antiguas jurisdicciones, pero ni el monarca ni los señores pretendían hacerse responsables de los trabajadores.<sup>590</sup>

En ese contexto, la reforma protestante también perjudicó a los campesinos. Cuando el dogma de Lutero reemplazó al católico, los bienes de la Iglesia romana quedaron incautados. El clero poseía las tierras donde laboraban muchos agricultores. Una vez expropiadas, los ocupantes de las mismas pasaron a conformar una masa de proletarios. Los reyes ingleses vendieron los bienes de la Iglesia a precios irrisorios o los regalaron a sus protegidos. La fragmentación de las grandes propiedades expulsó a muchos campesinos de sus hogares. Debido a lo anterior, Isabel reconoció el pauperismo en Inglaterra y creó una serie de impuestos para aliviar las condiciones de penuria de los despojados. Ese gravamen fue declarado perpetuo por Carlos I.

Mientras esto sucedía, en las urbes apareció el vagabundaje generado por la desaparición de las mesnadas y el licenciamiento de los ejércitos que servían a los reyes. De acuerdo con Marx el vagabundaje coincidió con el inicio de la disolución del feudalismo. Aunque en el siglo XIII se generalizó la mendicidad, aquella se convirtió en una práctica popularizada a finales del siglo XV y comienzos del XVI. De acuerdo con el filósofo alemán, la manufactura textil no pudo absorber con rapidez al proletariado libre expulsado del campo, entonces muchos incapaces de conseguir un medio para mantenerse adoptaron el camino de

---

<sup>589</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.640- 666.

<sup>590</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 642.

la mendicidad; otros decidieron permanecer en el vagabundaje debido a que no deseaban laborar bajo las condiciones que los gremios o las fábricas textiles les imponían.<sup>591</sup>

A finales del siglo XV y XVI, se dictaron en Europa numerosas disposiciones jurídicas contra la mendicidad. Esas normas hicieron delincuentes a los campesinos desocupados. Por ejemplo, hacia 1530, Enrique VIII inició la legislación contra los menesterosos. El rey condenó a todos los que estaban en condiciones de trabajar, pero habían escogido la vida de mendicidad. Los ingleses debían obtener un permiso para no laborar; de lo contrario recibían azotes o cárcel. Los monarcas sucesores, también impusieron penas a los vagabundos. La esclavitud constituyó uno de esos castigos. La reina Isabel en 1572 decretó una ordenanza donde los mendigos sin licencia tenían que marcarse a fuego en el lóbulo de la oreja izquierda y en caso de que nadie quisiera tomarlos a su servicio por al menos dos años se les ejecutaba. Debido a lo anterior, la población expulsada de la tierra tuvo que trabajar asalariadamente o sufrir la legislación terrorista. De esta manera, en el transcurso de la producción capitalista se creó una clase de trabajadores que terminó reconociendo las leyes de mercado como naturales y evidentes en sí.<sup>592</sup>

Con la restauración de los Estuardo en Inglaterra, los terratenientes impusieron una usurpación al régimen feudal. Las nuevas disposiciones normativas de esa dinastía abolieron la tenencia de la tierra. Esto ocasionó la nula indemnización a través de impuestos a los campesinos. Los Estuardo también decretaron leyes de asentamiento que terminaron de enajenar al pequeño trabajador rural del suelo. Por medio de esas disposiciones, una nueva clase de terratenientes alejados de la vieja aristocracia y nobleza orquestaron gigantescos desfalcos a las parcelas que pertenecieron a las comunas y al Estado. Dichas tierras fueron regaladas o vendidas a fincas privadas. De esta manera, la expropiación del suelo del Estado estableció la base de los nuevos dominios de la oligarquía inglesa. De ahí que los burgueses convirtieron al campo en un artículo comercial. De acuerdo con Marx, quienes privatizaron y dividieron el suelo comunal se aliaron con la burocracia de las altas finanzas y las nuevas industrias manufactureras para incrementar aún más la riqueza corporativa.<sup>593</sup>

Todavía en los últimos decenios del siglo XVII, el sector campesino era más numeroso que la clase de los arrendatarios. Además los jornaleros agrícolas continuaban siendo coposeedores de los terrenos comunales.<sup>594</sup> Sin embargo, los decretos reales no impidieron la expropiación de la población campesina y la conformación de los grandes terratenientes. De acuerdo con Marx, los acontecimientos que convirtieron a los campesinos en asalariados y a

---

<sup>591</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 655.

<sup>592</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 656.

<sup>593</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 645-650.

<sup>594</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 643.

sus medios de vida y de trabajo en elementos del capital conformaron al mercado interno. Anteriormente, la familia campesina producía y elaboraba sus propios medios de vida, pero los procesos de acumulación original hicieron vendibles a los bienes de consumo. La creación de un mercado interno disoció el vínculo entre manufactura y agricultura. El capitalismo hizo desaparecer la industria casera. Cuando las maquinarias se implementaron en los campos ingleses, empezó el divorcio entre la agricultura y la producción rural al interior del hogar.

La concentración del comercio y la manufactura en Inglaterra a lo largo del siglo XVII volvió a dicho país fuente del mercado mundial. A su vez, la gran industria alcanzó su auge en Gran Bretaña donde se ampliaron las fuerzas naturales de la producción; extendió la división del trabajo y universalizó la competencia. Ésta estructuró los medios de comunicación modernos y el mercado internacional el cual transformó la riqueza en capital industrial y propició su circulación y centralización. Mientras ese proceso sucedía, durante el siglo XVII, la norma que supuestamente protegía a los campesinos era ya un instrumento de despojo que arrebató las parcelas al pueblo. Con ello, la legislación sirvió a los intereses de la gran industria. El parlamento en contubernio con los burgueses expidió *The Bills for Inclosures of Commons*. Marx explicó que ese decreto era un auto-regalo de los dueños de las fincas. Éstos a través de la norma jurídica descrita se adjudicaron las tierras comunales y las propiedades de los pequeños campesinos. Con la autorización de los cercamientos, los trabajadores agrarios independientes se convirtieron en arrendatarios revocables.<sup>595</sup>

Hacia 1750 en Inglaterra desaparecieron los campesinos autosustentables. De esta manera, la población despojada de sus condiciones materiales de existencia pasó al servicio de la industria. Los cercamientos empeoraron la situación de los arrendadores. Sus salarios comenzaron a descender por debajo del mínimo entre 1765 y 1789, en consecuencia, tuvieron que ser complementados por subsidios especiales. Mientras eso acontecía, el argumento del sagrado derecho a la propiedad de los economistas liberales defendía la expropiación de las tierras campesinas.<sup>596</sup>

Con el paso de los años la producción industrial de bienes generó la competencia comercial entre las naciones. Un enfrentamiento que comenzó con la creación de aranceles, prohibiciones al intercambio mercantil y disposiciones proteccionistas. A partir de este momento, el comercio adquirió significación política. Al mismo tiempo, los descubrimientos de los países auríferos y argentíferos de América; la cacería de mano de obra en África junto con la esclavización de la población indígena, constituyeron saqueos y conquistas que posibilitaron

---

<sup>595</sup> “Bajo el pretexto de cercar las tierras colindantes a las que eran propiedad del terrateniente no se anexionaban solamente terrenos baldíos sino también tierras cultivadas comunalmente mediante pago a la comuna”. *Ibid.*, p. 648.

<sup>596</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 649.

el desarrollo industrial. Debido a lo anterior, comenzó la guerra económica entre los Estados.<sup>597</sup>

La primera afrenta internacional por los mercados fue la de los países bajos contra la corona española. El incipiente capitalismo inició su crecimiento en España, Portugal, Holanda y Francia, pero alcanzó pleno impulso en Gran Bretaña. En la visión de Marx, dichos países consiguieron el poder industrial gracias a la violencia que el Estado ejerció contra la sociedad. La sujeción que dirigió la maquinaria política fue partera de la economía liberal. Por ejemplo, Holanda completó el proceso de la acumulación original masacrando a los oriundos de la isla de Java. Las tropas militares que realizaron la proeza provinieron del Estado.

Las asociaciones políticas cada vez más necesitadas de dinero para sus hazañas de conquista; por razones de orden fiscal, prohibieron la exportación de oro y plata. Los burgueses complacidos coadyuvaban a la generación de una legislación aduanera, la cual conformó un obstáculo para el crecimiento de la industria. Con la expansión colonial, el comercio se desarrolló más que la manufactura. Las posesiones de ultramar se convirtieron en importantes consumidoras y las naciones competieron por posesiones privilegiadas al momento de intercambiar productos. La rivalidad económica de los países era mediada a través de aranceles, tratados y la guerra marítima.<sup>598</sup>

En esa época, la manufactura disfrutó de la constante protección de impuestos en el mercado interior colonial y exterior. Quienes más demandaban resguardo comercial por parte del Estado eran los burgueses. Las asociaciones de mercaderes con el respaldo de los gobiernos constituyeron monopolios que funcionaron con la lógica de exclusividad antiguamente defendida por los gremios. Además las ciudades marítimas se convirtieron en centros civilizados donde aumentó el nivel de vida de la población. Sin embargo, la dinámica cotidiana al interior de esas urbes contrastaba con la forma en la cual el dulce comercio del siglo XVIII se abrió paso. Los asesinatos y despojos fueron los instrumentos que posibilitaron la expansión del mercantilismo. La compañía de las indias orientales además de ejercer la dominación política gozó del monopolio exclusivo del intercambio del té, pues los altos funcionarios de Inglaterra pertenecían a esa corporación. Dichos burócratas fijaron los precios de las mercancías. Debido a lo anterior, los políticos del parlamento británico amasaron enormes fortunas explotando a los hindús y chinos. El sistema colonial imprimió un poderoso catalizador al comercio y la navegación. De esta manera, la esclavitud y el saqueo al interior (de los campesinos) y al exterior (de los extranjeros) crearon el capital.<sup>599</sup>

---

<sup>597</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 70.

<sup>598</sup> Cfr. Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., p. 670

<sup>599</sup> Cfr. Karl Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 72.

A pesar del proteccionismo, el siglo XVIII se caracterizó por la cesación de la prohibición de la exportación de oro y plata y por el nacimiento del mercado monetario. Para ello se necesitó la invención de los Bancos. Antes del fortalecimiento de la gran industria, las sociedades requirieron del pleno desarrollo de un sistema monetario. Aquél precisó de la creación del crédito público cuyo origen estuvo en Génova y Venecia. La consolidación del sistema bancario enajenó los bienes del Estado. Ese acontecimiento se consiguió a través del despojo de las tierras del pueblo. Marx aseguró que el crédito público se convirtió en el credo del capital y la palanca más poderosa de la acumulación original. La deuda gubernamental potencializó el valor del dinero improductivo y lo transformó en capital sin necesidad de correr el riesgo de la usura y la inversión industrial. Las cantidades prestadas por el Estado se hicieron títulos de deuda negociables que funcionaron como dinero constante. Éste equivalente general conformó sociedades comerciales dedicadas a la especulación y el juego de la bolsa. Además, los bancos fortalecidos por los gobiernos pudieron expandirse.<sup>600</sup>

En Inglaterra las instituciones prestamistas alcanzaron pleno desarrollo. En un principio las organizaciones financieras proporcionaban al gobierno dinero al 8% de interés y también recibieron la concesión de acuñar moneda. De esta manera, los billetes que circulaban entre el público los prestaba el banco a cambio de mercancías y metales preciosos. Esa institución se convirtió en el acreedor perpetuo de todo el pueblo inglés. La deuda pública creó un sistema internacional de crédito que ocultó las fuentes de la acumulación original. Las mismas deudas que contrajeron los gobiernos obligaron a éstos a subir los impuestos y a contratar nuevos empréstitos. El sistema fiscal moderno tuvo como objetivo gravar los artículos de primera necesidad. La política fiscal y la deuda pública ocasionaron la miseria del pueblo. El proteccionismo lo utilizó la clase burguesa de los distintos países para construir industrias, expropiar trabajadores y capitalizar los medios nacionales de la producción. Los Estados europeos acumularon capital a costa del pueblo y también se dedicaron a exterminar la industria de los competidores.<sup>601</sup>

Aunque René Girard no realizó un análisis de los acontecimientos históricos que propiciaron la separación de los campesinos de sus tierras, a partir de la teoría mimética es posible señalar que los conflictos sociales descritos por Marx no obedecieron a contradicciones entre desiguales. En primer lugar, el filósofo alemán admitió que la pauperización de los campesinos comenzó por el enfrentamiento entre los señores feudales, el parlamento y la monarquía. Es decir, los diferentes grupos sociales que componían la clase alta en Inglaterra deseaban asegurar cierta soberanía sobre el territorio que controlaban. Sin embargo, como

---

<sup>600</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 672-677.

<sup>601</sup> Cfr. *Ídem.*

bien describió Marx, ninguno de ellos pudo declararse gobernador único sobre las posesiones que disputaban, por tanto, luchaban entre ellos con el fin de imponer su voluntad a los adversarios. El filósofo alemán ignoró el hecho de que los conflictos entre iguales desencadenaron efectos colaterales en la vida de los campesinos. En ningún momento, los enemigos de la clase alta fueron los trabajadores agrarios. Los adversarios al interior del estrato privilegiado eran dobles miméticos. El conflicto social que desencadenó el cambio en las estructuras económicas no aconteció entre campesinos y señores feudales, es decir en un comienzo no hubo una lucha de clases, sino una rivalidad entre los pertenecientes a los estratos elevados de la sociedad feudal. Las riñas que en la visión de Marx iniciaron la transformación del sistema productivo medieval aparecieron entre los señores feudales y la monarquía; y la monarquía y la Iglesia. La reforma protestante surgió por el enfrentamiento entre el papa de roma y los luteranos. En ningún momento, el clero inglés tuvo como primer objetivo perjudicar a los campesinos. Sin embargo, para confrontar el poder del catolicismo, los protestantes enajenaron los bienes de la Santa Madre, debido a ello, los trabajadores agrarios sufrieron las consecuencias del enfrentamiento mimético entre los dogmas. El despojo de las tierras campesinas fue un evento colateral de un conflicto entre iguales.

Aunque Girard no hizo un análisis sobre el surgimiento de la burguesía pudo inferirse de la descripción marxista que el desarrollo del comercio fue consecuencia de los enfrentamientos entre las clases altas de la sociedad feudal, antes que el resultado de una confrontación entre los más pobres y los más ricos en la edad media. La expulsión de los trabajadores agrarios del campo, debido a las querellas entre señores feudales y monarcas, llenaron las ciudades de personas inactivas. Las leyes contra los vagabundos, impidieron a los campesinos vivir de la misericordia. Los gremios no les permitieron a la masa de proletarios ocuparse en algunos oficios debido a sus estrictas reglas de organización y funcionamiento. Como expresó Marx, la única vía que tuvieron las masas de expulsados para subsistir radicó en alquilarse como aprendices en pequeños talleres, pero el filósofo alemán admitió que no había suficientes espacios laborales que absorbieran a tanto despojado de su tierra, en consecuencia, algunos campesinos empezaron a dedicarse al comercio de larga distancia, la tejeduría y a la construcción de barcos; oficios que no estaban controlados por los gremios. Una vez, que esos trabajos les proporcionaron beneficios, las asociaciones burguesas pusieron en peligro a los gremios. Entonces apareció otro conflicto mimético en las ciudades entre quienes deseaban el desenvolvimiento del comercio a larga distancia y quienes preferían ganarse la vida de manera tradicional; con intercambios locales dedicados a la subsistencia. Los burgueses estaban en contra de las barreras y trabas para comerciar mercancías y fabricarlas. En cambio, los gremios

eran enemigos de la producción en masa de bienes y defendían con ahínco la manera habitual de realizar sus oficios. Los burgueses deseaban eficiencia, agilidad, y mayor productividad para obtener riqueza. Los gremios estaban conformes con las ventas locales de sus productos. El fortalecimiento de las redes comerciales de los mercaderes debilitó a los gremios hasta que éstos pasaron a desempeñar un papel secundario en la vida económica de las ciudades europeas. De ahí que otro proceso encargado de consolidar el capitalismo, tampoco provino de la lucha entre clases desiguales, sino de una confrontación entre el antiguo poder de los gremios y un eslabón de la sociedad que se volvió lo suficientemente poderoso como para disputarles el control de numerosas actividades económicas a los talleres feudales.

Una vez que los mercadores se asociaron con los dueños de la industria telar, en algunos casos estos mismos burgueses adquirieron las fábricas. Dicho acontecimiento fortaleció las relaciones productivas entre las ciudades. El aumento del comercio incentivó la competencia de los mercaderes. La teoría mimética explicaría que en ese momento inició una afrenta de negociantes que necesitó ciertos mecanismos de regulación. Marx explicó que el Estado intervino con la creación de aranceles para normar el intercambio de productos entre los fabricantes. Aunque el filósofo alemán aseguró que la política estuvo al servicio de los burgueses, fue indudable que el autor de *El Capital* aceptó que los mismos comerciantes iniciaron rivalidades no con los obreros sino entre ellos, por tanto, dichos conflictos requirieron de un mediador. A pesar de lo anterior, la dinámica mercantil llevó a los burgueses a explorar nuevos territorios. La motivación de los mismos constituyó la afrenta con sus homólogos. El descubrimiento de América y el aumento de las exploraciones en África no detuvieron las riñas comerciales. Marx estipuló que la escasez impulsó las rivalidades humanas. Sin embargo, en este caso, y según la teoría del filósofo alemán, la colonización de nuevos territorios debió resolver los problemas derivados de la falta de tierra, pero sucedió lo contrario. Los mercaderes pidieron ayuda a los Estados y recrudecieron los conflictos hasta iniciar una guerra económica en la cual, los gobiernos terminaron como protagonistas de las rivalidades económicas.

Una perspectiva girardiana de lo anterior esclarecería que, como bien señaló Marx, los Estados finalizaron el proceso de acumulación originaria a través de la explotación de las colonias y el uso de mano de obra esclava para adquirir materia prima indispensable en las fabricas, no obstante, la tesis mimética indicaría que la motivación de esas acciones radicó en la competencia entre iguales. Con el advenimiento de los fenómenos de colonización, los protagonistas de los conflictos continuaron siendo actores homólogos. A pesar de la existencia de la violenta subordinación de los oriundos en las colonias de ultramar, ese terrible sometimiento no representó un problema para la estabilidad internacional. Es decir, los

indígenas en condiciones desiguales sólo pudieron resistir las directrices de los conquistadores. La teoría mimética aseguraría, como bien lo explicitó Marx, que sin la igualdad material no fue posible la lucha de clases.

A su vez, quienes entraron en las disputas de poder con la aristocracia británica en el siglo XVII fueron los nuevos mercaderes de lana que pretendían apoderarse de los bienes de la vieja nobleza sumamente debilitada a causa de numerosas guerras extranjeras y rivalidades con los monarcas. Es decir, sólo una clase de comerciantes recién enriquecida pudo participar en una competencia que anteriormente estaba reservada para el estrato privilegiado. Los mercaderes que patrocinaron la privatización de las tierras comunales y la división de las propiedades de la vieja aristocracia buscaban convertirse en latifundistas. Su pretensión radicaba en adquirir el suelo de los nobles. Estos nuevos aspirantes a terratenientes no tuvieron por enemigos a los campesinos; sus rivales eran los pertenecientes a la vieja aristocracia. De esta manera surgió otro conflicto entre dobles miméticos.

Por otra parte, con el advenimiento de los *enclosures*, los jornaleros independientes que denunciaron y se movilaron contra los objetivos de los nuevos terratenientes pelearon contra sus iguales. Como señaló Marx; en la edad media, los campesinos gozaron de mejores condiciones de vida cuando la nobleza y los señores feudales dominaban la tierra, incluso poseían sus bienes de trabajo y consumo. El filósofo alemán admitió lo anterior en su descripción sobre la situación de la tierra en todas las formaciones económicas pre-capitalistas, pero Marx no evidenció que las distancias sociales y la diferenciación garantizaron esa estabilidad que tanto anhelaba para los proletarios en el capitalismo.

En el siglo XVII, los campesinos demostraron una real animadversión contra quienes fomentaban los *enclosures* pues defendían las tierras comunales que una vez resguardaron los señores feudales. De esto se pudo inferir que las riñas entre jornaleros autónomos y mercaderes tenían el mismo objeto de deseo material, aunque los segundos enfocaron su odio hacia la antigua aristocracia; mientras los jornaleros tuvieron por rivales a los mercaderes. Parece irrefutable el hecho de que el despojo de los campesinos de su tierra y bienes de trabajo representaron procesos que coadyuvaron a la consolidación del capitalismo. Sin embargo, aunque Marx describió los acontecimientos que catalizaron dicho fenómeno como enfrentamientos entre desiguales, el filósofo alemán no colocó ninguna relevancia al hecho de que en un primer momento la igualdad y no la diferenciación propiciaron las transformaciones sociales que dieron origen al capitalismo.

Por otra parte, de acuerdo con Tocqueville, la desigualdad comenzó su disolución debido al modo de producción industrial. A través de éste una gran cantidad de bienes inundó el mundo, en consecuencia, los cultivadores de la tierra tuvieron acceso a nuevos placeres que

no conocían. Aquéllos volvieron la vida de los campesinos más llevadera y cómoda. Por otra parte, esos bienes también proporcionaron a los propietarios hábitos variados y esplendorosos. En la Edad Media no había comodidades. Quienes subsistieron de los cultivos soportaban miserias y adquirían rudas costumbres. Sin embargo, sus necesidades estaban satisfechas.<sup>602</sup>

Los deseos incentivaron la búsqueda de mejores bienes con los cuales procurar satisfacción a nuevos gustos y placeres. La manufactura se convirtió en la actividad encargada de hacer realidad los innovadores anhelos de la sociedad, en consecuencia, se formó una nueva clase mediadora entre los deseos y la realización de los mismos. Las organizaciones industriales empezaron a proveer felicidad material a los otros miembros de la sociedad, mientras paradójicamente, las fábricas generaron más pobreza. En la actividad agrícola, la subsistencia de los campesinos estuvo asegurada. La producción de bienes de primera necesidad facilitaba que si no se vendían los cultivos, al menos los trabajadores podían consumir eso que obtenían del campo. En cambio, los obreros dependieron de las circunstancias incontrolables del mercado. En las urbes existieron una gran cantidad de variables que pudieron perjudicar la vida del proletariado. Incluso éste pudo morir al no conseguir comprar alimento.<sup>603</sup>

La clase que laboró en las industrias y produjo gran bienestar a los otros miembros de la sociedad estuvo expuesta a males irremediables. De acuerdo con Tocqueville, el proletariado recibió de Dios la misión especial de proveer al grueso de la colectividad de felicidad material. A partir de la aparición de las industrias, todos los años las necesidades se diversificaron y multiplicaron, por tanto, creció el número de individuos con acceso a la prosperidad. Muchos de ellos abandonaron la agricultura para conseguir goces más excelsos. Lo anterior produjo, al interior de sociedades industriales, un aumento de las comodidades al igual que la indigencia.<sup>604</sup>

En la visión de Tocqueville, el proletariado estuvo expuesto a miserias que fueron desconocidas en otras épocas de la historia. En las sociedades capitalistas, los hombres incrementaron sus necesidades en parte debido a la constitución de nuevas costumbres y el mejoramiento de la educación. Cuanto más industrial una sociedad más variados y permanentes se hicieron los placeres de la mayoría y cuanto más diversos estos placeres más se asimilaron como verdaderas necesidades. El hombre civilizado estuvo expuesto a vicisitudes que no conoció el salvaje debido al ensanchamiento de los requerimientos sociales.

---

<sup>602</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Democracia y Pobreza...*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>603</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>604</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 57.

De ahí viene que el pobre de Inglaterra parezca casi rico al pobre de Francia; y éste, al indigente español. Lo que falta al inglés jamás estuvo en posesión del francés. Y es así conforme se va descendiendo por la escala social. En los pueblos muy civilizados la carencia de una multitud de cosas causa la miseria; en el estado salvaje la pobreza sólo consiste en no hallar qué comer.<sup>605</sup>

Los progresos de la civilización permitieron a los hombres aliviar miserias que en un estado semisalvaje no hubieran conseguido solucionar. Cuanto más rica una sociedad también multiplicó el número de quienes recurrieron a la caridad pública. Lo anterior debido al crecimiento de la población de la clase con mayores necesidades. Mientras esto sucedió las exigencias de una civilización ascendieron hasta el infinito. En opinión de Tocqueville, el progreso material de una sociedad perfeccionaría la existencia de los individuos quienes llevarían una vida cada vez más cómoda, larga y vistosa, pero al mismo tiempo el número de quienes necesitarían recurrir al apoyo de sus semejantes crecería sin cesar, por tanto, la política precisaría de atenuar estos anhelos.<sup>606</sup>

Tocqueville observó que los procesos sociales que encaminaban al hombre a la nivelación universal de las condiciones de vida escondían un gran malestar para las comunidades contemporáneas. Mientras el progreso productivo hacía de la igualdad una expectativa cada vez más deseada, la dinámica industrial pauperizaba a quienes generaban los goces y comodidades de aquéllos que estaban maravillados con la igualdad. Así como se incrementaban los beneficiados de los avances de la civilización, también aumentó el número de quienes sufrían por los mismos progresos. De ahí que Tocqueville analizó soluciones implementadas en ciertos países contra la pobreza y el pauperismo; fenómenos que podían desestabilizar a las sociedades. A diferencia de Marx, el jurista francés creyó que la libertad política impediría la lucha de clases. Las disposiciones administrativas debían evitar la polarización de la sociedad entre ricos y pobres.<sup>607</sup>

De acuerdo con el noble normando existieron dos especies de beneficencia: una popularizada por el cristianismo denominada caridad; y otra menos instintiva y más razonada que erigió la sociedad para ocuparse de la desgracia de sus miembros. La segunda provino del protestantismo y únicamente se desarrolló en sociedades modernas. La caridad conformó una virtud privada, mientras el otro tipo de beneficencia recurrió a la regularización de la misma por medio de la comunidad.<sup>608</sup>

El único país que sistematizó y aplicó en gran escala las teorías de la asistencia pública fue Inglaterra. Enrique VIII suprimió las organizaciones caritativas. Durante su mandato, los

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>606</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 59.

<sup>607</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 59-62.

<sup>608</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 61.

bienes de esas comunidades pasaron a manos de los nobles, en consecuencia, el número de pobres aumentó. Posteriormente, la hija de dicho monarca, Isabel, ante la misma problemática, sustituyó las limosnas por una subvención anual a los pobres que proporcionaron los municipios. En su cuadragésimo tercer año de reinado, Isabel promulgó una ley donde nombraba en cada parroquia a inspectores de pobres. Aquéllos debieron cobrar impuestos a los habitantes con objeto de alimentar a los indigentes y enfermos. La ley también obligaba a brindar trabajo a los vagabundos. Conforme transcurrieron los años, Inglaterra adoptó el principio de asistencia legal. El pauperismo creció más rápido en dicho país porque los británicos constituyeron el primer pueblo europeo en llegar a la industrialización. La clase fabril de Gran Bretaña proveyó de necesidades y goces a gran parte de la humanidad. El bienestar o miseria de sus habitantes no dependió sólo de lo que sucedió al interior de Inglaterra sino alrededor del mundo. La reducción del gasto a consumo de algún ciudadano en otro país afectó a los británicos.<sup>609</sup>

Tocqueville aseguró que en Gran Bretaña el agricultor se vio mayormente atraído hacia la industria, por tanto, enfrentó grandes vicisitudes. En su perspectiva, desde el siglo XVIII ocurrió un proceso de aglomeración de la tierra. Las propiedades medianas en extensión desaparecieron y fueron sustituidas por bastos dominios, en consecuencia, se requirió un menor número de trabajadores para cultivar la tierra. De ahí que el campesino abandonó el arado para incorporarse a la manufactura. La aglomeración de la propiedad ocasionó la migración de los jornaleros hacia las ciudades.

De acuerdo con Tocqueville, de los 25 millones de habitantes que poblaron Inglaterra en el siglo XIX, 9 millones estaban ocupados en el cultivo del suelo y 14 millones restantes dedicaban sus esfuerzos al comercio y la industria. Dichas actividades acompañaban una precaria calidad de vida. El proletariado sufría las inclemencias de la dinámica urbana. Debido a ello, el Estado tuvo que articular una legislación asistencial. Sin embargo, estas normas ocasionaron problemas severos a la administración británica. Cuando el gobierno garantizó a los pobres el derecho a los auxilios de la sociedad surgieron los mismos abusos que las doctrinas protestantes habían señalado sucedían en los regímenes católicos.

El hombre como todos los seres organizados tuvo una pasión inherente por la ociosidad. Únicamente dos motivos impulsaron a los individuos al trabajo. La necesidad de vivir y el deseo de mejorar sus condiciones de existencia. Muchos ni siquiera estuvieron dispuestos a trabajar para vivir. Una institución asistencial abierta como la británica brindó a todos el derecho a la beneficencia pública, pero debilitó los motivos que propulsaron a los

---

<sup>609</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 61-65.

hombres a laborar. Tocqueville afirmó que los campesinos si no adquirían un deseo de mejorar sus circunstancias de vida tendrían muy poco ánimo de trabajar o ahorrar. La ociosidad los impulsaría a malgastar el fruto de sus labores, por tanto, el segmento social más activo e industrial terminaría suministrando los recursos de vida a quienes desperdiciaban los ahorros de su trabajo.<sup>610</sup>

En la perspectiva de Tocqueville, la caridad debilitaba a la parte de la nación que tenía como objetivo alimentar al país. El jurista francés estipulaba que la asistencia legal permanente creaba una clase ociosa que vivía a expensas de la clase industrial trabajadora. El noble normando observaba que también en Estados Unidos la asistencia pública se convertiría en un programa universal.<sup>611</sup>

Tocqueville argumentaba que en las sociedades democráticas se había pervertido el sentido de la palabra y las implicaciones de los “derechos” nada existía más alto en el espíritu humano que la idea de las prerrogativas en el antiguo régimen. El derecho situaba al que lo reclamaba en una posición similar a quién lo otorgaba y sólo era concedido por alguna acción sobresaliente.<sup>612</sup>

Sin embargo, el derecho democrático que adquirió el pobre de obtener auxilios públicos; en lugar de elevar el corazón del hombre lo rebajaba. Donde apareció la caridad, la persona beneficiada reconoció su estado de inferioridad en relación con el resto de sus semejantes, pero dicho sentimiento sólo duro un tiempo. El indigente inscrito en la lista de pobres de la parroquia empezó a reclamar la asistencia obligatoriamente. El auxilio público constituyó la aceptación de la miseria y de la debilidad.<sup>613</sup>

En las sociedades aristócratas, los derechos fueron conferidos en razón de alguna ventaja personal adquirida sobre otros. Una prerrogativa especial demostraba superioridad. Por el contrario, la caridad representó un reconocimiento a la inferioridad. En la visión de Tocqueville una norma pública encargada de la miseria legalizaba la sumisión. El pobre que reclamó limosna en nombre de una ley adquirió una posición más humillante que los vagabundos solicitantes de piedad. La limosna particular estableció vínculos preciosos entre el rico y el pobre. El primero prestó ayuda como parte de una buena acción y el miserable se percibió atraído por el reconocimiento del rico. De ahí el fortalecimiento de un vínculo moral entre ambos. Sin embargo, con la beneficencia legal, el Estado despojó al rico sin consultarle de una parte de sus bienes superfluos a favor de unos extraños que no sintieron gratitud

---

<sup>610</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>611</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>612</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>613</sup> Cfr. *Ídem*.

alguna por el hombre prospero debido a que un legislador se interpuso entre el miserable y el rico.<sup>614</sup>

La limosna pública no dio al pobre una vida más cómoda de lo que lo hacía la ayuda individual. En consecuencia, a pesar de que el hombre prospero continuó obligatoriamente asistiendo al pobre, éste en lugar de honrarlo le lanzó una mirada de odio, temor, desesperación y envidia. Debido a ello, Tocqueville afirmó que la beneficencia pública lejos de fomentar la solidaridad de un pueblo incentivo la rivalidad entre las clases sociales. La asistencia legal generó el mantenimiento de la ociosidad del mayor número de pobres a costa de quienes trabajaron. Tocqueville estaba preocupado por dicho fenómeno. El jurista francés observó que si la ociosidad hereditaria moralizada y en interés de la inteligencia fue la madre de todos los vicios como sería la ociosidad degradada patrocinada por la asistencia pública.<sup>615</sup>

El noble normando observaba que la reproducción de la beneficencia legal multiplicaría los vicios. Los individuos arrojados por esa institución sólo pensarían en gozar de bienes innobles y presentes. Las personas tendrían hijos que también caerían en la indigencia. El ahorro y la previsión desaparecerían. La asistencia pública también trajo consecuencias funestas sobre la libertad y la moralidad en Inglaterra. Los municipios de aquel país que ejecutaron dicha norma sólo atendieron a los pobres domiciliados en la entidad política, por tanto, los indigentes tuvieron prohibido salir del municipio donde se asentaron. Esto condenó a los vagabundos a la inmovilidad. Además, para el grueso de la población en Gran Bretaña, la indigencia fue una carga pesada. Nadie quería dejar que personas de escasos recursos habitaran en los municipios. Cuando un extranjero llegaba a determinado territorio, las autoridades le solicitaban una fianza contra la miseria futura. La asistencia legal privaba a los pobres de la libertad de circulación y también a los amenazados por la pobreza. Tocqueville reconocía que la ley de pobres en Inglaterra tuvo modificaciones que supuestamente librarían a los municipios de las cargas de la asistencia pública. Sin embargo el jurista no estaba seguro de que las nuevas normas funcionaran con ese propósito.

Querer establecer una ley que de manera regular, permanente, uniforme, acuda en auxilio de los indigentes, sin que aumente el número de los indigentes, sin que crezca su pereza con sus necesidades, su ociosidad con sus vicios, equivale a plantar la bellota y asombrarse de que luego salga un tallo, luego flores, más tarde hojas y finalmente los frutos que, esparciéndose a lo lejos, harán que un día una verde foresta surja de las entrañas de la tierra.<sup>616</sup>

---

<sup>614</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>615</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>616</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 75.

A pesar de lo anterior, Tocqueville creía que la beneficencia pública podía ser una disposición sublime y viril. Aunque fácilmente viraba hacia un carácter débil e irreflexivo. La asistencia legal debía servir, no tanto a quien la recibía, sino a la población en general. En caso de continuar con la política a favor de la beneficencia pública, ésta tendría que concentrarse en aliviar la miseria de las mayorías y no de unos cuantos. Por otra parte, la caridad individual generaba efectos útiles que mejoraban ciertas miserias. Además paliaba la mala fortuna y socorría las desgracias, pero no resolvería los problemas de la pobreza, pues no siempre estaba a la mano para solucionar los dolores populares.<sup>617</sup>

Tocqueville proponía la conformación de organizaciones caritativas que mejorarían la beneficencia individual. Dichas asociaciones brindarían mayor fuerza y potencia a la caridad particular. La asistencia pública era necesaria para males inevitables como debilidad infantil, vejez, locura, y eventos que escapaban de la mano de dios. Por ejemplo calamidades temporales que aquejaban a las naciones. A pesar de ello, cualquier sistema administrativo implementado para asistir a los pobres generaría más miseria. Lo anterior depravaría a la población socorrida y con el tiempo mermaría la fortuna de los ricos, pues los miserables se convertirían en sus arrendadores. Con esto la fuente de los ahorros sociales desaparecería, en consecuencia, se detendría la acumulación de capitales, se comprimiría el desarrollo del comercio, entorpecería la actividad industrial y daría lugar a una revolución violenta cuando el número de pobres igualara al número de ricos.<sup>618</sup>

Tocqueville sugirió algunos remedios a la desigualdad y el pauperismo. Era necesario encontrar una enmienda a la pobreza distinta en el campo y al interior de las ciudades, pues estos ámbitos padecían diversas circunstancias. El jurista francés observó que en su país con la abolición de las sustituciones penetró en los hábitos de los campesinos la costumbre de dividir la tierra. De todos los Estados del viejo continente, Francia fue uno de los pocos donde la propiedad inmobiliaria no se concentró. La división de la tierra perjudicó la congregación de capitales. Sin embargo, debido a la parcialización del suelo, los galos previnieron el pauperismo en el campo.

En Inglaterra con la transformación de los grandes terrenos de cultivo en pastizales un solo trabajador pudo desplazar a cien jornaleros. Los hombres que fueron expulsados de la tierra buscaron refugio en los talleres y las fábricas. Por esa razón, la clase industrial británica no se incrementó de manera natural sino que creció repentinamente a través de un procedimiento artificial. De ahí se generó un exceso de mano de obra. Dicho acontecimiento hizo desaparecer el equilibrio entre el consumo y la producción. Tocqueville al igual que Marx

---

<sup>617</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>618</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 76.

estipuló que la concentración de la tierra en Gran Bretaña volvió miserables a una gran cantidad de campesinos. En las ciudades, estos trabajadores agrarios convertidos en proletarios no tuvieron propiedad más que sus brazos bajo el sol. Lo anterior multiplicó el pauperismo y la desigualdad, por tanto, el conflicto social representó un problema latente.<sup>619</sup>

El noble normando argumentó que la posesión de un pedazo de suelo modificó las ideas y las costumbres de los individuos. La propiedad inmobiliaria generó en las personas la noción de previsión a futuro. Debido a ello, los sujetos comenzaron a privarse de goces momentáneos para satisfacer alguna necesidad posterior. La completa ausencia de propiedad perpetuó la subordinación de las conductas humanas al azar. Los bienes inmobiliarios fueron los únicos que brindaron disciplina y orden en materia de actividad económica. El jurista francés demostró su tesis comparando a los jornaleros ingleses y galos. Los primeros ostentaban mayor instrucción, pero se mostraban menos industriosos debido a que en Gran Bretaña ningún pobre tuvo posesión alguna de tierra. Tocqueville concluyó que el medio más acertado para prevenir el pauperismo en el campo radicó en la división del suelo.<sup>620</sup>

El autor de *La Democracia en América* aseguró que la solución al pauperismo de las clases agrícolas no fue igual que el de las comunidades urbanas. En la época en la cual escribió sus memorias sobre la pobreza, las sociedades no encontraban la manera de dividir la propiedad en las fábricas sin volverla improductiva. Debido a lo anterior, estipuló que la industria conservó ciertas formas de convivencia aristocrática y jerárquica en las naciones modernas. El noble normando coincidió con Marx en que el crecimiento del capital requirió de la concentración de recursos. La única condición que permitía el desarrollo industrial era que unos pocos pusieran a trabajar a la multitud. La plebe urbana como los campesinos que no tuvieron acceso a propiedad prefirió satisfacer goces momentáneos, pero con la diferencia de que en el pauperismo agrícola, los jornaleros por muchos infortunios que soportaron, siempre obtuvieron del campo lo básico para comer; en cambio el proletariado no contó con dicho subsidio; además estuvo expuesto a crisis comerciales súbitas. Éstas debido al aumento del número de obreros, que generó la disminución de sus salarios o la reducción de la producción que ocasionó desempleo.<sup>621</sup>

Tocqueville argumentaba que Francia no estaba expuesta a una crisis de esa naturaleza. En primer lugar, porque los campesinos presentaban pocas motivaciones para trabajar en las ciudades; y en segundo lugar, la sustentabilidad de las urbes galas no dependía del consumo extranjero. Cuando la industria de las naciones estaba supeditada a los caprichos

---

<sup>619</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 81-90.

<sup>620</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>621</sup> Cfr. *Ídem.*

del mercado de otros países, si dichos antojos cambiaban; la entidad política que vendía productos a los extranjeros sufría una crisis económica. En algún momento del desarrollo del capitalismo, las naciones podrían crear un mercado interno suficiente para evitar dicha crisis. Sin embargo, Tocqueville sabía que en su época, ni la fábrica ni la demanda cubrían todos los requerimientos de la industria y el consumo de un Estado, por tanto, los pueblos estaban amenazados por los peligros económicos suscitados en las urbes. Inglaterra constituía la nación con mayores riesgos de una revolución debido al pauperismo.<sup>622</sup>

Francia en contraste con Gran Bretaña, no sufrió crisis económicas tan frecuentes. Eran necesarios medios preventivos que paliaran las eventualidades. El noble normando proponía otorgar alguna propiedad a los obreros. La primera forma de conseguirlo era dar al proletariado cierto interés por la fábrica. Esto se lograría en caso de que los empresarios otorgaran una parte de sus beneficios de la empresa a sus trabajadores. En esa medida, Tocqueville no confiaba, pues existieron ejemplos de empresas quebradas por la administración de los obreros. El proletariado al frente de la industria generó desorden en las asociaciones comerciales, deslealtad por parte de los agentes mercantiles, insuficiencia de capital y escasez de crédito, debido a ello, muchas organizaciones dirigidas por trabajadores tendieron a la disolución. El jurista francés pensaba que llegaría un momento en el cual, los obreros adquirirían el control de las industrias siempre que los gobiernos apoyaran esas asociaciones y la política dejara de inmiscuirse en las disposiciones económicas. De esta manera, el Estado fomentaría el fortalecimiento de los sindicatos. En las democracias modernas, las asociaciones de obreros resolverían los problemas del pauperismo en el largo plazo. Sin embargo, en el corto aliento, Tocqueville proponía que los dueños de las fábricas proporcionaran al proletariado ciertos bienes. Una vez acontecido esto, los obreros adquirirían conciencia sobre la importancia de la previsión. De esta forma, los empresarios fomentaría en el proletario la cultura del ahorro. Interiorizada dicha costumbre, era necesario que los trabajadores hicieran producir una renta de ese pequeño capital. Esto combatiría los malos efectos de la concentración de la propiedad. Tocqueville buscaba los medios que permitirían al pobre capitalizar y volver productivos sus ahorros y aunque ya existían algunos, también fue crítico de aquél que servía a dicho fin. La caja de ahorros en Francia sin importar el interés que generaba a los obreros, causó severas molestias al tesoro.<sup>623</sup>

El Estado al detentar las cajas de ahorro no pudo invertir ese dinero a largo plazo debido a que tuvo que restituir a los trabajadores su capital cuando aquéllos lo solicitaron, en consecuencia, el tesoro debió utilizar los prestamos en rentas. El Estado adquirió el circulante

---

<sup>622</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 81-90.

<sup>623</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 81-90.

de los pobres a un alto precio, pues recibió mucho a la vez. Sin embargo, en épocas de pánico, los obreros demandaron la devolución de su dinero. El Estado con el fin de hacer frente a ese compromiso debió vender las rentas a bajo precio para pagar a los trabajadores. De ahí que el Tesoro al hacerse cargo de las cajas de ahorro se encontró en la situación de comprar caro y vender barato. Al Estado resultó muy oneroso el dinero de los pobres.<sup>624</sup>

Otra circunstancia perjudicial que causaba este sistema de ahorro era la atracción de los pequeños capitales al centro del país. La redistribución constituyó un procedimiento lento y desigual. En Francia, las sumas más fuertes de dinero se dirigían hacia las provincias que menos aportaban al tesoro, mientras otras tenían necesidades urgentes que no fueron atendidas debido a la mala redistribución. Este sistema no garantizaba que los ahorros de los pobres volvieran a las clases inferiores. La gran masa de sus capitales se perdía en fondos públicos y quedaba en manos del comercio y los rentistas de París. Tocqueville afirmaba que no era sabio depositar la fortuna de las clases bajas en un solo lugar porque un grave acontecimiento podía arruinar de golpe a todos. De ahí que era imprudente para el noble normando dejar a las cajas de ahorro como único remedio del pauperismo en las urbes.<sup>625</sup>

Una solución plausible a la pobreza descansaría en el mejoramiento de los sistemas de ahorro de las clases inferiores. El gobierno en lugar de esforzarse por atraer lo máximo posible el producto de las cajas de ahorro al Tesoro, debería dar a los pequeños capitales un empleo local. Tocqueville también sugirió vincular las cajas de ahorro con los montes de piedad. Aquéllos conformaron instituciones usureras que prestaban al 12% sin correr ningún riesgo. A pesar de su motivación, dichas organizaciones financiaban hospicios. De esta manera, arruinaban al pobre pero le preparaban un asilo en su miseria. Lo anterior vinculó a los montes de piedad con los hospitales públicos. Un remedio al pauperismo urbano consistía en relacionar a los montes de piedad con las cajas de ahorro. Un sistema de administración de ese estilo recibiría el dinero de los pobres y al mismo tiempo lo devolvería a quienes requerirían de circulante inmediato. Los ahorros de las clases bajas invertidos en montes de piedad correrían ningún riesgo, porque las casas de empeño representarían, los sitios más seguros para resguardar capital. Estos centros de usura nunca perderían el crédito pues, en caso de insolvencia podrían cumplir sus compromisos con las prendas de los trabajadores. Además como la fortaleza financiera aumentaría, las cajas de ahorro elevarían el interés brindado a los pobres por su dinero; mientras las casas de empeño cobrarían menos réditos por los préstamos. Los montes de piedad recibirían mayor cantidad de circulante a través de las cajas de ahorro. El noble normando puntualizó que su propuesta no representaba innovación

---

<sup>624</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 90.

<sup>625</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 91.

alguna. La unión del monte de piedad y la caja de ahorro tuvo lugar en la ciudad de Metz. A través de esa relación, la urbe soportó los embates de la revolución de 1830 junto con variedad de crisis financieras. En contraposición, Tocqueville observaba que la atracción de los ahorros de los pobres hacia el Estado produciría la ruina de ambos. El sistema financiero francés solo daba a las clases inferiores la posibilidad de invertir su dinero a condición de retirarlo a voluntad pero no se ofrecía al obrero los medios de hacer productivo ese capital de forma segura y con grandes resultados. Lo anterior debilitaba el fomento de la cultura del ahorro y mantenía a la mayoría de la población en circunstancias paupérrimas. Esto incentivaba el conflicto social y la perpetuación de la desigualdad.<sup>626</sup>

Tocqueville también proponía para aliviar la pobreza urbana la asociación municipal. Las agrupaciones de ese carácter combatirían el vagabundeo y la mendicidad sin compromisos políticos. El noble normando sugería la formación de organizaciones ajenas a los intereses gubernamentales. Las asociaciones estarían compuestas por quienes desearan consagrar cada año una suma de dinero con el fin de aliviar la pobreza local. Los suscriptores se reunirían anualmente para nombrar una comisión de tres a siete miembros que distribuirían ayudas a los necesitados. Los administradores rendirían cuentas a los suscriptores. Además sus operaciones serían controladas por los sucesores en la comisión. Tocqueville observaba una serie de ventajas en la constitución de estas agrupaciones intermunicipales. Por ejemplo, las sociedades de esa naturaleza no incrementarían el número de pobres, pues nadie tendría el auxilio garantizado. La comisión decidiría según su criterio quienes debían recibir el apoyo, en consecuencia, también podrían retirarlo a voluntad. De esta manera, la beneficencia no se transformaría en una carga insoportable ya que nadie estaría obligado a permanecer en la asociación. Además, la caridad realizada por una asociación impactaría más que la caridad individual. El fondo social coadyuvaría a la solución de multitud de miserias, pues la organización terminaría funcionando como una pequeña industria donde un número de particulares ricos disponen de cierta cantidad de capital con lo cual se conforma una gran empresa. Las agrupaciones de beneficencia harían disminuir la cantidad de vagabundos y miserables municipales, por tanto, existirían menos robos y atropellos. De esta manera, las localidades podrían acordar con las organizaciones de caridad que la asistencia fuera condicionada al abandono de la mendicidad, en consecuencia, desaparecerían los hábitos degradantes del vagabundaje. Si el pobre desdeñaba la beneficencia de la asociación, nadie estaría obligado a proveer sus necesidades. A su vez, las leyes ya podrían dirigirse contra él sin remordimientos y con plena justificación. Las sociedades de asistencia coadyuvarían a que los

---

<sup>626</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 95-97.

ayuntamientos rechazaran a los indigentes extranjeros. Los habitantes municipales podrían rehusarse a dar caridad pública a los miserables, debido a la existencia de las agrupaciones de beneficencia, en consecuencia, los ciudadanos no sentirían culpa de expulsar o prohibir la entrada de vagabundos a las localidades. Las leyes desincentivarían la migración de los miserables.<sup>627</sup>

El sentimiento de nivelación incentivó el surgimiento de nuevas necesidades que orillaron a las sociedades a buscar formas productivas capaces de satisfacer los anhelos de los individuos. El noble normando también analizó las implicaciones de este fenómeno y propuso soluciones al mismo. En la perspectiva toquevilliana todos los acontecimientos históricos facilitaron la adopción de la igualdad como principio generador de las instituciones. El jurista francés a diferencia de Marx estipuló que la modernidad se caracterizaba por la homologación de las condiciones de existencia y no por su diferenciación. Además puntualizó que los cambios institucionales de la sociedad estamentaria abrieron paso al mundo igualitario.<sup>628</sup>

### 2.7. La igualdad estable de Estados Unidos

Mientras Tocqueville denotaba que otro de los peligros del avance providencial de la igualdad, paradójicamente radicaba en el incremento del pauperismo, se percató de la existencia de un país que a pesar de construir sus instituciones a partir de la homologación de condiciones estaba libre de polarización social y regímenes tiránicos. A su vez, observó que en dicho territorio, la igualdad garantizaba la libertad, estabilidad y el progreso económico.

De ahí que el autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* decidió buscar en Estados Unidos las causas por las cuales la igualdad perpetuó la paz y la libertad. En su viaje a esa nación ninguna cosa le sorprendió más que la homologación de circunstancias bajo las que vivían los habitantes del Nuevo Mundo. El filósofo francés explicó que la igualdad en Norteamérica dio al espíritu público una dirección distinta a lo que acontecía en Europa. Además, las leyes influidas por dicho principio instituyeron nuevos tratos. La igualdad brindó a los gobernantes y gobernados máximas que hasta ese momento ningún país había constatado. Más allá de moldear las costumbres políticas o las leyes creó opiniones y modificó los sentimientos de la sociedad.<sup>629</sup>

La nivelación de condiciones en Estados Unidos garantizó la libertad de los ciudadanos y la estabilidad debido a múltiples factores. El primero radicó en el territorio que poblaron los

---

<sup>627</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-99.

<sup>628</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>629</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América...*, *op. cit.*, pp. 66-70.

colonos. Aquél era tan vasto que los primeros migrantes pudieron asumirse como dueños de la superficie que habitaron.<sup>630</sup> El segundo factor descansó en las características de quienes fundaron las trece colonias. Los europeos que arribaron a Norteamérica presentaban rasgos comunes, eran hombres civilizados y se encontraban en circunstancias homologas. Dichos migrantes hablaban el mismo idioma y provenían de un pueblo que conocía las ventajas de apegarse a un marco jurídico. El tercer factor, lo integraron las costumbres de su madre patria hicieron a los habitantes de ultramar proclives a creer en la soberanía popular. Esto generó en los angloamericanos un carácter austero y razonador. Las querellas religiosas de la metrópoli les enseñaron las ventajas de fomentar hábitos reflexivos y poco pasionales.<sup>631</sup>

El cuarto factor obedeció a que en las trece colonias la igualdad constituía una realidad debido a que los migrantes no tenían manera de hacer valer ideas de superioridad. Además los aventureros compartían malestares similares: la pobreza y la desgracia. En este sentido, los primeros que arribaron a las trece colonias soportaron el pauperismo. El quinto factor consistió en la nula cristalización de la nobleza. La fuente de la aristocracia radicó en la indivisibilidad de la tierra. La producción de los cultivos demandó el esfuerzo de cada propietario, por tanto, el suelo se fraccionó en pequeñas parcelas. Dicha circunstancia impidió la conformación de un señorío hereditario.<sup>632</sup>

A pesar de que las trece colonias en su nacimiento fueron parecidas, existían divergencias que las dividían en dos naciones. El autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* señaló que hombres muy distintos poblaron regiones diferentes del nuevo mundo. En Virginia ocurrió el primer asentamiento. Los inmigrantes que llegaron ahí creían en el mercantilismo y buscaban metales. Tocqueville enfatizó que la falta de educación de estos pobladores junto con su espíritu inquieto trastocaron los progresos de Virginia. Posteriormente arribaron a tierras americanas, personas más industriosas y algunos cultivadores. Aquéllos poseían un nivel socioeconómico similar a las clases inferiores inglesas, por tanto, no tuvieron ningún noble pensamiento. Además introdujeron la esclavitud en la región sur. De acuerdo con Tocqueville, dicha actividad deshonró el trabajo, introdujo la ociosidad, fomentó la ignorancia, el orgullo, la pobreza y el lujo. A su vez, enervó las fuerzas de la inteligencia y adormeció la actividad humana.<sup>633</sup>

Grandes propietarios ingleses, también poblaron el suroeste del Hudson, en consecuencia, algunos principios aristocráticos se trasladaron a la región. En esa zona se podía ver a un solo hombre cultivar asistido de numerosos esclavos. Sin embargo estos propietarios

---

<sup>630</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 47-53.

<sup>631</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 53-65.

<sup>632</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>633</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 53-65.

no tenían privilegios especiales, por tanto, carecían de señorío y protección legal particular. De acuerdo con Tocqueville, la aristocracia sureña era débil y poco diferenciable del pueblo. Aunque los grandes propietarios conformaron una clase superior que gobernaba con ideas y gustos propios no despertaron el amor ni el odio de la sociedad. Además dicha clase se puso a la cabeza de la insurrección contra Inglaterra. Muchos revolucionarios celebres provinieron de la región sureña. En esa época, el pueblo concibió la noción de actuar por sí mismo, los instintos democráticos se despertaron. En afán de romper el yugo con la metrópoli, los angloamericanos incluidos los sureños adquirieron enorme gusto por la independencia. De ahí que al finalizar la guerra contra la corona, las influencias individuales dejaron de hacerse sentir en las costumbres y leyes, por tanto, la igualdad encaminó a Estados Unidos hacia un mismo fin.<sup>634</sup>

Por otra parte, Tocqueville indicó que de las colonias del norte emanaron las bases sociales de las instituciones liberales estadounidenses. A dicha región los migrantes la nombraron Nueva Inglaterra. Sus principios penetraron, con el paso de las décadas, en toda la confederación americana. Quienes arribaron a Nueva Inglaterra no eran sujetos de clases acomodadas, tampoco desposeídos. Además se asentaron en el nuevo mundo acompañados de su familia. Algunos recibieron una educación avanzada en la madre patria. Los habitantes de la región enseñaron a los angloamericanos los beneficios del orden y la moralidad. Estos migrantes no llegaron al nuevo mundo por necesidad. Mucho menos buscaban mejores condiciones de vida. Los habitantes de aquel territorio deseaban hacer realidad una idea. Los pobladores de Nueva Inglaterra se llamaban a sí mismos peregrinos. En su mayoría pertenecían a una secta religiosa puritana que no sólo era un dogma. La doctrina contenía bases teóricas del republicanismo radical y la democracia. Debido a ello, los puritanos tuvieron grandes problemas en Inglaterra. El gobierno metropolitano los perseguía, en consecuencia, decidieron buscar una tierra donde materializar su cometido. En Nueva Inglaterra los rangos sociales no determinaban las posiciones de los individuos ni sus profesiones. Esa región se constituyó por clases medias que gozaron de una amplia independencia y libertad. El puritanismo moldeó las costumbres y las leyes de los habitantes en estos territorios.

---

<sup>634</sup> Cfr. *Ídem*.

## 2.8. La igualdad revolucionaria de Francia en 1789

El noble normando también observó que para el siglo XVII, la decadencia de las sociedades estratificadas europeas constituía un hecho. Aunque el ocaso de la edad media era menor en el este que en el oeste del viejo continente, la decrepitud pudo constatarse en todas las entidades políticas europeas. La libertad de la aristocracia medieval sufría de esterilidad. Incluso la realeza, comparada con sus años de auge, poseía otras prerrogativas, inspiraba otros sentimientos y ocupaba un lugar distinto en las comunidades.<sup>635</sup>

Tocqueville explicó que Inglaterra, lugar del que partió la constitución europea medieval, hacia el siglo XVII ya había abolido el sistema feudal. En ese país las clases se entremezclaban, las noblezas estaban diluidas, las aristocracias eran abiertas, el poder obedecía a la riqueza, la ley trataba a los hombres de manera igualitaria, el fisco no discriminaba a los ciudadanos. Además existía libertad de prensa y publicidad en los debates de Estado.<sup>636</sup>

Por otra parte, si bien la decadencia medieval era constante en toda Europa, paradójicamente, la revolución estalló en el país donde las instituciones feudales eran más débiles. Con este argumento el noble normando intentó demostrar que la igualdad incentivó la violencia. Francia con excepción de Inglaterra representaba al Estado del viejo continente más moderno del momento. En Alemania el pueblo permanecía adscrito a la gleba. La casi totalidad de los soldados monárquicos eran siervos. En las naciones germanas el campesino no tenía permitido abandonar el señorío. Al hacerlo se le persiguió y la justicia lo sometió. Además los trabajadores agrícolas no podían ascender de posición social, cambiar de profesión o casarse sin permiso del dueño. A su vez, los jornaleros debían reparar los edificios del señor, llevar sus productos al mercado y transportar sus mensajes. Los siervos aunque podían adquirir propiedad tenían que cultivar la tierra del amo y no enajenaban ni hipotecaban el pedazo de suelo que les confería el señor sin su permiso. Federico el Grande impuso esta serie de leyes a los jornaleros germanos.<sup>637</sup>

En cambio en Francia, los campesinos podían ir y venir a voluntad. Los trabajadores agrícolas habían dejado de ser siervos. Aquéllos se convirtieron en pequeños propietarios. Veinte años antes de la revolución, la división de la tierra constituía un hecho en Francia. Los ahorros campesinos estaban destinados a la compra del suelo. Los jornaleros poseían un inmenso amor por la propiedad. Todos los fondos de las clases bajas y préstamos estaban

---

<sup>635</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen...*, op. cit., pp. 69-75.

<sup>636</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>637</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 71-80.

destinados a la adquisición de tierra. En esa época, incluso había menos campesinos propietarios en Inglaterra que en Francia. Las únicas regiones en Alemania donde los jornaleros disfrutaban de cierta libertad fueron las cercanas al Río Rin.<sup>638</sup>

La revolución no incrementó el número de propietarios en Francia. La proeza de los jacobinos no constituyó la división del suelo sino su liberación. Los campesinos bajo el antiguo régimen a pesar de ser dueños de una parcela estaban sometidos a la servidumbre y algunas trabas que les impedían explotar sus bienes a voluntad.<sup>639</sup>

Ya en el siglo XVII, los nobles habían dejado de administrar la tierra. En esa época los asuntos del campo los dirigía la parroquia a través de un número de funcionarios que no eran agentes de los señores feudales. Los intendentes de provincia y otros trabajadores agrarios escogían a estos burócratas. A las autoridades de la parroquia correspondía distribuir los impuestos, reparar las iglesias, construir escuelas y templos, presidir asambleas y velar por los bienes municipales. Por otra parte, el señor feudal ya no dirigía la administración de esas actividades y tampoco las vigilaba. Los funcionarios de la parroquia estaban bajo el control del poder central. El señor feudal apenas representaba al rey en los asuntos públicos. Sin embargo, no aplicaba leyes, no reunía milicias, no recaudaba impuestos, ni gestionaba mandatos del príncipe. Todos esos deberes y derechos correspondían a otros. El señor feudal en Francia describía a un vecino con inmunidades y privilegios que lo separaban de los demás. Los nobles a partir del siglo XVII dejaron de administrar colectiva e individualmente los bienes en suelo galo.<sup>640</sup>

El aristócrata continuó como jefe de los campesinos, aunque abandonó su interés por ellos. Desistió de cuidarles o asistirlos. A su vez, tampoco compartió sus cargas públicas. Los nobles no mostraron compasión ni conmiseración por los trabajadores rurales. Éstos miraban a los señores feudales como opresores. El aristócrata catalogaba al campesino a manera de un arrendatario deudor al que le pedía el pago de la tierra ocupada, por tanto, el agrario se percibía más abrumado que cuando estaba en vigor el feudalismo. El noble habitaba en su castillo y ocupaba su tiempo en reunir dinero para gastarlo durante el invierno en las urbes.<sup>641</sup>

Durante los tres siglos que precedieron a la revolución, la monarquía puso mucho empeño en separar a los señores del pueblo. Dicha acción con el objeto de llevar a los aristócratas a la corte donde el rey podía vigilarlos mejor. Los soberanos temían que los caballeros atentaran contra su mandato, en consecuencia, prefirió conocerlos de cerca. Sin embargo, la medida gubernamental alejó a los nobles del campo, y les revocó de facto sus

---

<sup>638</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>639</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 82.

<sup>640</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 84.

<sup>641</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 177.

derechos políticos. Con el paso de los años, las libertades provinciales desaparecieron y los aristócratas mudaron sus pertenencias a las ciudades voluntariamente. Lo mismo pasaba con los jornaleros. En el momento en el que los agrarios creaban cierto patrimonio, procuraban que sus hijos recibieran educación citadina. Además también compraban oficios para los párvulos. El único hombre educado con el cual el campesino tenía contacto era el sacerdote; quién inspiraba odio debido a que estaba ligado a los privilegios del antiguo régimen.<sup>642</sup>

Los agrarios franceses del siglo XVIII vivían en la pobreza e ignorancia. Sus magistrados eran anodinos, los síndicos no sabían leer y muchas veces el colector tampoco conocía de principios de contabilidad. Desafortunadamente, los nobles no se encargaban de las tareas de la administración por considerarlas degradantes. Mucho menos gobernaban los asuntos rurales. De esta manera, los campesinos fueron una clase abandonada a la que nadie quiso tiranizar servirse de ella o ilustrarla. Los campesinos no padecían de todos los males de sus padres, pero soportaron nuevas miserias tanto físicas como espirituales.<sup>643</sup>

En los dos siglos antecesores a la revolución, los impuestos se decuplicaron para los campesinos. Las parroquias fijaban todos los años un monto de contribuciones fiscales que debían obtener de los habitantes. Ningún agricultor conocía el total que tributaría en el largo plazo, por tanto, estuvieron en nula posibilidad de administrar sus gastos. Las parroquias escogían a un trabajador rural al azar al cual denominaban colector, quién asumía la tarea de repartir la carga entre los campesinos. Cuando a determinada persona le encargaban fungir en ese puesto, prácticamente quedaba condenada a la ruina, pues si no era capaz de recaudar el impuesto, debía pagarlo de su propia bolsa. Los habitantes de las zonas rurales trataban de evitar el cobro de gravámenes fingiendo pobreza. Al llegar un colector a sus moradas, los campesinos acusaban a otros de ocultar su riqueza con el fin de evadir la carga fiscal. En algunas provincias de Paris, el impuesto se cobraba con regularidad y de buenos modos, pero en la mayor parte de Francia causaba verdadero malestar. Los reyes incrementaban los impuestos sobre todo para comprar soldados que dispensaban a los nobles del servicio militar.<sup>644</sup>

En el siglo XVII, los monarcas implementaron la milicia. Los campesinos le tuvieron repugnancia a esa institución. Ésta podía llamarlos hasta por cuarenta años salvo que estuviesen casados. La ley no permitía sustituir a una persona citada a la milicia. Además no existía esperanza de ascenso dentro de la misma. Para 1769 el rey dejó exentos del servicio militar a los domésticos de algún noble, guardias de una abadía o criados de burgueses.

---

<sup>642</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>643</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 178.

<sup>644</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 179.

Cuando los agrarios eran buenos contribuyentes en materia fiscal, también sus hijos podían abstenerse de participar en la milicia.<sup>645</sup>

En la antesala de la revolución, los campesinos carecían de habilidades en las artes. Conservaron la inteligencia y perspicacia, pero no aprendieron a servirse de ellas. Tampoco tuvieron éxito en el cultivo de la tierra. Los agrarios habitaban en un abismo de aislamiento y miseria que los mantenía como una casta cerrada e impenetrable.<sup>646</sup>

Por otra parte en Inglaterra, la gestión pública la desempeñaban los aristócratas propietarios de la tierra. A su vez, en Austria y Prusia, los nobles dirigían el campo. En Francia únicamente los nobles de mayor abolengo se dedicaban a nombrar a los jueces; quienes decidían ciertos procesos legales al interior de los señoríos.<sup>647</sup> Los nobles galos abandonaron la participación política y sólo preservaron lo pecuniario. De esta manera cobraban por las ferias y los mercados; gozaban de la prerrogativa de caza, poseían palomares y pichones y casi en todas partes obligaban a los campesinos a moler maíz. Los siervos pagaban el laudemio un impuesto al señor por vender y comprar el suelo al interior del territorio feudal. Los nobles franceses cargaron la tierra de censos y rentas.

Además, los miembros del clero poseían los mismos derechos que los aristócratas. Los conventos tenían siervos un horno, un molino, un toro semental y su prerrogativa al diezmo. Esta cantidad de derechos feudales perturbaba al pueblo francés. Los campesinos manifestaron descontento, pues al poseer tierra, debieron pagar las cargas de la misma.<sup>648</sup> La clase rural opinaba que los nobles ostentaban privilegios ofensivos. A su vez, la aristocracia aseguraba el orden público y ejercía la ley. El noble insuflaba una gran envidia a los trabajadores agrícolas debido a que la estructura feudal permaneció en las instituciones civiles mientras abandonó las disposiciones políticas.

La igualdad convulsa en la que se encontraba Francia la generó la monarquía. La centralización administrativa homologó a las clases sociales en fortuna y costumbres; mientras las mantuvo divididas artificialmente en cuento a prerrogativas, por consiguiente, la igualdad estructurada desde la gestión pública desencadenó la revolución. En Francia, las provincias que constituían el país tenían supuestamente su propia dirección. Dichas entidades políticas

---

<sup>645</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 181.

<sup>646</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>647</sup> "A decir verdad, hacía mucho tiempo que los nobles franceses no tocaban la administración pública más que en un solo punto: la justicia. Los de mayor rango habían conservado el derecho de nombrar jueces que decidiesen en su nombre ciertos procesos, y todavía hacían de vez en cuando reglamentos de policía en el interior del señorío. Pero el poder real había ido gradualmente acortando, limitando, subordinando la justicia señorial, al punto que para los señores que aún la ejercían era menos un poder que una renta". *Ibid.*, p. 84

<sup>648</sup> "Si el campesino no hubiese poseído el suelo, habría permanecido como insensible a muchas de las cargas que el sistema feudal hacía pesar sobre la propiedad de la tierra. ¿Qué le importa el diezmo a quien sólo es colono? Lo descuenta del producto del arrendamiento. ¿Qué le importa la renta de la tierra a quien no es propietario del fundo? ¿qué le importan incluso las trabas a la explotación a quien no explota sino para otro?" *Ibid.*, p.86.

apenas contenían a la cuarta parte de la población. También ostentaban cuerpos burocráticos aislados que no dependían unos de otros; aunque sí de la totalidad del gobierno.<sup>649</sup>

Esos funcionarios compraron sus derechos y poseían atribuciones entrelazadas y continuas que chocaban entre sí en las competencias por los mismos asuntos. Los tribunales tomaban parte de manera indirecta del poder legislativo, pues poseían la prerrogativa de realizar reglamentos obligatorios. Los jueces redactaban ordenanzas de policía en las ciudades y burgos. Las urbes se organizaban a través de ordenamientos diferentes con magistrados cuyos poderes emanaron de varias fuentes. Algunos funcionarios desempeñaban el cargo por un año y otros gobernaban a perpetuidad.<sup>650</sup>

Por otra lado, en el centro del reino se encontraba el Consejo Real; un cuerpo administrativo antiguo con atribuciones de tribunal supremo de justicia. Podía atraer hacia sí las sentencias de los tribunales ordinarios pues de él emanaban las jurisdicciones especiales. Debido a la autoridad que le confería el monarca investía facultades legislativas, discutía y proponía la mayoría de las leyes fijas y el reparto de impuestos. A su vez, fungía como un consejo superior de administración que establecía reglas generales para los agentes del gobierno; decidía asuntos de toda índole, pero carecía de autonomía porque requería de la venia del rey. El soberano era el único que resolvía las situaciones que el consejo le presentaba, incluso cuando se trataba de administrar justicia. A este cuerpo administrativo no lo integraban nobles o personajes de media o baja cuna; sino antiguos intendentes y personas versadas en la práctica de los negocios. El consejo procedía con discreción y potencia, pues atendía las necesidades de todo el reino.<sup>651</sup>

De acuerdo con Tocqueville, la verdadera administración de Francia la llevaba ese consejo el cual estaba presidido por un interventor general quién en el siglo XVII ya había arrebatado sus atribuciones al ministro de provincia. El gobierno de las unidades administrativas francesas lo conducía el encargado del consejo del rey. Este hombre dirigía los asuntos relacionados con el tesoro y la gestión pública. El interventor general desempeñaba tareas de ministro de hacienda, del interior, de obras y de comercio. Por otra parte, los gobernadores provinciales pertenecían a la realeza feudal pero ya no ejercían ningún poder. Los intendentes, trabajadores del Interventor general, administraban las provincias. Estos individuos eran vulgares de nacimiento; en su mayoría jóvenes que habían alcanzado fortuna. El consejo del rey los elegía para tareas específicas y también los revocaba. El intendente acumulaba todos los poderes de la administración. Además nombraba a los subdelegados

---

<sup>649</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 89-97.

<sup>650</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>651</sup> Cfr. *Ídem.*

quienes lo asistían en los quehaceres burocráticos. Dichos subalternos provenían normalmente de la plebe. Sin embargo, todos estos funcionarios se encontraban ocultos, pues yuxtapuesto a ese cuerpo oficioso descansaba el brillo de la antigua aristocracia feudal, en consecuencia, muy pocos notaban que el consejo del rey disponía, en realidad, de toda la gestión pública.<sup>652</sup>

La nobleza poseía el rango y una parte de la riqueza. También rodeaba al príncipe, formaba la corte, mandaba las flotas y dirigía los ejércitos. Los señores no deseaban ser confundidos con intendentes. Aquél cargo era ofensivo a los ojos de la aristocracia. Las clases altas observaban a los hombres del interventor general como un poder intruso cuya tarea consistía en gobernar a los campesinos y burgueses. A pesar de ello, el consejo del rey trataba con las compañías financieras, fijaba las condiciones de los contratos y regulaba todas las formas de percepción de impuesto en el reino. El intendente y sus agentes recaudaban todos los gravámenes, acordaban las moratorias y exenciones. A su vez, administraban la milicia. De tal manera que fijaban los contingentes generales la parte correspondiente a cada provincia. El intendente determinaba el número de gente a reclutar en las parroquias. El subdelegado presidía la extracción, juzgaba las exenciones, designaba a los milicianos y los dirigía a la potestad militar. Las autoridades locales e independientes como inspectores de caminos y oficinas de haciendas intervenían poco o nada en la administración provincial. Todas las obras públicas hasta las de carácter particular eran iniciativa del poder central. Las carreteras y caminos se construían y conservaban por las contribuciones generales. El consejo del rey proyectaba los planes para esas obras. El intendente trataba con los ingenieros, el subdelegado reunía el impuesto. Los funcionarios locales únicamente cuidaban de los caminos.<sup>653</sup>

En materia de orden público, el gobierno central imponía la seguridad provincial. Los intendentes dirigían a la gendarmería de todo el reino. El ejército afrontaba cualquier imprevisto. Arrestaba vagabundos, reprimía la mendicidad y sofocaba los motines que provocaba el alto precio del trigo. Los cuerpos de justicia locales guardaban el derecho de realizar reglamentos de policía, pero el consejo tenía la prerrogativa de cesarlos. Además proclamaba todos los días reglamentos generales. Sus resoluciones alcanzaron la mayoría de situaciones sociales. En el antiguo régimen un señor poseía grandes derechos y ostentaba igual número de obligaciones. Su tarea principal consistía en socorrer a la gente dentro del territorio. Sin embargo, en la antesala de la revolución, ese tipo de leyes estaban derogadas. El noble se encontraba despojado de sus antiguos poderes y tampoco realizaba sus obligaciones. Nadie se ocupaba de los pobres, en consecuencia, el gobierno central recaudaba fondos en las

---

<sup>652</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>653</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 97-107.

provincias y el intendente distribuía la ayuda entre las parroquias. En ocasiones, el consejo del rey otorgaba a los campesinos trigo o arroz. Ese cuerpo burocrático también brindaba folletos agrícolas, fundaba sociedades agrarias, prometía créditos y sostenía gastos. Todo ello a costa de grandes cargas fiscales que oprimían con severidad a los campesinos.<sup>654</sup>

La estructura administrativa homologó las condiciones de todas las provincias e incidió en las costumbres y hábitos de los franceses. La centralización volvió a los ciudadanos pasivos e iguales hasta en sus quehaceres cotidianos y modos de actuar, por tanto, los individuos tuvieron oportunidad de compararse y competir entre ellos; circunstancia que aceleró el conflicto y el inicio de la revolución. Otro evento que favoreció el advenimiento de la igualdad fue la concentración del poder gubernamental en torno a París. En esa época la capital de Francia decidía el devenir de toda la nación. La ciudad crecía sin control. Numerosos monarcas intentaron detener el desarrollo de París porque sabían que la administración se tornaría difícil. Entre los siglos XVI y XVII los reyes observaron que la capital francesa asimilaba toda la vida pública del reino, por tanto, prohibieron la construcción de viviendas. De ahí que las moradas subieron de precio y distintos lugares a la urbe se convirtieron en recinto de muchas personas. Luis XVI quiso frenar el engrandecimiento de la metrópoli, pero aquélla aumentó sin tregua a pesar de los edictos. Mientras las libertades desaparecían en las provincias, en París se multiplicaron. Las imprentas fuera de la capital no tenían trabajo y en el centro del país no se daban abasto. El movimiento intelectual tuvo su fulcro en París. Ahí se decidía el destino de la nación. Las provincias tomaban el rumbo que dictaba la capital. Cuando estalló la revolución, el interior de Francia quedó en silencio. Los ciudadanos esperaban las noticias del centro para actuar. París además de monopolizar el ejercicio de los negocios, también constituía el lugar del consumo y el placer.<sup>655</sup>

Las instalaciones de fábricas e industrias manufactureras descansaban en la capital. La moda, el gusto, el poder y las artes provenían de ese sitio. Durante los últimos setenta años que precedieron a la revolución, el número de obreros en París se multiplicó a pesar de las trabas fiscales impuestas a la industria. El monarca temía a la aglomeración de hornos y fabricas. Tocqueville aseguró que la centralización administrativa y la omnipotencia de París precipitaron el desarrollo de la igualdad conflictiva en Francia y ésta fue la primera causa de la revolución.<sup>656</sup>

Todos los hombres, en particular los pertenecientes a los estratos medios y altos, años antes de la guerra ya eran similares. Sin embargo entre esa masa se erguían multitud de

---

<sup>654</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>655</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 127-137.

<sup>656</sup> Cfr. *Ídem*.

barreras que dividían al país. La sociedad francesa se ocupaba únicamente de sus intereses sin tomar parte de la vida pública. Ese hecho homologaba a los hombres. Además como la existencia particular en las provincias desapareció por la centralización administrativa, los individuos quedaron igualados en circunstancias. Todas las zonas del país se parecían. A lo largo del siglo XVIII, aumentó el número de edictos y declaraciones del rey, decretos del consejo que aplicaron las mismas reglas en todas partes del imperio. La uniformidad legislativa fortaleció la igualdad. Las provincias guardaban sin fin de coincidencias; y al interior las personas de clases distintas también adquirieron infinidad de semejanzas. La gente únicamente difería en intereses pero en casi todo lo demás eran iguales.<sup>657</sup>

En las primeras reuniones históricas de los estados generales, los burgueses y los nobles compartían asuntos comunes, pero parecían de dos mundos distintos. Con el tiempo esas diferencias quedaron difuminadas. Algunos siglos antes de la revolución, los nobles franceses iniciaron un proceso de empobrecimiento; mientras la riqueza de la nación se transfería al tercer estado. A medida que la aristocracia perdía potestades económicas también mermaba su poder político. A pesar de ello, las leyes no cambiaron y continuaron protegiendo las prerrogativas de la clase alta. Los nobles conservaron rentas territoriales perpetuas, exoneración de obligaciones bélicas e inmunidad en los impuestos. Disfrutaron de infinidad de ventajas pecunarias, pero conforme perdieron el ejercicio de la administración su pobreza aumentó. En la mayoría de provincias vivía una pequeña nobleza que poseía algunas parcelas y derechos señoriales. Ninguna de sus tierras demostraba el brillo y respeto de la antigua aristocracia. De acuerdo con Tocqueville, a principios del siglo XVIII, las familias nobles se contaban por millares. Sin embargo, su riqueza no alcanzaba las veinte libras de renta. La aristocracia francesa reservaba para sí un gran orgullo que enmascaraba la falta de recursos. Esa situación la vivían las clases altas en todo el continente.<sup>658</sup>

Inglaterra constituía el único país donde la nobleza se había fortalecido. La fortuna de las antiguas familias permanecía boyante. En contraste, los plebeyos franceses heredaban los bienes de la nobleza. En múltiples ocasiones los burgueses superaban en riqueza a los aristócratas. El hombre de negocios poseía propiedades y tierras, incluso señoríos. Además habitaba por más largas temporadas en la ciudad. Su educación era tan ilustrada como la de los nobles. Adquiría los mismos conocimientos en teoría y literatura. Paris iluminaba como único preceptor a cualquier ciudadano que mostraba intereses en la sabiduría científica y filosófica. De ahí que la cognición de la gente con estudios no difería. Todos se adherían a la misma forma y aura en cuestión ontológica.

---

<sup>657</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>658</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 134-138

A finales del siglo XVIII los modales de la nobleza y la aristocracia tampoco presentaban diferencias. En la superficie algunas conductas mostraban discrepancias entre las clases, pero en el fondo los hombres tenían las mismas ideas, hábitos, gustos y placeres. A su vez se informaban y leían los mismos libros. A diferencia de Francia, en Inglaterra las clases tenían intereses comunes, aunque divergían en espíritu y costumbres. La libertad política de la isla volvía a los ciudadanos mutuamente dependientes, pero no eran iguales entre sí. La participación en las acciones del gobierno por parte de los habitantes de Gran Bretaña evitó la cristalización de una igualdad perjudicial. En contraposición, en Francia, el gobierno de una sola persona generó el efecto de asemejar a los hombres y éstos se hicieron indiferentes y excluyeron mutuamente. De tal manera que cada uno abandonado a su suerte al aproximarse a sus homólogos alimentó la envidia y resentimiento recíproco.<sup>659</sup>

De acuerdo con Tocqueville, el aislamiento de personas tan semejantes nunca había sucedido como en la antesala de la revolución. En la formación de Francia, la nobleza se determinó por elección. Solamente los hombres más ilustres del país tenían acceso a ella. En cambio, a partir de la edad media, el nacimiento constituyó el elemento por antonomasia para ennoblecer a la población. Desde la fundación de Francia, únicamente la aristocracia gobernaba, por tanto, al desintegrarse el imperio romano, todos los no nacidos en esa casta tenían vedada la participación en los asuntos del Estado. Esa circunstancia la compartía dicho país con otras naciones del viejo continente. Sin embargo, Inglaterra difería del resto de Europa en la materia. Al interior de la isla, los nobles y los plebeyos atendían los mismos oficios. Además contraían matrimonios mutuos. De esta manera la barrera de la casta quedó anulada. En cambio, las familias nuevas y antiguas francesas buscaban no mezclarse. La aristocracia inglesa fue más prudente, hábil y abierta que la gala. Hasta en el uso de las palabras ambas naciones contrastaban. En Gran Bretaña, las palabras gentil hombre y plebeyo dejaron de utilizarse. En Estados Unidos el término caballero también poseía un uso indistinto. La democratización de ese vocablo inició en Inglaterra, pero jamás alcanzó a Francia donde la expresión gentil hombre tuvo su connotación original. Antes de la revolución servía para hablar de los miembros de una casta.<sup>660</sup>

A pesar de las semejanzas reales entre el burgués y el noble existía una separación simbólica que los dividía. Figuradamente, las clases sociales mantenían cierta distancia. Y nunca se intentó materializar más aquélla que durante los últimos diez años que precedieron a la revolución. En la edad media, los vasallos acompañaban todo el tiempo al señor feudal e incluso le ayudaban en la administración de las propiedades. A su vez asistían a la corte,

---

<sup>659</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 139-153.

<sup>660</sup> Cfr. *Ídem.*

coadyuvaban en la realización de justicia y el orden interior del feudo. Los campesinos tenían mucha cercanía con los caballeros. A diario convivían y atendían situaciones en conjunto. De esta manera, la nobleza y el tercer estado concluían acuerdos de conveniencia para ambos. Ejemplo de esto fue la reunión en el siglo XIV en auvergne, donde las tres órdenes adoptaron decisiones unánimes a través de comisarios electos. Durante esa época, burgueses y nobles realizaron alianzas para defender los privilegios de las provincias en contra del poder real.<sup>661</sup>

A medida que los estados generales dejaron de frecuentarse, a causa de la centralización administrativa, el burgués y el noble tampoco tuvieron contacto. Hacia el siglo XVII, los hombres únicamente se encontraban por azar en la vida privada. Cada día ostentaban más autonomía y desconocían a sus prójimos. De esta manera, los burgueses se convirtieron en rivales de los nobles y viceversa. La aristocracia francesa perdió sus poderes políticos y riqueza, pero incrementó sus derechos. Algunos de ellos encontraron ventajas en esta situación. Sin embargo, como clase disminuyeron en jerarquía y poder social. Era más sencillo a un plebeyo convertirse en oficial con Luis XIV o Luis XVI porque la aristocracia dejó de ser una nobleza y se transformó en casta. Además la población observó con odio el crecimiento de sus derechos en materia de exención de impuestos. Aunque ésta fue poco visible, los gravámenes que burgueses y campesinos pagaban a la aristocracia se multiplicaron bajo muchos apelativos. En la antesala de la revolución, múltiples cargas inexistentes en la edad media aquejaban al pueblo y ni siquiera perturbaban a la nobleza. Esa desigualdad solamente era aparente, pues el aristócrata disfrutaba de prerrogativas sin hacerse acreedor de obligaciones especiales, en consecuencia, la desigualdad perceptible, aunque falaz, dañaba el espíritu del pueblo.<sup>662</sup>

La nobleza francesa deseaba permanecer apartada de las demás clases. Sin embargo, la burguesía a la que le temían se ilustraba igual que ellos. Además los comerciantes obtenían ganancias económicas que rivalizaban con las de los nobles. Los burgueses terminaron por reconocer en los aristócratas a sus enemigos. Al mismo tiempo se apartaron del pueblo. Rehusaron el contacto con los agrarios y remarcaron la desigualdad entre ellos y los jornaleros. Los burgueses enseñaron a los campesinos sus propias pasiones, por tanto, las clases rurales las aprendieron y las utilizaron en su contra. De esta manera, ninguna de las estratos sociales tenía contacto con los demás. A Francia la constituía una masa homogénea sin ningún vínculo. Nadie estaba organizado para obstaculizar las directrices gubernamentales. Tampoco los hombres estaban organizados con el fin de asistir a la administración.<sup>663</sup>

---

<sup>661</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>662</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>663</sup> Cfr. *Ídem*.

Luis XIV cuando adquirió acuciantes necesidades al final de su reinado estipuló dos nuevos impuestos: la capitación y la vicésima. Esas cargas diferenciaban a la población, pues para algunos la tributación constituyó un peso menor. En Francia la distinción entre personas se hizo sentir por la forma en que pagaban a la hacienda pública. En Alemania ocurría un fenómeno similar al del reinado del delfín, pero había una mayor libertad política, lo cual aminoraba el resentimiento. Tocqueville aseguró que de todas las formas de distinguir a los hombres y diferenciarlos por clases, la desigualdad en materia fiscal fue la más perniciosa por sus efectos. El reparto y la cobranza trazaron los límites de las clases en Francia. El privilegio mantenía a los estratos separados artificialmente e impedía la concordia entre ellos. Ninguno deliberaba con el otro en busca de necesidades mutuas. El gobierno los privó de su deseo de actuar juntos.<sup>664</sup>

En Inglaterra los ciudadanos no se percataban cuando entraban o salían de alguna clase en específico. Cualquiera podía aproximarse a los más altos estratos de la sociedad para obtener algún beneficioso. En cambio, en Francia, aunque era más sencillo alcanzar a las clases altas, existieron barreras superficiales y visibles que imponían símbolos odiosos que dividían a los ciudadanos. A su vez, el sistema de ennoblecimiento galo aumentaba los odios del plebeyo y la envidia de los nuevos nobles hacia los antiguos. El tercer estado mostraba mayor rencor contra quienes lograban entrar a una clase superior, en consecuencia, pedía controles férreos al otorgamiento de títulos nobiliarios. En 1789 el escudo de aristócrata se adquirió con gran facilidad. A pesar de ello, caballeros y burgueses se rechazaban con idéntica repulsión.<sup>665</sup>

Por otra parte, el comerciante tampoco tenía contacto con el pueblo. La casi totalidad de la clase media habitaba en las urbes. Esto debido a las prerrogativas especiales de los nobles y a los impuestos. En el campo, los gravámenes eran más onerosos, por tanto, los burgueses preferían alojarse en las ciudades donde podían evadir la carga fiscal. Además en las urbes los estratos medios escapaban a la obligación de recaudar impuestos. El comerciante arrendaba sus haciendas en el campo y se retiraba a las ciudades. Por esa razón Francia poseía más urbes que campos en la Europa de la época. Los gravámenes hicieron que los propietarios abandonaran las localidades para asentarse en las metrópolis.<sup>666</sup>

El burgués ambicionaba convertirse en funcionario; ya no tenía gusto por la agricultura. Antes de la revolución, las clases medias anhelaban ser parte de la administración. En el antiguo régimen, los empleos públicos abundaban. Los burgueses querían ocupar esas plazas. En lugar de invertir su capital en algún negocio, lo utilizaban para comprar un cargo

---

<sup>664</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>665</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 139-153.

<sup>666</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 95-105.

gubernamental. Dicha situación perjudicó la agricultura y el comercio más que los gremios o el propio impuesto. De esta manera, los burgueses también mantuvieron una gran separación con respecto a los campesinos. De ahí que en realidad, muchos comerciantes al igual que los nobles no pagaban al fisco. A lo largo del siglo XVIII apareció una abierta hostilidad entre la gente de la ciudad y los campesinos, pues el número de burgueses que no tributaban a las arcas estatales era casi idéntico al de nobles con los mismos derechos, en consecuencia, la mayor parte de las cargas locales las soportaban las clases bajas. La burguesía que no deseaba ser confundida con el pueblo también estaba fragmentada. En las asambleas generales cuando se convocaba a las corporaciones si alguna ganaba cierta distinción, las otras dejaban de asistir o renunciaban a discutir los asuntos públicos por una cuestión de dignidad. Por ejemplo, en las urbes se generaban conflictos entre gremios de peluqueros y panaderos que rehusaban convenir sobre las necesidades comunes. Además los notables reclamaban a los intendentes tomar en cuenta a determinados burgueses y artesanos con los que sentían humillación al asociarse. En el siglo XVI, las circunstancias diferían a las de la antesala de la revolución. Las corporaciones convenían agendas comunes y discutían con los ciudadanos particulares la manera de poner en marcha proyectos conjuntos. Durante el siglo XVIII, los gremios estaban replegados sobre sí y vivían para ellos. Participaban escasamente en los actos municipales. Las asociaciones medievales sembraron el camino del individualismo, pues con el paso de los años, únicamente se ocuparon de los asuntos que les competían. En su seno los hombres se fueron apartando y cada uno olvidó el interés público. Esto preparó a las personas para confundirse entre la masa, pues nadie sobrepasó el nivel común.<sup>667</sup>

La pérdida de libertad política incentivó un estado de igualdad que causó la muerte del antiguo régimen. Inglaterra jamás abandonó esa cualidad. La nobleza de ese país por ambición entendió que debía convivir con sus inferiores y simular cierta igualdad con ellos. Un aristócrata británico comía en compañía de los labradores junto con la familia y demás miembros de alta alcurnia. Los caballeros ingleses nunca remarcaron las distancias simbólicas entre las clases; tampoco reforzaron despectivamente su posición como los franceses. En la isla, los pobres adquirieron las exoneraciones fiscales y no los estratos altos. La nobleza pagaba las cargas públicas más pesadas a cambio de gobernar. Al contrario, en Francia, la aristocracia permitió llenar al tercer estado de deudas y con ello generó infinidad de abusos y vicios que decantaron en la revolución de 1789. Los galos adjudicaron los gravámenes directos a los campesinos a través de la renta de la propiedad. Los delfines por temor a la nobleza no aumentaron los impuestos, sino que subieron las tarifas hacendarias a las clases bajas, pues

---

<sup>667</sup> Cfr. *Ídem*.

imaginaban que los verdaderos enemigos de la monarquía estaban en las filas aristócratas. Entre más crecía la necesidad de recursos por parte del tesoro público, más el rey incrementaba el impuesto directo sobre la renta. La fórmula consistió en ahorrar al rico y gravar al pobre. En las ciudades, las comunidades y hospitales faltaban a sus compromisos debido a que temían no poder tributar al rey. Las parroquias no realizaban obras porque los impuestos eran muy elevados. En la antesala de la revolución empezó a cobrarse cada veinte años el derecho al feudo alodial. Los plebeyos herederos de patrimonio noble debían pagar esa tarifa. Aquella servía también para mantener la separación entre aristócratas y el pueblo. La deuda consistía en un año entero de renta. Dicho gravamen afectaba en demasía la productividad del campo.<sup>668</sup>

Durante el siglo XVI el delfín estableció el derecho de trabajar como un privilegio. De esta manera, el monarca podía vender a las personas su permiso para laborar. La situación convirtió a cada corporación en una sociedad cerrada que monopolizó el ejercicio de las tareas comunes. Del reinado de Enrique III hasta el de Luis XVI, el sistema de cofradías incrementó en abusos. Todos los años, múltiples profesiones dejaban de ser libres y extendían los privilegios de las antiguas. El Estado vendía los permisos para la realización de nuevos oficios a las comunidades. Además, la pasión de la población por ocupar cargos públicos se volvió fuente de revolución y servidumbre. Conforme incrementaban los obstáculos financieros, el rey otorgaba licencia para nuevos empleos a cambio de beneficios económicos. Sin embargo, la administración terminaba absorbiendo esas vacantes laborales. De tal forma que se creó una gestión pública improductiva, pues la mayoría de los funcionarios no realizaban ninguna tarea. El monarca al vender los cargos también enajenaba la justicia. La población irritada con esas medidas no tuvo forma de reclamar, pues los soberanos trasladaron a los parlamentos la mayoría de las disposiciones políticas y no dejaron a los estados generales incidir en las directrices gubernamentales.<sup>669</sup>

Los reyes con tal de obtener recursos de la población evitaron a toda costa la reunión de los estados generales, pues hubieran podido hacer un frente contra los monarcas. De esta manera, los delfines arrebataron a las clases sociales la participación política y al mismo tiempo escindieron a la población a través de distancias simbólicas. Esas circunstancias incentivaron la revolución. Los soberanos prefirieron brindar exenciones fiscales a los nobles con el fin de que no incidieran en el gobierno. De acuerdo con Tocqueville, la división de clases constituyó una acción de la realeza, la cual no permitió la cooperación; mucho menos el entendimiento entre la gente más ilustrada de la sociedad. De ahí que la única forma de

---

<sup>668</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 148-160.

<sup>669</sup> Cfr. *Ídem.*

administración pública vigente descansó en el amo. Francia era una nación compuesta por distintos órdenes mal unidos. El pueblo galo no presentaba lazos comunes. Todos se ocuparon de intereses particulares. En el momento en el que Luis XVI convocó a los estados generales, las clases se pusieron en contacto y tocaron puntos muy dolorosos que las llevaron a los celos y la envidia.<sup>670</sup>

### 2.9. La igualdad y la lucha de clases en Francia durante la revolución de 1848

Cuando Marx explicó las causas del movimiento revolucionario francés en 1848 estableció que los motivos de ese levantamiento obedecieron a la lucha de clases. En su perspectiva, los enfrentamientos entre los partidos políticos dieron muestras del embate. De acuerdo con el autor de *El Capital*, durante el gobierno de Luis Felipe, la burguesía estaba dividida en facciones y una parte de ella dominaba a la nación en su totalidad. Los banqueros y los dueños de las inversiones en ferrocarriles y minas conformaron una aristocracia financiera que ostentaba el control económico y gubernamental de Francia. Estos hombres dictaban las leyes y otorgaban los cargos públicos. Además sometían la voluntad del monarca. Otra parte de la burguesía la integraba el sector industrial. Aquél mantenía una representación minoritaria en las cámaras y expresaba continuamente su oposición al absolutismo de la aristocracia financiera (poseía una representación mayoritaria en las cámaras). Marx reconoció que el motivo que convirtió la inconformidad nacional en una insurrección social radicó en un desacuerdo entre las facciones de la burguesía. Girard explicaría que la mediación interna generó rivalidades entre iguales; mismo hecho que evidenció el autor de la teoría de la plusvalía en sus obras *El 18 brumario* y *La Lucha de Clases en Francia*.<sup>671</sup> Finalmente, existía una pequeña burguesía, que junto con los campesinos y los obreros, quedó excluida del poder político. En este escenario de rivalidades entre las distintas facciones de la clase propietaria, ocurrió una crisis financiera que incentivó el desagrado social con la administración de Luis Felipe. El Estado francés ostentaba un enorme déficit. La alta burguesía era responsable de ese hecho. A través de la especulación consiguió enriquecerse. Cada año la deuda del país aumentaba y cada cinco o cuatro años, las cámaras aprobaban empresitos que la aristocracia financiera utilizaba para endeudar al Estado y obtener ganancias por medio de él. Dicha clase social colocaba su capital en valores del gobierno mediante operaciones de bolsa. Los

---

<sup>670</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 155-164.

<sup>671</sup> Los industriales pensaban que tenían garantizada la sujeción de la clase obrera porque reprimieron a los proletarios en 1832, 1834 y 1839. Uno de los grandes fabricantes de la región del Rilan, Grandin, fue el principal portavoz de la oposición del sector industrial contra la administración de Guizot. Cfr. Karl Marx, "La lucha de clases en Francia", en Karl Marx, *Obras Completas, Tomo I*, Moscú, Progreso, 1955, pp. 119-120.

banqueros, quienes conocían los secretos de los inversionistas, en contubernio con los miembros de las cámaras y la autorización tácita de Luis Felipe, provocaban oscilaciones súbitas en la cotización de los valores del Estado cuyo corolario fue la descapitalización de la facción pequeño burgués en beneficio de los especuladores. La creación de obra pública enmascaraba las estafas de la aristocracia financiera. Además en lo último de su reinado, los gastos de Luis Felipe ascendieron más que los del primer Napoleón Bonaparte.<sup>672</sup>

La alta burguesía también hizo negocios lucrativos con la construcción de ferrocarriles. Las cargas principales del proyecto recaían sobre el Estado y los frutos eran cosechados por los particulares. Los diputados compraban las acciones de los trenes, mientras el gobierno invertía en los gastos de edificación. Marx aseguraba que la monarquía de julio era una gran sociedad de acciones que explotaba la riqueza nacional de Francia. El régimen de Luis Felipe repartía los dividendos entre los ministros, las cámaras, una proporción minoritaria de electores y su sequito. En cambio, el comercio, la industria, la agricultura y la navegación padecían los riesgos de la especulación. A su vez, la aristocracia financiera regenteaba la administración, disponía de las instituciones y dominaba la opinión pública.<sup>673</sup>

Por otra parte, las facciones excluidas de la burguesía denunciaban la corrupción. Los miembros de ese sector estaban indignados. Incluso aseguraban que la élite financiera traicionó el patriotismo francés. Primero porque Guizot no protestó cuando Austria se anexó Cracovia. Y segundo puesto que el primer ministro galo apoyó a la Santa Alianza en el conflicto Suizo del Sonderbund. Lo anterior debido a que la guerra hacía bajar las cotizaciones en la bolsa entre un 3% y 4%, en consecuencia, la alta burguesía prefirió continuar con su rentabilidad económica que salvaguardar la honorabilidad nacional. Sin embargo, la victoria de los suizos incentivó la oposición al régimen. A su vez, la insurrección del pueblo de Palermo despertó en las masas galas el recuerdo de la revolución de 1789.<sup>674</sup>

Marx explicó que el levantamiento popular de 1848 también obedeció a causas económicas internacionales. La plaga de la patata y las malas cosechas británicas de 1845 y 1846 produjeron el descontento social. La carestía de alimentos provocó conflictos sangrientos. Al mismo tiempo, la crisis en la industria y en el comercio de Gran Bretaña impactó negativamente en el consumo del pueblo.<sup>675</sup> En el mismo tenor, Hugh Brougan aseguró que Tocqueville enunció como uno de los motivos que generaron la revolución la incesante lluvia y la destrucción de los sembradíos en Irlanda. Esto generó escases de comida en todo el viejo continente. Tan solo en Francia, el precio del pan alcanzó los 90 céntimos por

---

<sup>672</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 126-128.

<sup>673</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>674</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 129-132.

<sup>675</sup> Cfr. *Ídem.*

kilo.<sup>676</sup> Mientras Marx discutió las circunstancias económicas que ocasionaron las enemistades entre las clases y sus facciones, Tocqueville analizó las causas políticas que precipitaron la insurrección de 1848. El noble normando conoció de cerca los acontecimientos revolucionarios porque participó como funcionario público durante esa época. Del análisis económico de Marx, la teoría girardiana argumentaría que el deseo mimético de la pequeña burguesía y la clase industrial producido por un acercamiento entre éstas y la aristocracia financiera inició las inconformidades con el régimen de Luis Felipe, por tanto, la disolución de las distancias al interior de clase propietaria motivó las revoluciones populares. La teoría girardiana aseguraría que en la perspectiva economicista de Marx la igualdad constituyó el catalizador de la violencia. En la obra de Tocqueville fue más explícito el hecho de que la pérdida de distancias entre las facciones políticas de la clase propietaria desencadenaron los conflictos administrativos que hicieron inviable el gobierno del monarca. Además Tocqueville evidenció la manera en la cual las masas de trabajadores deseaban tener acceso a los bienes de consumo y mecanismos de participación política de los burgueses.<sup>677</sup> La teoría mimética comprendería la lucha de clases descrita por Marx y Tocqueville como consecuencia de la búsqueda de homologación de las condiciones de vida de los obreros hacia los propietarios y de los medianos y pequeños propietarios hacia la aristocracia financiera.

De acuerdo con el noble normando, el gobierno de Luis Felipe era inestable. No podía proteger a los burgueses ni salvaguardar los intereses de la población. El soberano pensaba que únicamente los hombres mejor entrenados debían dirigir la administración del reino. Para conseguir un escaño en las cámaras o poder elegir un representante en las mismas, los individuos debían cubrir un impuesto especial que solo lograban pagar los nobles. Durante la restauración, el electorado jamás alcanzó las 100 mil personas. Hacia 1847 el número de votantes llegó a 241 mil; menos del 3% de la población adulta. En esa misma fecha, el 10% de los habitantes en Inglaterra formaban el padrón electoral y en Estados Unidos todos los adultos varones poseían esa prerrogativa. Lo anterior propició un clima político de inconformidad, pero los legisladores en las cámaras se negaron a cambiar la situación. Sin embargo, los opositores al régimen monárquico alegaban que era necesario democratizar el gobierno.<sup>678</sup>

Tocqueville anunciaba la necesidad de realizar cambios en la administración pero se pronunció en defensa de la propiedad a la cual consideró como el último baluarte y garantía del orden social en la modernidad. A su vez, siempre manifestó un gran temor y odio por las

---

<sup>676</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., p. 408.

<sup>677</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 407-430.

<sup>678</sup> Cfr. *Ídem.*

masas violentas de trabajadores. Incluso llegó a pensar que las ideas de esos hombres estaban determinadas por sus condiciones materiales, tal como Marx expresaba, por tanto, la sociedad no debía confiar en sujetos sin nada que perder para encargarse del régimen, pues se apoderarían de los recursos públicos con tal de satisfacer sus propias necesidades. En medio de la agitación, el noble normando acusaba a Guizot de orillar a la sociedad hacia una insurrección. La reticencia del primer ministro a discutir reformas urgentes ponía en riesgo al país.<sup>679</sup>

En 1847, Tocqueville propuso la formación de un partido denominado “los jóvenes de izquierda.” A través de esa asociación atraería individuos a favor de un programa moderado de cambios legislativos. La finalidad era vencer al grupo mayoritario de Guizot en las cámaras. Aunque Tocqueville realizó un bosquejo de conformación del partido, nunca materializó su cometido, debido a la gran variedad de controversias políticas. Para ese entonces, vaticinaba que ocurriría una confrontación en las calles entre las clases propietarias y aquellos desposeídos. A su vez pensaba que se crearían partidos cuyas directrices radicarían en la destrucción de los bienes privados. El autor de *La democracia en América* juzgaba riesgosa dicha situación. Aunque creía que las doctrinas socialistas no triunfarían del todo, explicaba que era imprescindible tomar medidas con el fin de aliviar la situación de los pobres. El legislador enunció tres métodos que aminorarían el resentimiento de las masas. Pensaba que si el pueblo mejoraba sus circunstancias materiales no generaría desorden público. De ahí que proponía aligerar algunos impuestos o cobrar gravámenes de manera proporcional. La administración podría instituir organizaciones de beneficencia que asistieran a los individuos en el pago de deudas personales. Finalmente la ayuda directa a los necesitados tendría que ser una tarea contemplada por el gobierno.<sup>680</sup>

Tanto Marx como Tocqueville señalaron que los parlamentarios opositores al régimen de Guizot planearon una serie de banquetes donde estructuraban un proyecto político distinto al de Luis Felipe. De acuerdo con el autor de *El Capital* la facción industrial de la burguesía protagonizó esas reuniones.<sup>681</sup> En cambio, Tocqueville aseguró que los legisladores de la izquierda dinástica con algunas excepciones conspiraban contra la administración. El noble normando no participó en los banquetes debido a que los diputados favorecían la agitación y el desorden; en lugar de proponer medidas legales para transformar la situación política.

---

<sup>679</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>680</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>681</sup> Cfr. Karl Marx, “La lucha de clases en Francia”..., *op. cit.*, pp. 128-130.

Guizot contemplaba alarmado la celebración de los banquetes y las declaraciones en su contra vertidas en la prensa opositora.<sup>682</sup>

El 27 de enero de 1847, Tocqueville tomó la palabra en la Asamblea donde se pronunció contra la inacción del régimen de Guizot. En el recinto argumentó que el peligro asolaba Francia. Aunque reconoció las masas no habían mostrado su violencia en las calles garantizó a los parlamentarios que la revolución tardaría poco en comenzar. Ese día conminó a los legisladores a observar a las clases trabajadoras. Las pasiones de éstas dejaron de ser políticas para convertirse en sociales. Las masas repetían constantemente que los individuos por encima de ellas eran incapaces de gobernar y que existía una muy injusta distribución de los bienes, los recursos y la propiedad. Tocqueville aseveraba que esas ideas difundidas en toda la nación ocasionarían la revolución. El ministerio del interior debía intentar aminorar dichas opiniones con acciones concretas. El noble normando señalaba que la monarquía corría riesgo porque la clase dirigente se había vuelto irresponsable y egoísta. Sus vicios le impedían gobernar. Indicaba que a través de la historia las administraciones sucumbieron debido a que el pueblo las consideró indignas del poder, en consecuencia, Francia requería de un cambio, o de lo contrario caería en un abismo. En la cámara los legisladores escucharon con atención y consideraron fundadas sus opiniones. Sin embargo, los funcionarios aseveraron que el impacto de su discurso pudo ser mayor, sino hubiera amenazado con la aparición de una próxima revolución. Diez y ocho meses después, cuando ocurrió el levantamiento popular, Tocqueville expresó que ni él estaba totalmente cierto de sus augurios.<sup>683</sup>

Hacia febrero de 1848, debido al clima político de inconformidad generalizada, Barrot propuso un voto de censura contra la administración de Guizot, pero sólo fue un gesto de futilidad pues los parisinos ya habían comenzado a movilizarse en las calles. El 22 de febrero, estudiantes y trabajadores estaban congregados en la plaza Concordance y Madeleine. En esa misma fecha, François-Vincent Raspail desde el Hotel Ville y en nombre de los trabajadores ordenó al gobierno provisional constituir la república, de lo contrario el pueblo lo haría con un frente de 200 mil trabajadores armados. Los obreros demandaron la aplicación del sufragio universal, por tanto, todas las facciones de la burguesía mostraron su reticencia ante la petición. Un día posterior, las masas amenazaban con irrumpir el orden público. Ante esas circunstancias, el soberano perdió la confianza en Guizot y lo cesó. Luis Felipe escogió a la

---

<sup>682</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 407-430.

<sup>683</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, Paris, Calmann Lévy, 1893, (En línea), Dirección URL: [https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs\\_\(Tocqueville\)/01/02](https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs_(Tocqueville)/01/02) (Consulta 14 de junio de 2016).

Guardia Nacional para desmovilizar a la sociedad. Sin embargo, dichas fuerzas del orden odiaban a Guizot, por tanto, no eran confiables.<sup>684</sup>

No obstante, la mañana del 24 de febrero comenzó la revolución y la Guardia Nacional se abstuvo de reprimir a los insurgentes. En ese momento de efervescencia social, Luis Felipe decidió abdicar. La duquesa de Orleans intentó salvar a la monarquía. Ella aperturó la sesión de las cámaras y se presentó con su hijo el conde de Paris a quién declaró rey. Al mismo tiempo, la esposa de Luis Felipe se proclamó regente de Francia. La sesión resultó atropellada y ninguno de los grandes oradores estaba ahí para orquestar el orden en la Asamblea. Tocqueville dirigió su atención hacia Lamartine a quién le pidió respaldar las declaraciones de la duquesa de Orleans. Para sorpresa del noble normando, el legislador le contestó que no incitaría a la realización de sesión alguna hasta que la señora abandonara las cámaras, pues su presencia era inconstitucional. La esposa de Luis Felipe salió de la Asamblea porque no consiguió el apoyo suficiente para continuar con la monarquía. En medio de la desorientación y el desorden, Lamartine subió a la tribuna y proclamó la república. En febrero de 1848, los obreros tomaron la capital. El gobierno provisional intentó apelar a la serenidad de éstos. Sin embargo, el proletariado estaba dispuesto a imponer una administración republicana por la fuerza.<sup>685</sup>

Tocqueville narró en los *Souvenirs* que ese día, en su casa, discutió en la cena con Jean Jacques Ampere sobre los acontecimientos de la caída del soberano. Mientras su invitado estaba entusiasmado con el levantamiento popular y la abdicación del monarca, el noble normando denostó la revolución diciéndole que hablaba como un parisino holgazán o un poeta. En las jornadas de febrero, Tocqueville no observó el triunfo de la libertad sino su último respiro. De acuerdo con él, los hombres de las barricadas demostraron que no podían vivir en libertad. Ninguno de ellos aprendió del pasado ni de la experiencia nuevas virtudes. En su opinión, eran las masas impacientes y despreciativas por la ley que seguían los malos ejemplos imprudentes de sus padres.<sup>686</sup>

Por otra parte, Marx explicó que en la revolución de febrero, la burguesía industrial durante los banquetes demandaba una reforma electoral que debía otorgarle la mayoría en las cámaras. De esta manera, los propietarios minoritarios socavarían el poder de los agentes de la bolsa. Además otra causa del descontento de los pequeños burgueses fue que debido a la crisis económica, en Paris, numerosos industriales que dedicaban sus esfuerzos a la exportación de mercancías, abandonaron ese negocio por su poca rentabilidad. Los

---

<sup>684</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 420-422.

<sup>685</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs...*, op.cit., (En línea), Dirección URL: [https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs\\_\(Tocqueville\)/01/03](https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs_(Tocqueville)/01/03)

<sup>686</sup> Cfr. *Ídem*.

comerciantes al no poder competir en el ámbito internacional mercantilizaron sus productos al interior de la capital. Esto generó la multiplicación de tiendas y un aumento de la competencia que arruinó a la masa de pequeños negociantes. De esta manera, los industriales y los negociadores minoritarios se enfrentaban por el mismo sector del mercado. Girard explicaría que de la descripción de Marx se pudo inferir que la igualdad al interior de la facción propietaria de la sociedad precipitó conflictos en la clase dirigente.<sup>687</sup>

La baja y la mediana burguesía protestaban contra el gobierno de Luis Felipe. A su vez, los obreros padecían el desabasto alimenticio, la inflación y escases de mercancías. Desafortunadamente, como bien presencié Tocqueville y destacó Marx, Guizot y las cámaras no aprobaron las reformas políticas apuntaladas por los industriales y tampoco resolvieron los dilemas económicos. Ante la enorme presión popular, el rey decidió abdicar en favor de un gobierno provisional. En la perspectiva del autor de *El Capital*, éste fue constituido por diferentes partidos los cuales sustentaban su legitimidad en las clases sociales que derribaron a la monarquía de julio. Sin embargo, los intereses de esas asociaciones se contraponían. En su mayoría, el gobierno provisional estaba formado por representantes de las distintas facciones de la burguesía. Los pequeños propietarios fueron encabezados por Ledru-Rollin y Flacon; los republicanos tenían como representantes a los hombres del periódico el National; mientras que la oposición dinástica a Cremieux y Dupont entre otros. La voz de la clase obrera sólo se expresaba a través de Luis Blanc y Albert Lamartine.<sup>688</sup>

Marx al igual que Tocqueville explicó que los acontecimientos de París determinaron el destino de Francia debido a su centralización. El proletario al dictar la república al gobierno provisional se mostró como un partido independiente. Esa medida desafió a los propietarios. Para terminar con el monopolio del poder político que ostentaba la aristocracia financiera, la república debía incorporar a la esfera de la administración a todas las clases poseedoras, grandes terratenientes e incluso a los campesinos quienes eran dueños nominales de la tierra. La república de febrero desenmascaró el dominio del capital que encubría la monarquía. Los obreros hicieron posible el establecimiento de las jornadas revolucionarias. El proletariado deseaba legislar asegurando los derechos laborales. Su primera propuesta radicó en la obligación del gobierno a procurar un trabajo para todos los ciudadanos.<sup>689</sup>

Marx concluyó que las facciones de la burguesía adversas a la aristocracia financiera generaron las condiciones políticas que precipitaron la revolución de febrero. Es decir, no fue la lucha entre diferentes clases sociales el detonante de las jornadas proletarias, sino el

---

<sup>687</sup> Cfr. Karl Marx, "La lucha de clases en Francia"..., *op. cit.*, pp. 128-135.

<sup>688</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>689</sup> Cfr. *Ídem*.

conflicto al interior de la burguesía el verdadero motivo de la deposición de la monarquía de julio. A través de esa perspectiva el filósofo alemán reconoció tácitamente que la igualdad originó una competencia que orilló a las distintas facciones de una misma clase a oponerse entre sí. Los pequeños mercaderes y los industriales deseaban participar de las ganancias de la aristocracia financiera. Tal como argumentaría Girard respecto a la mediación interna y la violencia de los dobles. De acuerdo con Marx, los obreros conformaron el musculo del movimiento revolucionario, en consecuencia, explicaba que los proletarios franceses incapaces de llevar a cabo su propia revolución, recibieron la asistencia de los burgueses.

La existencia de los trabajadores fabriles dependió de la comunidad industrial. El dominio de los medios de producción nacionales por parte de los dueños de esa infraestructura, volvió relevantes a los asalariados. El desarrollo de la industria mecánica colocó las condiciones materiales de la emancipación revolucionaria en 1848. De acuerdo con Marx la lucha proletaria se desató en la sociedad gala porque la industria y la burguesía obtuvieron mayor progreso en Francia que en el resto del continente. El levantamiento popular estuvo dirigido contra la aristocracia financiera. Esa circunstancia demostró que la burguesía fabril no controlaba Francia. Marx estipuló que esto se debió a que la clase industrial representaba únicamente una parte de las relaciones de propiedad; requería de conquistar el mercado internacional para sojuzgar al resto de las clases sociales en el país. Lo anterior detuvo el impulso revolucionario. La industria francesa dependía de un sistema arancelario prohibitivo, en consecuencia, el libre mercado poseía barreras. El proletariado galo adquirió en París fuerza e influencia que le permitió realizar hazañas superiores a sus medios materiales. En contraposición con el resto de la nación, donde los obreros estaban agrupados en cotos aislados y dispersos.<sup>690</sup>

De acuerdo con el autor de *El Capital*, el levantamiento de febrero encontró como obstáculo una superioridad numérica de campesinos y pequeños propietarios con respecto a los obreros. Por consiguiente, la lucha del asalariado contra el burgués industrial constituyó un hecho parcial y no pudo convertirse en la sustancia de una revolución general. Las facciones de la clase propietaria tenían rivalidades entre sí que precipitaron el conflicto. La mediana y la baja burguesía que buscaba homologar sus condiciones de vida con respecto a la aristocracia financiera se apoyó de los proletarios para hacer abdicar al rey, en consecuencia, la clase propietaria al principio de la insurrección, no concentró su odio contra los obreros, sino contra la alta burguesía. Es decir, la búsqueda de la igualdad desencadenó la violencia en Francia. Girard explicaría que ese fenómeno se debió a una crisis de las diferencias, por tanto, los

---

<sup>690</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 133-134.

rencores que homologaron a los pertenecientes de la clase burguesa buscaron en el seno de su misma facción social al chivo expiatorio. Aquél terminó volviéndose la víctima propiciatoria de las jornadas de febrero. En consecuencia, Marx argumentó que incluso al inicio del movimiento, los obreros, la baja y la mediana burguesía se opusieron a la aristocracia financiera. Con lo cual transformaron a dicho sector de la sociedad en la víctima propiciatoria. De ahí que durante las jornadas de febrero, a pesar de la participación de los asalariados en las barricadas, éstos no amenazaron el orden social de los burgueses, tampoco abrazaron la bandera socialista. Circunstancia difícil de lograr cuando los proletarios se habían unido a los campesinos y burgueses en la revolución. Hasta que los dueños de los medios de producción derrotaron a los asalariados en junio, los trabajadores de las fábricas comprendieron que no cambiarían el orden social si continuaban apoyando a los burgueses y campesinos.

Con la abdicación de Luis Felipe, todos los monárquicos se hicieron republicanos y los millonarios simpatizaron con los obreros. La fraternidad y abolición de las diferencias de clase construyeron el imaginario social de 1848. La revolución de febrero denotó falazmente la unión de la sociedad. El proletariado de París estuvo encantado por la generosa fraternidad del levantamiento de febrero. La república proclamada por quienes derrocaron a la monarquía de julio no deseaba el terror sangriento de Robespierre, en consecuencia, abolió los delitos políticos, brindó libertad de prensa, mantuvo a los altos dignatarios como líderes del ejército, los tribunales y la administración. Además no se les pidieron cuentas a los delincuentes del régimen de Luis Felipe. La derogación de la pena de muerte para los delitos desautorizó tácitamente el terrorismo de 1789. El lema de la república era vivir y dejar vivir. En ese momento, Francia tampoco encontró enemigos nacionales de gran complicación al exterior.<sup>691</sup>

El proletariado de París observó en el nuevo gobierno una obra suya y vitoreó las acciones de la administración provisional que, paradójicamente, coadyuvó a consolidar el poder de la burguesía. En medio de las peticiones populares, la crisis económica continuaba. Los bancos estaban quebrados, el consumo colapsado, el tesoro prácticamente vacío. Muchas familias perdieron su fuente de salario, el comercio estaba paralizado. El desempleo aquejaba generalizadamente.<sup>692</sup>

Marx explicó las causas de esta crisis productiva. En Francia existían nulos elementos para el otorgamiento del crédito público o privado, pues la revolución prometió eliminar a la aristocracia financiera. Si el crédito privado dependió de la confianza en la producción burguesa, las jornadas de febrero eliminaron esa percepción. La emancipación del proletariado significaba en teoría la abolición del orden propietario. Sin embargo, la república requería

---

<sup>691</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>692</sup> Cfr. *Ídem.*

asumirse como un régimen burgués, por tanto, aseguró el valor del tipo de cambio en la bolsa. Esa medida incentivó la aparición del crédito privado. Además el gobierno provisional pagó a los acreedores las obligaciones previamente contraídas por la monarquía, en consecuencia, los pequeños burgueses, los criados y los obreros también procuraron amortizar sus deudas. El gobierno decretó que las cajas de ahorro por sumas superiores a 100 francos no podrían cambiarse por dinero. Las sumas depositadas en las cajas fueron convertidas en deuda pública ante las necesidades de la administración. De ahí que la baja burguesía recibió en lugar de moneda en efectivo de su caja de ahorros títulos de deuda pública. Para obtener el dinero, los individuos recurrieron a la bolsa y se colocaron nuevamente en manos de los especuladores contra los que habían realizado la revolución. De esta manera la república sometió la voluntad de los asalariados a las disposiciones de la burguesía. La banca francesa también sabotó las jornadas de febrero, pues consintió a los capitalistas retirar el efectivo que canjearon por oro y plata. Ante esa disposición la república hubiera podido obligar a la banca a declararse en quiebra. Así hubiera nacionalizado los bienes en favor de la población. Sin embargo, el gobierno provisional hizo de los bancos provinciales sucursales de la banca francesa. Además el Estado le pidió un empresito. La revolución de febrero amplió la burocracia que pretendía socavar.<sup>693</sup>

De acuerdo con Marx, la república requería hacerse de recursos, por tanto, estableció un impuesto que gravó a los campesinos y no a los dueños de las fábricas o de la bolsa. El nuevo régimen deseaba que los jornaleros pagaran el costo de la revolución. La población rural comenzó a juzgar a los obreros como dilapidadores de su fortuna, pues aseguraban que el mando del gobierno provisional descansaba en los trabajadores fabriles, cuando en realidad los burgueses dirigían la administración. La revolución de 1789 inició liberando a los campesinos de las cargas feudales, en cambio la insurrección de 1848 anunció la entrada de un gravamen sobre los habitantes rurales. Marx estipuló que únicamente declarando la bancarrota, el Estado podía verdaderamente emanciparse de la burguesía. Situación que no sucedió, la clase propietaria cobraba al gobierno las deudas que le había generado la revolución, por tanto, la administración pidió nuevos créditos a la banca, pero estaba imposibilitada para demandarlos debido a las concesiones que hizo a los obreros. Por otra parte, el proletariado denunciaba constantemente el restablecimiento del crédito, contrario a lo que solicitaba la baja burguesía. Esa facción observó en las peticiones de los asalariados un peligro, pues asumía que la falta de crédito disociaría la propiedad.<sup>694</sup>

---

<sup>693</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 136-137

<sup>694</sup> Cfr. *Ídem.*

La cuestión internacional también intranquilizaba a los franceses. Lamartine quién fungía como ministro del exterior en el gobierno provisional decidió mantener la política pacifista de Luis Felipe. Incluso llegó a reprimir a Ledru Rollin por atacar a un pueblo en la frontera franco belga para liberar a los extranjeros de la opresión. Lamartine pidió una disculpa al gobierno del país agredido. Dicha medida disgustaba a los proletarios galos, pues creían que la causa revolucionaria debía extenderse y aseguraban la dignidad del pueblo radicaba en esa directriz. Marx argumentó que dicha situación debilitó la influencia de los obreros en el gobierno provisional. Debido a que la república no quiso confrontar a los enemigos del pueblo al exterior únicamente se adaptó a las condiciones de la clase propietaria.<sup>695</sup>

Por otra parte, Marx también explicó que la revolución de febrero expulsó al ejército de París. La Guardia Nacional estaba compuesta por la burguesía y constituía la única fuerza que podía enfrentarse al proletariado. La república intuyó esa circunstancia amenazadora y planeó enfrentar a los obreros entre sí. El gobierno provisional formó 24 batallones de guardias móviles de mil hombres cada una. Los jóvenes del lumpen proletariado se afiliaron a estos escuadrones. La administración los remuneró con un franco y cincuenta céntimos al día. Al mismo tiempo les proporcionó uniformes y un propósito. De esta manera, los burgueses organizaron un ejército proletario. Los obreros vitoreaban a la guardia móvil cuando la veían desfilar por las calles.<sup>696</sup>

A su vez, el gobierno provisional organizó a un ejército industrial, que pensó serviría a sus propósitos, a través de los talleres nacionales de trabajo. Cien mil afanosos urbanos componían a los afiliados a dichos gremios. La burguesía creyó que podía utilizarlos para sus fines. Sin embargo, los integrantes de los talleres nacionales cristalizaron una fuerza en su contra, así como las guardias móviles conformaron un riesgo para los obreros. Al interior de los talleres nacionales se denunciaba la explotación de la industria, el crédito y la república. Esas organizaciones concentraron el odio de los franceses hacia la clase propietaria. En la otra cara de la moneda, los burgueses reclamaban a los obreros de las asociaciones citadas demandar una pensión estatal que los convertía en insostenibles socialistas. El pequeño propietario al borde la bancarrota representaba al enemigo más acérrimo de las agrupaciones comunistas. Mientras tanto, la revolución de febrero se expandía en Italia, Alemania y el sureste de Europa.<sup>697</sup>

La mayoría de los parisinos estaban enfermos y hambrientos. Los ciudadanos exigían su derecho al trabajo y a la seguridad. En ese contexto, Tocqueville depositó sus esperanzas en

---

<sup>695</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 138-145.

<sup>696</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>697</sup> Cfr. *Ídem.*

la congregación de una nueva Asamblea Nacional Constituyente. Con ese fin, el gobierno provisional decretó la entrada en vigor del sufragio universal del varón y la abolición de la representación estamentaria. Los franceses votarían por sus legisladores.<sup>698</sup> De esta manera se instauraría la república formal. El noble normando conocía los riesgos de participar en dicha tarea, pero decidió que era una de sus obligaciones como ciudadano intervenir en ella. En los *Souvenirs*, clarificó que el significado de la revolución de febrero confirmó que el advenimiento de la democracia a nivel internacional era una circunstancia irresistible. No tardaría el viejo continente en verse asolado por levantamientos populares en favor de la igualdad de condiciones. Tocqueville asumió que el triunfo de la república dependía de la consolidación de una administración donde pervivieran los principios del balance de poder y el respeto a la ley tal como en Estados Unidos. Sin embargo, los días posteriores a las jornadas de febrero, observó con temor que en las calles no había un solo soldado, gendarme, policía o guardia nacional. La gente común portaba armas y resguardaba los sitios públicos. Paris describía la anarquía descrita por Proudhon. Esto puso nervioso al autor de *El antiguo régimen y la revolución* quién además escuchaba con sorpresa las propuestas de las masas y las juzgaba como utopías irrealizables. Todos deseaban redistribuir la riqueza, brindar educación universal a las personas, garantizar la equidad entre el hombre y la mujer y mejorar las condiciones laborales.<sup>699</sup>

Para Tocqueville todas esas motivaciones se resumían en la búsqueda de la igualdad, por tanto, aseguró que las teorías socialistas apuntaban el programa político de la revolución. Hecho que observó peligroso, pues según su perspectiva, el socialismo conformaba una falacia quimérica. Tocqueville se postuló como representante de la Asamblea Nacional Constituyente en la región de Normandía. El experimentado legislador emprendió una campaña política exitosa que lo hizo merecedor de un escaño en el nuevo cuerpo legislativo. Su propuesta de gobierno radicaba en la defensa de un programa liberal. Conocía poco de economía y pensaba que si el Estado intervenía aliviando el desempleo o regulando las jornadas laborales, las empresas sufrirían y la situación productiva empeoraría. Nunca mostró empatía por los obreros y le era complicado comprender sus demandas. El gobierno provisional tampoco supo escuchar las peticiones de los asalariados. Para el autor de *La Democracia en América*, la centralización administrativa que produjo la igualdad de

---

<sup>698</sup> Como ya se ha mencionado el gobierno provisional también limitó los días laborales, abolió la esclavitud en el imperio, impidió la prisión por deudas y la pena capital. A pesar de las buenas intenciones de la administración, las acciones de la misma fueron improvisadas mayoritariamente. Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 407-430.

<sup>699</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs...*, op. cit., (En línea), Dirección URL: [https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs\\_\(Tocqueville\)/02/04](https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs_(Tocqueville)/02/04)

condiciones y la pérdida de libertad originó los eventos de febrero.<sup>700</sup> Marx explicó que las luchas entre las facciones de la burguesía por el poder económico y las reivindicaciones políticas de los obreros llevaron a la sociedad francesa hacia el levantamiento popular. Girard asumiría que el enfrentamiento entre los propietarios por los mismos objetos, más la búsqueda de mejores condiciones de vida por parte de los proletarios desató la lucha revolucionaria. Los tres argumentaron desde distintos puntos de vista que la igualdad ocasionó la violencia. Francia de 1848 demostró dicha hipótesis. Desde ese momento, la lucha por la homologación de los niveles de vida se convirtió en la bandera política de todas las clases sociales.

Tocqueville creía que la libertad solo se conseguiría adoptando el modelo norteamericano de la comuna. O bien las colectividades podrían alcanzar la emancipación individual en un mundo de campesinos inteligentes dispuestos a servir a la nobleza. Ambas clases combinarían esfuerzos en la cristalización de la libertad y el respeto a la propiedad. El gobierno provisional no cumplió ni de cerca con dicho ideal. Fue incapaz de contentar a los campesinos y propietarios. Implementó nuevos impuestos y no mejoró las condiciones laborales. En París se congregaban los desempleados resentidos que aguardaban el momento de vengar su malestar. Los obreros percibieron que recibirían ganancias derivadas de la revolución en el largo plazo y comenzaron a juzgar a sus líderes como traidores. Un incesante tumulto caracterizó el periodo entre febrero y mayo de 1848.<sup>701</sup>

En este marco, la Asamblea Nacional Constituyente inició sesiones el 4 de mayo. Las masas recibieron la noticia con agrado, pero el nuevo cuerpo legislativo no satisfizo a ninguna de las facciones políticas. Por ejemplo Lamartine consiguió un escaño en la Asamblea con una alta popularidad. Como fundador de la república, los conservadores esperaban la defensa de medidas drásticas contra los revolucionarios, mientras éstos tenían la esperanza de que sus intereses serían representados por él en la Asamblea. Lamartine intentó conciliar ambas perspectivas, debido a ello, perdió el apoyo popular y también el de la mayoría de los legisladores en el recinto oficial.<sup>702</sup>

En opinión de Marx, la república distribuyó los puestos de la administración entre la burguesía. Los miembros de dicha clase social ocupaban todos los cargos decisivos, por tanto, los legisladores trataron de debilitar las pretensiones proletarias. De esta manera, la clase propietaria aseguró el poder político que desde la monarquía de Luis Felipe poseía. El rey

---

<sup>700</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 430-465.

<sup>701</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>702</sup> Cfr. *Ídem*.

governaba en nombre de la burguesía. Con la instauración de la república dicha clase social consolidó su dominio sobre las otras en nombre del pueblo.<sup>703</sup>

El 15 de mayo de 1848, la Asamblea fue invadida por las masas. Dicho acontecimiento transformó los éxitos obreros en pérdidas. Tocqueville pensó, en ese momento, que alguien había mandado a eliminar a los representantes para fundar un comité de seguridad pública similar al de Robespierre. En los *Souvenirs* narró que una masa de entre 20 mil y 50 mil hombres inició la protesta por la cuestión polaca. Los insurgentes exigían la intervención de Francia en la liberalización de ese pueblo del yugo ruso. La visión pusilánime y pacifista de Lamartine disgustó a los parisinos quienes demandaban la guerra contra el zar.<sup>704</sup>

Sin embargo, ninguno de los líderes del proletariado apoyó la propuesta de los insurgentes. Blanqui, Barbe, Blanc, Raspail y Proudhon se abstuvieron de pronunciarse a favor del movimiento. Estos personajes argumentaban que el radicalismo perjudicaba a los trabajadores y brindaba a los conservadores la justificación para la represión. La tarde del 15 de mayo las masas rodearon el Palacio Bourbon y las tropas no pudieron contener a toda la multitud, en consecuencia, alrededor de 2 mil sujetos tomaron la Asamblea Nacional. Por cuatro horas hubo confusión en la Cámara y los sediciosos casi lograron disolver las tareas de la constituyente, pero la Guardia Nacional llegó a tiempo y contuvo a los quejosos. Las autoridades arrestaron a muchos de los dirigentes obreros. La policía también cerró los clubes de trabajadores.<sup>705</sup>

El evento aterrorizó a la mayoría de los conservadores. Posterior al intento de los obreros por desconocer la autoridad de la Asamblea Nacional, ésta organizó las sesiones donde una comitiva de legisladores inició la redacción del borrador de la constitución republicana. Tocqueville participó en dicha tarea. El noble normando aseguró que el comité no se parecía en nada al que redactó la Carta Magna de los Estados Unidos. A pesar de que los representantes provenían de las distintas facciones políticas de la sociedad, Tocqueville despreciaba intelectualmente a los miembros del comité. La falta de tiempo para una adecuada discusión y la presión de los parisinos en las calles eran circunstancias que obstaculizaban la conformación de una constitución adecuada.<sup>706</sup>

Comermin, el presidente del comité, con el apoyo de Beaumont presentó un borrador de Carta Magna que se puso a debate. En esas discusiones Tocqueville quedó consternado por la falta de preparación de sus colegas. Éstos a su vez, lo catalogaban como un sujeto lleno de

---

<sup>703</sup> Cfr. Karl Marx, "La lucha de clases en Francia"..., *op. cit.*, p. 142.

<sup>704</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs...*, *op. cit.*, dirección URL: [https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs\\_\(Tocqueville\)/02/07](https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs_(Tocqueville)/02/07)

<sup>705</sup> Cfr. Karl Marx, "La lucha de clases en Francia"..., *op. cit.*, pp. 138-145.

<sup>706</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, *op. cit.*, pp. 430-465.

vanidad y preocupado por intereses particularmente delimitados. El autor de *La Democracia en América*, deseaba debatir los principios generales de la constitución y se desesperó por la nula importancia que sus homólogos demostraban en esa materia. Ninguno de los miembros del comité manifestó inquietud por los temas filosóficos. Tocqueville nunca pudo liderar las tareas intelectuales a pesar de su prestigio. Aunque sin importar la falta de angustia por agotar los postulados generales de la ley fundamental, algunos de ellos ni siquiera fueron puestos en duda. El comité pretendía volver soberano al pueblo. Además deseaba evitar la posible organización de una convención nacional. También sabía que la mayoría conservadora en el legislativo no tardaría en volverse minoría. El ala más reformista en la Asamblea comenzaba a reagruparse en torno al bloque de la Montaña.<sup>707</sup>

Por otra parte, Tocqueville propuso que la legislatura fuera bicameral. Esto con el fin de garantizar el equilibrio de poder. Al mismo tiempo, estaba a favor de la elección de un ejecutivo de forma indirecta por medio de un colegio electoral. Sin embargo los miembros del comité decidieron estructurar una sola Asamblea con un ejecutivo representado por un hombre escogido mediante votación directa. Tocqueville estipuló que la última disposición podía ser arriesgada debido a la costumbre del pueblo francés a tener un rey. La Asamblea Constituyente no hizo caso de ninguna de las propuestas o reflexiones del jurista normando y prefirió poner en marcha un sistema presidencial en lugar de uno parlamentario. Mediante dicha disposición pretendía resguardar el orden público.<sup>708</sup>

El cuerpo legislativo tenía conocimiento de que Luis Napoleón poseía enorme apoyo político popular. Las elecciones seguro le darían el triunfo. Tocqueville temía que esa circunstancia orillaría a Francia hacia una nueva centralización. En los *Souvenirs* relató que durante los debates que articularon la constitución prefirió guardar silencio debido a que sus tesis eran demasiado especulativas para tomarse en consideración. El comité finalizó la redacción preliminar de la Ley Fundamental el 17 de junio y la envió a la Asamblea dos días después. Sin embargo no fue discutida como se esperaba. Los legisladores debían atender los reclamos de las masas en París.

El 22 de junio comenzó otra revuelta popular. Los obreros protestaban por el cierre de los talleres nacionales de trabajo. La confrontación en las calles duro cuatro días, mientras el gobierno, la guardia nacional y la guardia móvil lograron controlar la insurrección. El comité ejecutivo de la administración provisional le dio todas las facultades militares al general Cavaignac, en ese entonces ministro de guerra, con el fin de disociar el levantamiento. Los legisladores volvieron al general un dictador temporal. Tocqueville sostuvo que la burguesía

---

<sup>707</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>708</sup> Cfr. *Ídem*.

estaba consternada porque los trabajadores no se contentaban con los subsidios al desempleo aprobados por el gobierno provisional. Los obreros denunciaban permanentemente la desocupación. Los propietarios garantizaban que la situación mejoraría si la administración dejaba de intervenir en el ámbito económico. Los burgueses explicaban que la recuperación productiva era lenta debido a que el gobierno obstaculizaba a los empresarios en la esfera comercial. La solución a ese hecho comenzaría con el cierre de los talleres nacionales. El autor de *La Democracia en América* sostuvo que nuevamente la búsqueda de la igualdad y la nivelación de las condiciones de vida llevaron a París a la confrontación y la violencia. Además asumía que los trabajadores en esos talleres se corrompieron por las ideas socialistas. Numerosos emigrados de las provincias llegaban a la capital gala buscando empleos. Al arribar entraban a los talleres nacionales en caso de no encontrar una ocupación en determinada fábrica. El noble normando afirmaba que en su interior, los agremiados inundaban de falacias a las clases bajas. Demandaban constantemente la consolidación de una sociedad igualitaria, en consecuencia, con el fin de resguardar el orden, las autoridades debían desaparecer los talleres nacionales.<sup>709</sup>

Las disposiciones del comité ejecutivo de junio decretaron que los hombres inscritos en los talleres serían enviados al campo o a sus provincias. Por otra parte, los mayores de 18 y menores de 25 años quedarían reclutados en la armada. Tocqueville pensaba que en París los inconformes peleaban por destruir los fundamentos de la sociedad. En esta ocasión, el gobierno no cedió ante las presiones populares como en 1830 y en las jornadas de febrero. La administración tenía la convicción de eliminar las barricadas de los insurgentes. El general Cavaignac llevó a cabo la tarea casa por casa y calle por calle, por tanto, el 26 de junio el movimiento había terminado. En opinión de Marx, la burguesía industrial, la aristocracia financiera, los pequeños comerciantes, el ejército, los campesinos y las guardias móviles acordaron no incluir a los obreros en la administración. En la visión de Girard, la unanimidad mimética consiguió la cristalización del chivo expiatorio. Los trabajadores urbanos se convirtieron en el enemigo de la nación. El proletariado protagonizó una insurrección en las calles que terminó con su derrota definitiva a manos de las fuerzas de Cavaignac quien representaba a las distintas facciones de la burguesía y a los campesinos.<sup>710</sup>

Marx aseguró que una sociedad donde el fenómeno de la secularización de las ideas sustituyó a las concepciones tradicionales y los individuos tuvieron acceso a medios modernos de producción; ahí cristalizó como forma de organización política: la república burguesa. Durante las jornadas de junio todas las clases se unieron al partido del orden con el fin de

---

<sup>709</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>710</sup> Cfr. *Ídem*.

vencer a los obreros a quienes catalogaron de anarquistas, socialistas y comunistas.<sup>711</sup> La teoría mimética explicaría que la disociación del movimiento proletario permitió a los franceses aliviar sus malestares. La victimización de los obreros concedió a los galos la reconciliación de los intereses nacionales. Los que estaban en contra del levantamiento defendían la propiedad, la familia, la religión y el orden. Cualquier intento de proponer una reforma fuera de los parámetros del liberalismo ortodoxo recibió el apelativo de socialismo, por tanto, esas sugerencias legislativas fueron desechadas.

En opinión de Marx, a pesar de la merma de los proletarios, los republicanos únicamente gobernaron del 24 de junio de 1848 al 10 de diciembre del mismo año. A lo largo de ese periodo, los legisladores aprobaron la constitución y proclamaron el estado de sitio en París. La nueva carta magna guardaba inmenso parecido con la ley fundamental de 1830. Una de sus pocas distinciones radicó en la terminación del censo restrictivo en materia electoral. Desde las jornadas de febrero, los revolucionarios proclamaron el sufragio universal, por tanto, los legisladores de la Asamblea Nacional no podían ignorar esa petición. Sin embargo, los burgueses limitaron el voto añadiendo una cláusula domiciliaria. La constitución de 1848 mantuvo las organizaciones administrativas, municipales, judiciales y militares sin cambios significativos. La nueva norma volvió invulnerables las libertades personales de asociación, reunión, enseñanza, y culto. La constitución contemplaba de sus artículos 45 al 70 la posible destitución del presidente por parte de la asamblea nacional, pero también permitía al ejecutivo desconocer las disposiciones del cuerpo legislativo.<sup>712</sup>

De acuerdo con la ley fundamental, los representantes del pueblo fueron escogidos por sufragio. A la Asamblea Nacional la conformarían 750 funcionarios. Ese órgano administrativo tenía jurisdicción sobre la guerra, la paz, los tratados comerciales y el derecho de amnistía. Por otra parte, el presidente estuvo embestido con los atributos reales. Contó con facultades para nombrar y separar a los ministros y distribuyó más de un millón y medio de puestos en el gobierno francés. El ejecutivo dirigió las fuerzas armadas. Además fue escogido por sufragio universal lo cual le ganó cierta aura divina. No delegada por Dios sino por el pueblo.<sup>713</sup>

Por otra parte, Tocqueville observaba que los obreros perdieron la batalla durante las jornadas de junio. Sin embargo no encontraba un claro ganador. El gobierno republicano expulsó a quienes más lo apoyaban. Los cimientos de la administración eran endebles. Tocqueville aseguraba que no tenía esperanza en el futuro y tampoco pensaba que se

---

<sup>711</sup> Cfr. Karl Marx, "La lucha de clases en Francia" ..., *op. cit.*, pp. 142-150.

<sup>712</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>713</sup> Cfr. *Ídem.*

consolidaría un gobierno liberal con amplio sentido de derecho, debido a ello, la conformación de un sistema político y social sólido tardaría muchos años. El noble normando argumentaba que la insurrección se volvió una rebelión perniciosa por las ideas incorrectas en las cuales estuvo inspirada. Tocqueville pronunció en la Asamblea Nacional un discurso el 12 de septiembre donde explicó su concepción del buen gobierno. Para él, la república debía proteger a cada persona, su familia, religión, trabajo, casa y propiedad. En cambio, algunos legisladores opinaban que la administración tendría que garantizar la subsistencia de los desafortunados; incluso encontrarles alguna ocupación. Desde las jornadas de junio al régimen le preocupaba la situación del desempleo. El gobierno intentó aprobar la creación de líneas férreas de París a Lyon con el fin de ocupar mano de obra en la elaboración de tareas públicas. Había propuestas en la Asamblea que consistían en colocar impuestos a los ricos. Sin embargo, la facción del orden atacó esa hipótesis alegando que lo anterior daba pauta a la emergencia de un régimen socialista.<sup>714</sup>

Tocqueville también acometía contra las iniciativas que deseaban imponer el derecho al trabajo. En su visión, esas opiniones sustentaban las bases del comunismo y la destrucción de la propiedad. Un derecho al trabajo no era una propuesta moderna, sino del antiguo régimen. El Estado bajo ese esquema gubernamental asumía la responsabilidad por la vida de los sujetos y la revolución de 1789 transformó dicha suposición al garantizar la libertad individual. Tocqueville conminaba a dejar la manía de volver al Estado la entidad gobernante. En su visión, el establecimiento de la democracia republicana no debía instaurar el derecho al trabajo sino la prerrogativa a la caridad cristiana. El legislador respaldaba la realización de una reforma política más no social. Creía que una república sólo alcanzaría dicho cometido a partir de una presidencia fuerte.<sup>715</sup>

De acuerdo con Tocqueville, el 10 de diciembre se celebraron las primeras elecciones presidenciales en Francia. Nadie sabía cómo competir en esas jornadas. Cavaignac no hizo campaña. Existía una gran inercia por parte de la administración y la izquierda no vio la importancia de unirse detrás de un solo candidato. Sin embargo, quienes apoyaban a Luis Bonaparte tenían la convicción de convertirlo en presidente. El sobrino del emperador recibió más de 5.5 millones de votos, es decir, el 74% del total, mientras que Cavaignac logró menos de 1.5 millones 19.5%. Lamartine consiguió 17 914, en consecuencia, Luis Napoleón alcanzó la victoria.<sup>716</sup>

---

<sup>714</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 430-465.

<sup>715</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>716</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 471.

En opinión de Marx, después de las jornadas de junio, las tareas de la Asamblea Nacional estuvieron marcadas por las acciones de Cavaignac en la capital de la ciudad. Tocqueville era uno de los grandes defensores del gobierno del general. Únicamente la elección de Luis Bonaparte como presidente puso fin a la dictadura del militar. El sobrino del emperador que sometió a la mitad del viejo continente ganó las elecciones debido al apoyo de los campesinos. Éstos enfurecieron con los obreros y burgueses cuando les cobraron nuevos impuestos con el fin de solventar los gastos de la revolución de febrero.<sup>717</sup>

A su vez, la alta burguesía observó en Luis Bonaparte el puente hacia la monarquía. El proletariado y los pequeños propietarios molestos con la dictadura de Cavaignac respaldaron a Bonaparte, pues tenían enorme resentimiento debido a las represiones que encabezó el general en París. Marx aseguró que una vez instituida la república, la burguesía industrial y la aristocracia financiera expulsaron de las decisiones públicas a los pequeños comerciantes. Llevada a cabo esa tarea, dos facciones de la clase propietaria urbana y los latifundistas se apoderaron de la república. Ambas agrupaciones permitieron el fortalecimiento de los intereses monárquicos. Legitimistas y orleanistas conformaron el ala conservadora al interior de la Asamblea Nacional. Los primeros pertenecieron a la clase de los grandes terratenientes y los segundos estaban integrados por la aristocracia financiera y la burguesía industrial. Los líderes más prominentes de esas asociaciones fueron Mole Broglie, y Thiers. Estos no convenían con los ideales republicanos aunque los respetaban. El mismo grupo conservador tenía una facción izquierdista que aceptaba el republicanismo. Tocqueville pertenecía a esa bancada. Antes de las elecciones, únicamente los izquierdistas se aferraban al gobierno de Cavaignac quién perdió popularidad con velocidad.<sup>718</sup>

Marx observó que cuando Luis Napoleón asumió la presidencia de la república, el partido del orden tenía bajo su dominio el gobierno, el ejército y el cuerpo legislativo. Además el régimen ostentaba una enorme fortaleza moral. Las elecciones generales y el fracaso de la contrarrevolución proletaria le brindaron legitimidad. Con la derrota en las urnas del general Cavaignac, el ejecutivo federal redujo en la asamblea nacional a los republicanos puros, en consecuencia, la Montaña se convirtió en el gran partido de oposición.<sup>719</sup>

De acuerdo con Marx no eran los principios, los motivos que mantenían dividido al partido del orden, sino las condiciones materiales de las facciones. Cada una dependía de dos especies diferentes de propiedad. Ambas expresaban el viejo antagonismo entre el campo y la

---

<sup>717</sup> Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., *op. cit.*, p. 194.

<sup>718</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, *op. cit.*, pp. 465-502.

<sup>719</sup> Sin embargo, como se argumentó previamente, aunque Luis Napoleón enfrentaba poca animadversión en la asamblea nacional, no por ello el partido del orden era homogéneo. Diversas facciones monárquicas intrigaban en su interior y procuraban minarse mutuamente. Esos legisladores repudiaban a la república, pero cada uno defendía intereses diversos. Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., *op. cit.* p. 251.

ciudad. Una rivalidad entre el capital y el suelo. Los intereses y no sus lealtades morales crearon a los bandos legitimistas y orleanistas. Para el filósofo de Treveris, esas facciones coincidieron en objetivos con la burguesía. De hecho, en el fondo ya no representaban al antiguo régimen, sino a las aspiraciones económicas modernas. Por un lado los legitimistas deseaban subordinar el capital a las disposiciones de la tierra y por otro, los orleanistas querían subyugar al campo bajo las directrices del capital. De esta manera, el partido del orden defendía, desde diferentes puntos de vista, al régimen burgués.<sup>720</sup> En la visión de Marx, debido al triunfo de la república, los monárquicos continuaron con la dominación política. Durante el gobierno de Luis Felipe contaban con una base social que aminoraba el enfrentamiento entre ellos y las otras clases sociales. A partir de la abdicación del rey, los conflictos dejaron de mediar por la intervención de un tercero. Los intereses diversos de la sociedad quedaron al descubierto; de tal forma que se incentivó la lucha de clases.<sup>721</sup>

Cuando Luis Bonaparte alcanzó la presidencia de la república, los altos dignatarios del ejército, la iglesia, la prensa y las universidades se entusiasmaron con el posible regreso de la monarquía, pero dividieron sus intereses de acuerdo a si compartían objetivos legitimistas u orleanistas. De ahí que los monárquicos tomaron el control de la república. Luis Bonaparte, una vez en el cargo, formó un partido del ministerio del orden al frente del cual colocó a Odilon Barrot antiguo dirigente de la facción liberal parlamentaria. El presidente le encomendó mermar el poder de la Asamblea Nacional. Para ello necesitaron previamente asegurarse el control de las disposiciones de la carta magna, por tanto, una de las primeras acciones de Luis Napoleón y el partido del orden encabezado por Barrot radicó en la disolución de la asamblea constituyente. Con esa maniobra garantizaban a la facción monárquica el dominio de la asamblea nacional legislativa. Marx resumió el periodo previo a la conformación del primer órgano de autoridad después de las jornadas de febrero como un lapso de tiempo caracterizado por la total indiferenciación. La teoría girardiana argumentaría que la falta de un orden produjo una enorme crisis de las diferencias en Francia. En palabras de Marx se explicita la indiferenciación mimética:

El periodo que tenemos entre nosotros abarca la mezcolanza más abigarrada de clamorosas contradicciones: constitucionales que conspiran abiertamente contra la Constitución, revolucionarios que confiesan ser constitucionales, una Asamblea Nacional que quiere ser omnipotente y no deja de ser ni un solo momento parlamentaria; una Montaña que encuentra su misión en la resignación y para los golpes de sus derrotas presentes con la profecía de victorias futuras; monárquicos que son los *paires conscripti*\* de la república y se ven obligados por la situación a mantener en el extranjero las dinastías reales en pugna, de que son partidarios, y sostener en Francia la república, a la que odian; un Poder ejecutivo que encuentra en su misma debilidad su fuerza, y su respetabilidad en el desprecio que

---

<sup>720</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 245.

<sup>721</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 256.

inspira; una república que no es más que la infamia combinada de dos monarquías, la de la Restauración y la de Julio, con una etiqueta imperial; alianzas cuya primera cláusula es la separación; ludías cuya primera ley es la indecisión; en nombre de la calma una agitación desenfundada y vacua; en nombre de la revolución los más solemnes sermones en favor de la tranquilidad; pasiones sin verdad; verdades sin pasión; héroes sin hazañas heroicas; historia sin acontecimientos; un proceso cuya única fuerza propulsora parece ser el calendario, fatigoso por la sempiterna repetición de tensiones y relajamientos; antagonismos que sólo parecen exaltarse periódicamente para embotarse y decaer, sin poder resolverse; esfuerzos pretenciosamente ostentados y espantos burgueses ante el peligro del fin del mundo y al mismo tiempo los salvadores de éste tejiendo las más mezquinas intrigas y comedias palaciegas, que en su «laissez aller»\*\* recuerdan más que el Juicio Final los tiempos de la Fronda; el genio colectivo oficial de Francia ultrajado por la estupidez ladina de un solo individuo; la voluntad colectiva de la nación, cuantas veces habla en el sufragio universal, busca su expresión adecuada en los enemigos empedernidos de los intereses de las masas, hasta que, por último, la encuentra en la tozudez de un filibustero. Si hay pasaje de la historia pintado en gris sobre fondo gris, es ésto. Hombres y acontecimientos aparecen como un Schlemihl\*\*\* a la inversa, como sombras que han perdido a sus cuerpos. La misma revolución paraliza a sus propios portadores y sólo dota de violencia pasional a sus adversarios. Y cuando, por fin, aparece el «espectro rojo», constantemente evocado y conjurado por los contrarrevolucionarios, no aparece tocado con el gorro frigio de la anarquía, sino vistiendo el uniforme del orden, con *zaragüelles rojas*.<sup>722</sup>

Durante este proceso Tocqueville participó en la Asamblea Nacional apoyando algunas disposiciones. En todo momento resistió las tentativas de legislar a favor del socialismo. Desechó las iniciativas relacionadas con estipular el derecho al trabajo. Votó por la supresión de los clubes políticos, las limitaciones de la libertad y la imposición del estado de sitio en París. Además rechazó todas las medidas que se opusieron al liberalismo como la nacionalización de los ferrocarriles, los impuestos sobre las hipotecas, el acortamiento de la jornada laboral y la abolición del sistema por el cual la clase media podía sacar a sus hijos del servicio militar.<sup>723</sup>

Los pequeños burgueses recibieron pocas recompensas con la derrota de los proletarios en las jornadas de junio, por tanto, gestionaron un acercamiento con los obreros a través del partido de la Montaña. En febrero de 1849 esa asociación política celebró un banquete de reconciliación y estableció un programa de acción común, lo cual anunció algunos candidatos de coalición para la Asamblea Nacional. De ese acercamiento surgió la socialdemocracia. El carácter peculiar de dicha posición ideológica resultó del intento de armonizar el capital con las actividades laborales de los obreros. La socialdemocracia asumió que la transformación de la comunidad se llevaría a cabo por causas democráticas y dentro del marco de la pequeña burguesía.<sup>724</sup>

Posterior a la conformación de la Asamblea Nacional, el partido del orden se enfrentó contra el partido de la Montaña que integraba a quienes estaban a favor de un proyecto social-

---

<sup>722</sup> *Ibid.*, pp. 249-250.

<sup>723</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit. p. 475.

<sup>724</sup> Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., op. cit...p. 255.

demócrata. La burguesía deseaba mermar su influencia en el legislativo. Su plan consistía en eliminar el prestigio de esa asociación política como lo hicieron con los proletariados en 1848. Los miembros del partido del orden trataron de llevar a sus adversarios hacia una confrontación en las calles. La ocasión perfecta se presentó en la invasión francesa a Roma; directriz pública en la cual participó Tocqueville.<sup>725</sup>

Luis Bonaparte invitó al noble normando a formar parte de su gabinete una vez que tomó posesión como presidente. El ejecutivo le ofreció ocupar el cargo de ministro de relaciones exteriores. El 2 de junio de 1849 el noble normando asumió el puesto. Estaba feliz de ostentar el mismo estatus gubernamental que en algún momento tuvieron Tayllerand, Chataubriand y Guizot. Tocqueville pensaba que el ministerio del exterior coronaba su desarrollo profesional. En ciertos sentidos sirvió para aliviar la timidez del normando. Los políticos recurrían a él y le proponían diversos negocios. Su preparación lo volvía una excelente opción para su nueva posición. Poseía contactos de diversa índole con la mitad de los nobles europeos, conocía muy bien los acontecimientos de la historia moderna y el papel de Francia en el mundo. En su trato personal era franco, sincero, inteligente y armonioso. Trabajaba asertivamente con la Asamblea y daba una impresión favorable como hombre de Estado y diplomático. Se comportó siempre como un ardiente nacionalista, pero fue más prudente en su actuar que en el uso del lenguaje.<sup>726</sup>

Tocqueville deseaba intervenir lo menos posible en los asuntos de Europa central y del este. A pesar de ello, lidió con los refugiados suizos y húngaros en Turquía. Sin embargo, el mayor reto de su carrera constituyó la cuestión italiana. Toda esa península sufrió numerosos disturbios en los primeros meses de 1849. Piamonte pretendía arrebatarse el control a Austria de Lombardía, en consecuencia, ocurrieron enfrentamientos entre los antagónicos. La insurrección alcanzó a Nápoles y Sicilia pero las fuerzas austriacas la socavaron. Al mismo tiempo consiguieron reconquistar Venecia. Desde el mes de noviembre de 1848, el Papa Pío IX, ante los levantamientos populares, huyó de Roma y buscó refugio en el reino de Nápoles. Mazzini había proclamado la conformación de la República y Garibaldi asistió con sus tropas en la defensa de ésta.<sup>727</sup>

En la primavera de 1849 la Asamblea Nacional francesa autorizó al gobierno de Odilon Barrot, en ese momento, jefe del consejo de ministros de Luis Napoleón, el envío de una fuerza expedicionaria a los estados papales. Sin embargo, Los monárquicos aprovecharon para incitar a la protesta pública. Ese evento infringía el artículo V de la Constitución gala el

---

<sup>725</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit. pp. 465-502.

<sup>726</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>727</sup> Cfr. *Ídem*.

cual prohibía a la república utilizar al ejército contra otro pueblo. A su vez, la asamblea constituyente había desautorizado la expedición a Roma el 8 de mayo. Debido a esto, Ledru Rollin presentó el 11 de junio de 1849 un acta de acusación contra Luis Bonaparte y sus ministros. Un día después, la Asamblea Nacional rechazó la moción de los montañeses, por tanto, los legisladores abandonaron el parlamento. Tocqueville votó por la invasión a Roma. De esta forma, los franceses enviaron una expedición bajo el general Oudinot con el fin de ocupar la Civita Vecchia. Tocqueville intentó deslindarse de la intervención, pero su ministerio respaldó la salida de las tropas francesas. En la concepción del normando, los republicanos romanos eran terroristas. Luis Napoleón, Tocqueville y las facciones políticas liberales estaban de acuerdo en que Francia debía consolidar su esfera de influencia en el extranjero si deseaba constituirse como un gran poder. El dominio sobre Roma era clave en ese propósito. Para los galos el hecho de saber que la bandera austriaca quedaría postrada en el Castillo de San Ángel representaba definitivamente una humillación.<sup>728</sup>

Sin embargo, el trece de junio de 1849, los inconformes con la expedición francesa hacia Roma organizaron en París una manifestación en las calles donde reclamaban a Bonaparte actuar de manera inconstitucional. Los inconformes fueron recibidos por las tropas de Changarnier. Las fuerzas del régimen dispersaron a los manifestantes. Muchos de ellos terminaron presos, otros huyeron al extranjero. De esta manera, en opinión de Marx, la burguesía aseguró el control del parlamento y desde ese momento Changarnier también representó la alternativa del partido del orden al mandato de Luis Bonaparte. A pesar de ello, los monárquicos catalogaron al movimiento de anárquico. La derrota de la montaña representó una victoria del presidente quién en los medios se quejó de las calumnias de sus adversarios y logró identificar a su persona con la causa del orden.<sup>729</sup>

En Francia la Guardia Nacional tuvo un papel decisivo en la historia del país. Participó activamente en la caída de la monarquía y la restauración de la misma. Bajo el gobierno de Luis Felipe decidió boicotear al régimen, pues en las jornadas de febrero adoptó una actitud pasiva. En los eventos de junio peleó de lado de las autoridades. Debido al protagonismo de la Guardia Nacional, Bonaparte debilitó a ese cuerpo bélico. De forma que lo puso a disposición del mando de Changarnier al fusionar su dirigencia con la de la primera división militar. Por tanto, hacia el 13 de junio de 1849, los monárquicos abalaron la dispersión de la Guardia Nacional. Dos años después el 2 de diciembre, la alta burguesía apoyó las pretensiones de Bonaparte y coadyuvó a la disolución de esa institución.

---

<sup>728</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>729</sup> Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., *op. cit.*, p. 260.

Mientras tanto, Tocqueville ordenó al general Oudinot que durante su avance sobre Roma, las tropas debían respetar los monumentos históricos. El militar entró en la ciudad el 2 de julio de 1849 y le devolvió el gobierno al Papa. Pío IX ni siquiera agradeció el gesto. Tampoco emprendió nuevas reformas. El sumo pontífice entendía que los franceses no podían obligarlo por la fuerza a realizar acciones en beneficio de ellos, pues podía recurrir a los austriacos para dominar a los galos. Por otra parte, al interior de la metrópoli, los franceses comenzaron a pelear entre sí. Había quienes apoyaban la intervención extranjera y otros que deploraban esa directriz. Tocqueville y Napoleón estaban de acuerdo con el envío de tropas francesas al exterior, pero una sección de la facción conservadora en la Asamblea y la prensa criticaron la medida tomada por ambos. Los ataques en los periódicos y el poder legislativo provenían de muchos frentes. Por ejemplo Thiers intentaba minar la posición de Bonaparte y del gabinete en cada ocasión durante las sesiones de la Asamblea. Odilon Barrot no defendía las medidas emprendidas por el ejecutivo cuando las críticas tomaban la palestra. Ante la falta de respaldo de sus mismos subordinados, Luis Napoleón decidió terminar con el ministerio. La situación romana evidenció la incompatibilidad entre el presidente y su gabinete. Bonaparte necesitaba demostrar que tenía el control del gobierno y mientras los hombres que había designado para administrar Francia no respaldaran sus directrices, la imagen del presidente quedaba debilitada ante los oponentes políticos.<sup>730</sup>

Luis Napoleón envió un mensaje a la Asamblea el 31 de octubre de 1849 cuando destituyó a todo el ministerio de Odilon Barrot incluyendo a Tocqueville. Éste mantuvo una relación siempre cordial con el presidente. Por tanto, Bonaparte le escribió una carta personal donde le explicaba que su decisión no lo juzgaba a él. Por otra parte, el autor de *El antiguo régimen y la revolución* envió un correo a Beaumont donde le hacía del conocimiento que en su perspectiva, Bonaparte deseaba gobernarlo todo y por esa razón disolvió el ministerio. El noble normando aseguró que el ejecutivo pretendía revivir el imperio. Odilón Barrot nunca hubiera aceptado esta circunstancia, pues constituiría un golpe de estado, debido a ello, el ejecutivo despidió a todo el ministerio. Tocqueville argumentaba que Luis Napoleón no impondría el imperio de forma inmediata como pensaban quienes habían sido despedidos. Estaba acostumbrado a meditar las cosas con calma. En opinión del ex ministro del exterior, el presidente jamás daría fin a su pretensión. Sin embargo era audaz y prudente al realizar algún movimiento. En ese momento se conformaría con haber humillado a la Asamblea.<sup>731</sup>

En la visión de Marx, hasta las jornadas de junio de 1849 el nuevo presidente consiguió disolver una asamblea constituyente, emprender una expedición sobre roma y desarticular a la

---

<sup>730</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit., pp. 465-502.

<sup>731</sup> Cfr. *Ídem*.

bancada de la montaña en el legislativo. Con ello evidenció la fuerza del poder ejecutivo en la república. Por otra parte, los diputados de la Asamblea Nacional articularon dos leyes que disgustaron a los campesinos en Francia. La primera de ellas descansó en el restablecimiento del impuesto sobre el vino; la segunda radicó en la ley de la enseñanza que suprimía la incredulidad religiosa de los programas educativos. Los campesinos asumieron la nueva normatividad como una ofensa personal. Muchos de ellos padecían el bajo nivel de precio de los cereales, las cargas fiscales y el endeudamiento. Dicha población inició protestas en los departamentos cuando los maestros fueron condicionados por el cura. La Asamblea juzgaba cualquier tipo de reclamación como alegato socialista. De acuerdo con Marx, la burguesía percibió que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían en su contra. Todos los medios de la cultura alumbrados por ella se rebelaban y la perjudicaban. Los dioses creados por la clase propietaria la abandonaban. Las libertades civiles, los organismos de progreso que le sirvieron para conquistar el poder se volvieron instrumentos de sus adversarios.<sup>732</sup>

La ideología de los liberales atacaba las bases sociales de la burguesía. Desafortunadamente para esa clase, su dominación política comenzó a ser condenada como directriz socialista. La burguesía excomulgó como comunista lo que antes ensalzó con el apelativo de liberal. Los propietarios únicamente pudieron seguir explotando a otras clases y disfrutando de la propiedad, la familia y el orden renunciando a la corona. Mientras eso sucedía, Bonaparte desprestigiaba a la Asamblea Nacional proponiendo normas puerilmente necias que el cuerpo legislativo rechazaba. El sobrino del conquistador de Europa subió los sueldos de los suboficiales. También propuso la creación de un banco para conceder créditos de honor a los obreros y obtener dinero.<sup>733</sup>

Los legisladores estaban disgustados con Bonaparte por sus intentos de aumentar su popularidad a costa de las instituciones gubernamentales. La confrontación política entre el partido del orden y el presidente adquirió un carácter amenazador durante las elecciones parciales del 10 de marzo de 1850. Esa jornada electoral tenía por objeto cubrir las vacantes que se perdieron debido a la prisión o el destierro en los movimientos revolucionarios. Sin embargo, los votantes únicamente escogieron a los candidatos socialdemócratas. De esta manera la pequeña burguesía se vengó por las derrotas de junio. De ahí que los montañeses consiguieron gran cantidad de escaños en la Asamblea Nacional. Con esa nueva cantidad de legisladores pudieron haber limitado el poder de Bonaparte y del partido del orden. Los socialdemócratas y la anterior asociación política estuvieron facultados para demandarle la

---

<sup>732</sup> Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., *op. cit.*, p. 206.

<sup>733</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 267-268.

puesta en marcha de un nuevo ministerio. A pesar de ello, únicamente se conformaron con la contratación de hombres clave en la administración del presidente.

El año de 1850 fue uno de los más brillantes y prósperos en términos industriales y comerciales. El proletariado de París tenía trabajo, pero ya estaba apartado de toda intervención en el ámbito político. Los obreros regresaron a su perfil de parias. Tuvieron que dejarse guiar por los socialdemócratas y olvidaron los intereses revolucionarios de clase. Debido al bienestar abandonaron el cometido de potencia conquistadora. Las jornadas de junio de 1848 le imposibilitaron mantenerse en pie de lucha. El 31 de mayo de 1850, la Asamblea Nacional consumó el golpe de estado de la burguesía. En su conjunto los diputados aprobaron una nueva ley electoral. Esto disgustó en gran medida al pueblo francés. De acuerdo con Marx, mientras más poder ganaban los propietarios al interior del gobierno, menos respaldo popular tenían. Los burgueses perdieron fuerza moral frente a las masas cuando prohibieron el sufragio universal. La ley del 31 de mayo suprimió del censo electoral a 3 millones de electores con lo cual redujo el número de votantes a 7 millones. De esta manera, el partido del orden consolidó el dominio de la Asamblea Nacional, pues únicamente otorgó el sufragio a la parte conservadora de la sociedad. De ahí que también limitaron la influencia los montañeses obtenida en marzo de 1850. Bonaparte aprovechó la situación. Como la Asamblea Nacional suprimió a tres millones de franceses, el presidente condicionó la aprobación de dicha norma al pago de tres millones de francos más de los que comúnmente el erario le erogaba. Bonaparte cobró una indemnización por los votos robados del padrón electoral.<sup>734</sup>

Posteriormente, suspendió las sesiones de la Asamblea Nacional por tres meses del 11 de agosto al 11 de noviembre. En ese periodo, el ejecutivo se apoderó de la sociedad del 10 de diciembre, una asociación que emergió en 1849 bajo el pretexto de estructurar un cuerpo de beneficencia. La mayor parte de sus agremiados provenían del lumpen proletariado. Bonaparte corporativizó a estos desamparados en París y conformó comunidades secretas dirigidas por generales fieles a su causa. El objetivo radicaba en mermar el poder del partido del orden. A partir de noviembre de 1850, Bonaparte se hacía acompañar a sus juntas oficiales de miembros de la sociedad del 10 de diciembre. De esta manera, el presidente dominó a cerca de 10 mil hombres que únicamente respondían a él. El ejecutivo creó un ejército privado que lo prevenía de cualquier conspiración en su contra. Los legisladores confiaban en el general Changarnier y apostaban que como dirigente de las fuerzas armadas francesas su influencia llegaría a ser mayor que la del presidente si lo respaldaban políticamente. Bonaparte sabiendo lo anterior se encargó de ganarse una buena reputación dentro del ejército oficial. El

---

<sup>734</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp.270-272.

ejecutivo regalaba a los soldados, oficiales y suboficiales cigarros, champagne, aves frías y salchichón adobado con ajo. La Asamblea interpretaba esos actos como encaminados a generar una usurpación, pero preferían guardar silencio. En este periodo, el poder ejecutivo y el partido del orden entraron en infinidad de discordias y litigios.<sup>735</sup> Bonaparte entendió que la única forma de vencer a la Asamblea consistía en destituir a Changarnier. El periódico el *Eliseo* publicó una orden de plaza a la primera división militar, que comandaba Changarnier, en la que recomendaba a los oficiales no dar cuartel a los traidores dentro de sus filas. La Asamblea Nacional pidió una explicación al general pues le atribuyó el haber dado la orden de esa acción. El militar declaró que no había generado tal disposición y reiteró su lealtad a los legisladores quienes lo acogieron con aplausos. Bonaparte comenzó a acusar a Changarnier de atribuirse funciones indebidas. También estipuló que el general preparaba un ejército parlamentario, en consecuencia, el 12 de enero de 1851 Bonaparte decretó su destitución. Con ello dividió su mando militar entre Barague D Hilliers a quien le asignó la primera división y Perrot general encargado de la dirección de la Guardia Nacional. El ejército se oponía a la destitución de Changarnier y buscó apoyo en la Asamblea Nacional. Sin embargo, el recinto legislativo terminó por aceptar la disposición del presidente. En la perspectiva de Marx esto constituyó la rendición de la burguesía ante Bonaparte. Debido a ello, los legisladores perdieron la lealtad del ejército, de la Guardia Nacional y del pueblo. La Asamblea Nacional dejó la iniciativa del gobierno en manos del presidente.<sup>736</sup>

Marx aseveró que los parisinos no respondieron ante las arbitrariedades políticas porque la prosperidad era constante. El comercio fluía, las manufacturas se vendían, los precios del trigo y víveres estaban a la baja, las cajas de ahorro mantenían ingresos elevados. El 18 de enero de 1851 se aprobó el voto de censura contra los ministros de Bonaparte que el presidente decidió sustituir sin que hubiera una sola protesta por el acontecimiento. Esto demostró que el partido del orden había perdido la mayoría parlamentaria. Muchos tenían miedo de oponerse al ejecutivo, otros manifestaron cansancio y la mayoría esperaba algún beneficio de las disposiciones del presidente. El filósofo de Treveris explicó que los mismos burgueses traicionaron su interés de clase por uno individual. El egoísmo volvió viable el dominio de Bonaparte en el gobierno.<sup>737</sup>

A partir del 28 de mayo de 1851 inició el último año de vida de la Asamblea Nacional. Aquella debía decidir entre mantener intacta la constitución o someterla a revisiones. En cuestiones políticas esto implicaba crear una legislación a favor de los Orleans o de los

---

<sup>735</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 273-276.

<sup>736</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 283.

<sup>737</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 286

Borbones. De acuerdo con Tocqueville, los burgueses creían que las revoluciones de 1848 ocurrieron a manera de un accidente desafortunado. Por tanto, pensaron al gobierno republicano como una justificación para calmar los ánimos populares. Los legisladores conservadores no respetaban la opinión de nadie y tampoco consideraron el regreso de Bonaparte de forma realista. Esa bancada no realizó concesiones ni compromisos. A medida que transcurrían los años la Asamblea se quedaba más desolada y dejaba de representar a la nación. Tocqueville estipuló que la sociedad francesa observaba como los diputados trabajaban para fortalecer su propio interés y el de sus allegados. El 11 de junio de 1861, Luis Napoleón se quejaba de que los legisladores obstaculizaban las disposiciones del presidente que pretendían aliviar algunos malestares generales. En ese momento, una facción del partido del orden conspiraba contra el presidente. Dicha agrupación política planeaba regresar a la familia Orleans al poder ejecutivo a través del hijo de Luis Felipe Joinville. Los legitimistas no apoyaban esa pretensión, pues detestaban más a los orleanistas que al propio Napoleón y nunca consiguieron ponerse de acuerdo en la deposición del sobrino de Bonaparte. Los legitimistas invitaron a Enrique V a tomar el trono francés. Sin embargo, el último de los borbones aseguró que únicamente regresaría por insinuación de Dios como lo hizo Luis XVIII durante la restauración.<sup>738</sup>

Tocqueville temía que debido al desprestigio de la Asamblea Nacional las próximas elecciones en 1852 darían la mayoría a los socialistas. Dicha circunstancia hubiera puesto en riesgo a la propiedad. El noble normando pensó que la mejor manera de impedir esa situación radicaba en apoyar la reelección de Luis Napoleón. En la Asamblea el objetivo apuntado por el autor de *La Democracia en América* era una tarea imposible. Los comités republicanos no generarían las enmiendas constitucionales que posibilitarían la reelección del presidente. Líderes importantes del poder legislativo apoyaban candidaturas contrarias a la de Luis Napoleón. Por ejemplo Thiers se comprometió con hacer de Joinville rey de Francia. Sin embargo, algunos representantes apoyaban la revisión constitucional tal fue el caso de los católicos el duque de Broglie y Montalambert. A pesar de ello, lograr una mayoría legal a favor de la reelección constituía una esperanza infantil, en consecuencia, Tocqueville predecía que Luis Napoleón planeaba realizar un golpe de Estado, aunque antes agotaría todas las opciones legales que lo perpetuarían en el poder.

Broglie introdujo la propuesta de revisión constitucional y Tocqueville respaldó esa moción cada que tuvo oportunidad en la Asamblea. Los partidarios de la misma juzgaron al normando de inconsistente. Les parecía que su apoyo a la causa del presidente era poco

---

<sup>738</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A life...*, op. cit. pp. 504-505.

notorio. El agraviado respondía que se necesitaba una justificación adecuada capaz de adherir un mayor número de adeptos a favor de la revisión constitucional, por consiguiente, no podía respaldar la proposición de Broglie sin un argumento sólido. El debate en la Asamblea comenzó con el rechazo del bloque republicano. Las tesis de quienes se arriesgaban por implementar la postura contraria explicaban que era la última oportunidad que tenía el partido del orden para no dividirse o separarse. Tocqueville intentaba hacer comprender a los legisladores que, aunque todos se aliaran en contra de Luis Napoleón, no podrían hacerle frente. Sin embargo, ni los republicanos, tampoco los orleanistas sufragaron por la enmienda constitucional. Cuando la noticia llegó al presidente sabía que únicamente le quedaba el golpe de estado si deseaba continuar en el cargo. Tocqueville y Marx coincidieron en que los mecanismos de votación en ese momento no propiciaban la representación de la sociedad, sino de una clase en particular.<sup>739</sup>

De acuerdo con el noble normando las listas de escrutinio colocadas en cada departamento con el fin de escoger a los representantes no democratizaban a la sociedad. En su opinión la gente votaba a ciegas. Las facciones políticas proponían a los candidatos, debido a ello, la población desconocía a estos sujetos. En realidad las listas de escrutinio consistían en un instrumento que legitimaba la oligarquía partidaria. Las personas no votaban por líderes populares, sino por miembros de las asociaciones políticas prominentes en Francia. Dichas listas obedecían a cierta disciplina partidaria. Desafortunadamente esas organizaciones no fungían como intermediarias entre la sociedad y las autoridades.<sup>740</sup>

Por otra parte, en la perspectiva de Marx, para los bonapartistas la revisión constitucional significaba derogar el artículo 45 que prohibía la reelección del presidente con lo cual el ejecutivo podía prorrogar sus poderes. Los republicanos observaron una conspiración en su contra cuando conocieron la propuesta de modificación constitucional. La Asamblea Nacional requería tres cuartas partes para acordar la revisión de la Carta Magna. El Partido del orden lidiaba con infinidad de contradicciones. Si rechazaba la revisión ponía en riesgo su propio estatus, pues Bonaparte seguro tomaría el poder de forma violenta y si respaldaba la modificación, los republicanos vetarían la moción. En caso de que la Asamblea hubiera declarado por mayoría simple la revisión, la oposición hubiera manifestado tal inconformidad que únicamente el poder ejecutivo tendría capacidad de controlar otra posible revolución. En cambio una revisión parcial generaría la prórroga de los poderes del presidente y con ello la usurpación imperial. De cualquier forma se desatarían las pretensiones dinásticas que enfrentarían a orleanistas, borbones y bonapartistas. De acuerdo con Marx, todos ellos

---

<sup>739</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 506-525.

<sup>740</sup> Cfr. *Ídem.*

pertenecían a la burguesía moderna, por tanto, los miembros de la misma clase luchaban por obtener el poder. El enfrentamiento radicó en un embate entre iguales. Los burgueses legitimistas eran partidarios de beneficiar a los grandes propietarios, mientras que los orleanistas preferían defender los intereses industriales. La competencia radicaba en buscar la ganancia económica a través de la propiedad o el dinero. Algunos miembros del partido del orden creían podían difuminar la lucha si combinaban los intereses de las casas reales. De forma que todos pudieran identificarse como burgueses a secas. Marx sostuvo que esa pretensión era inconcebible pues la monarquía legítima no defendería los derechos de la burguesía industrial, tampoco los orleanistas asumirían las responsabilidades y facultades de los burgueses territoriales. La propiedad industrial y territorial compitieron entre sí por la ganancia. Marx argumentó que dicha circunstancia generaba la nula reconciliación de intereses. En términos girardianos esas perspectivas generaron dobles miméticos enfrentándose por un mismo objeto de deseo. A su vez, el filósofo de Treveris señaló fracturas al interior de las facciones.

Los legitimistas veíanse transpuestos en sueños a los litigios entre las Tullerías y el Pabellón Marsan\*, entre Villele y Polignac. Los orleanistas volvían a vivir la edad de oro de los torneos entre Guizot, Mole, Broglie, Thiers y Odilon Barrot. El sector revisionista del partido del orden, aunque discorde también en cuanto a los límites de la revisión, integrado por los legitimistas bajo Berryer y Falloux de un lado, y de otro La Roche jacquelin, y los orleanistas cansados de luchar, bajo Mole, Broglie, Montalembert y Odilon Barrot, llegó a un acuerdo con los representantes bonapartistas acerca de la siguiente vaga y amplia proposición: «los diputados abajo firmantes, con el fin de restituir a la nación el pleno ejercicio de su soberanía, presentan la moción de que la constitución sea revisada». Pero al mismo tiempo declaraban unánimemente, por boca de su portavoz, Tocqueville, que la Asamblea Nacional no tenía derecho a pedir *la abolición de la república*, que este derecho sólo correspondía a la cámara encargada de la revisión.<sup>741</sup>

El 19 de Julio la Asamblea Nacional rechazó la revisión constitucional. Esto significaba que los legisladores apoyaban al presidente, pero la constitución no le permitiría seguir en el cargo. En opinión de Marx, lo anterior demostró que los miembros de la Asamblea no sabían gobernar, servir, vivir, morir, soportar la república o derribarla, cooperar con el presidente o romper con él. La falta de común acuerdo entre los pertenecientes al partido del orden fortaleció la posición de Bonaparte y fracturó los intereses de esa asociación política. Muchos legitimistas de provincia se decantaron por el lado Bonapartista. A su vez, miembros de la burguesía comercial empezaron a defender principios tradicionales. Buena parte de la aristocracia financiera se volvió Bonapartista. Con la entrada de Fould al gabinete del presidente, los intereses de la bolsa jugaron en beneficio del poder ejecutivo. La aristocracia financiera condenaba la lucha parlamentaria y festejaba los triunfos de Luis Napoleón. Cuando

---

<sup>741</sup> Karl Marx, "El 18 Brumario"..., *op. cit.*, p. 294

el comercio marchaba bien, la burguesía acusaba a los parlamentarios de intentar sabotear la bonanza económica. De la misma manera, si el comercio fallaba como en febrero de 1851, entonces los legisladores y sus querellas eran responsables.<sup>742</sup> Girard estipularía que esas puntualizaciones de Marx respecto a la búsqueda de un culpable de los dilemas productivos correspondieron a la identificación de un chivo expiatorio. La clase burguesa inmersa en la indiferenciación mimética para librarse de la igualdad conflictiva encontró a su víctima propiciatoria al interior de la misma burguesía: los parlamentarios. Muchos propietarios demandaron de sus representantes un alto a los debates en el recinto legislativo. Los departamentos al interior de Francia y las provincias se pronunciaron a favor de la revisión constitucional. Es decir, no sólo los dueños de los medios de producción abandonaron la postura de sus representantes en la Asamblea Nacional, también las clases populares vituperaban a los legisladores. Los propietarios no deseaban el control de la política, ellos precisaban de un gobierno fuerte para continuar con sus actividades de enriquecimiento, por tanto, respaldaron el mandato de Bonaparte y la modificación de la Carta Magna.

A partir de 1851 Francia atravesó por una crisis comercial. A finales de febrero disminuyeron las exportaciones respecto al año mencionado. En marzo de 1851 muchas fábricas cerraron debido a la falta de consumo. La situación parecía desesperada y hasta mediados de octubre de 1851 no se generó progreso alguno en los negocios. La burguesía aseguraba que el estancamiento comercial obedecía a motivos políticos. La lucha entre los legisladores y el presidente arruinaba los negocios. Sin embargo el comercio comenzó a mejorar cuando las rivalidades entre las facciones parlamentarias aumentaron. Marx explicó que los conflictos económicos resultaron de la superproducción y la especulación que recorrieron los ciclos industriales. Al momento en que éstos alcanzaron su cenit iniciaron las crisis comerciales. Muchos de esos acontecimientos empezaron con la quiebra de bancos en Gran Bretaña, lo cual paralizó en Francia el sistema industrial. Debido a ello, la manufactura gala perdió competitividad frente a la inglesa. De esta manera, las crisis alcanzaron momentos de verdadera precariedad.<sup>743</sup>

Durante 1851 los burgueses franceses temían la adversa situación comercial, un intento de golpe de Estado, el regreso del sufragio universal y el crecimiento de las conspiraciones comunistas. Luis Napoleón entendió el miedo de los burgueses y comenzó a preparar un golpe de Estado. El 10 de octubre, Bonaparte anunció a los ministros su deseo de restablecer el sufragio universal. El 4 de noviembre sometió a votación de la Asamblea Nacional dicha disposición. Los legisladores rechazaron la propuesta del presidente. Debido a

---

<sup>742</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 295-298.

<sup>743</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 300-318.

ello, Bonaparte demostró que los diputados no representaban al pueblo. Por el contrario constituían un poder usurpador que obedecía a los intereses de la clase burguesa. La teoría girardiana explicaría que Luis Napoleón consiguió transformar en chivo expiatorio a los propietarios legisladores. En ese mismo periodo, la Asamblea sometió a consideración un proyecto de ley sobre la creación de un cuerpo de cuestores. Esto significaba que los diputados demandaban el apoyo social con el fin de conformar un ejército parlamentario. La norma fue desechada por la bancada de la Montaña.

El 2 de diciembre de 1851 Luis Napoleón disolvió la Asamblea Nacional y tomó el poder de la república. Marx lo describió de la siguiente forma:

El 18 Brumario, Napoleón, con menos talle que su modelo, se trasladó, a pesar de todo, al Cuerpo Legislativo y lo leyó, aunque con voz entrecortada, su sentencia de muerte. El segundo Bonaparte, que por lo demás se hallaba en posesión de un Poder ejecutivo muy distinto del de Cromwell o Napoleón, no fue a buscar su modelo a los anales de la historia universal, sino a los anales de la Sociedad del 10 de Diciembre, a los anales de la jurisprudencia criminal. Roba al Banco de Francia 25 millones de francos, compra al general Magnan por un millón y a los soldados por 15 francos a cada uno y por aguardiente, se reúne a escondidas por la noche con sus cómplices, como un ladrón, hace que asalten las casas de los parlamentarios más peligrosos, sacándolos de sus camas y llevándose a Cavaignac, Lamoricière, Le Fio, Changarnier, Charras, Thiers, Baze y otros, manda ocupar las plazas principales de París y el edificio del Parlamento con tropas y pegar, al amanecer, en todos los muros, carteles estridentes proclamando la disolución de la Asamblea Nacional y del Consejo de Estado, la restauración del sufragio universal y la declaración del departamento del Sena en estado de sitio. Y poco después, inserta en el *Moniteur* un documento falso, según el cual influyentes hombres parlamentarios se han agrupado en torno a él en un Consejo de Estado. El parlamento acéfalo, formado principalmente por legitimistas y orleanistas, se reúne en el edificio de la alcaldía del 10 distrito y acuerda entre gritos de «¡Viva la república!» la destitución de Bonaparte, arenga en vano a la masa boquiabierta congregada delante del edificio y, por último, custodiado por tiradores africanos, es arrastrado primero al cuartel d'Orsay y luego empaquetado en coches celulares y transportado a las cárceles de Mazas, Ham y Vincennes. Así terminaron el partido del orden, la Asamblea Legislativa y la revolución de Febrero.<sup>744</sup>

Tocqueville explicó que ese día, la caballería e infantería rodeó el Palacio Bourbon. En dicho proceso 78 representantes de la Asamblea Nacional, generales y reporteros incluyendo a Thiers, Cavaignac y Changarnier fueron arrestados. Las trompetas de la Guardia Nacional no replicaron en la noche y el ejecutivo expresó que el golpe de estado constituyó una acción en contra de los legisladores, quienes conspiraron para derrocar el gobierno popular. Solamente la prensa oficial tuvo la oportunidad de emitir comunicados y Luis Napoleón prometió realizar un plebiscito que modificaría la constitución con el fin de convertirlo en presidente por 10 años. Los hombres leales a Bonaparte enviaron a los legisladores a distintas barracas. Tocqueville pasó la noche en Quai d Orsay. Ahí describió la manera en la cual la elite intelectual y con mayor talento en Francia vivió el arresto. El siguiente día, los golpistas

---

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 306.

ordenaron enviar a los presos a cárceles más regulares como Vincennes, Mont-Valerein y Mazas. Las autoridades colocaron al noble normando en la primera. Ésta era una prisión militar y los oficiales trataron a los representantes como custodios bajo libertad condicional. Inmediatamente un amigo de Tocqueville habló con el prefecto de policía y negoció la libertad del legislador. Sin embargo, el autor de *La Democracia en América* rechazó la cortesía. Aseguró que esperaba a que todos sus colegas salieran de la cárcel. El 4 de diciembre, Luis Napoleón ordenó dejar a los legisladores fuera de prisión. El propio presidente envió a su antiguo tutor Vieillard a la casa de Tocqueville para disculparse por el agravio, pero éste ni siquiera le permitió pasar a la residencia. Con el golpe de estado se terminó la carrera política del noble normando. No sin antes escribirle a su amiga Mrs. Grote entre el 5 y 6 de diciembre explicándole algunas de sus impresiones sobre el altercado. En su veredicto estipuló que el golpe de estado derogó por la fuerza la ley, pisoteó la libertad de prensa y se burló de la libertad popular en cuyo nombre Luis Napoleón actuó. Tocqueville concluyó que a partir de ese momento, Francia pasó de ser una nación libre; a una monarquía despótica. El legislador nunca perdonó a Bonaparte y tampoco a los franceses. Observó que los ciudadanos estuvieron dispuestos a sacrificar la libertad y dignidad de la nación en nombre del bienestar material. Días posteriores al golpe de estado, los salones estaban repletos de caballeros y cortesanas que celebraban la prosperidad económica del momento. Tocqueville estaba molesto y triste. Responsabilizaba a la revolución de febrero y a las ideas socialistas por haber desencadenado el terror que brindó la oportunidad a Luis Napoleón de convertirse en autoridad incontestable.<sup>745</sup> Sin embargo, el noble normando nunca reconoció que posiblemente su falta de interés en la economía política, su obsesivo culto a la propiedad y su miedo a la revolución fueron parte del problema que precipitó la caída de la república.

Por otra parte, Marx concluyó que la revolución social de febrero fue ahogada en sangre durante las jornadas de junio de 1848. Momento en el cual los burgueses mermaron a las fuerzas proletarias. Posteriormente, la república de los propietarios realizó una purga. Los pequeños comerciantes quedaron eliminados del gobierno a partir del 13 de junio de 1849. Con ello la alta burguesía secuestró al parlamento. Sin embargo, el 2 de diciembre de 1851 entregó su poder a Luis Napoleón. Los burgueses controlaron Francia a través del miedo. En todos los medios posibles explicaban que no tardaría la anarquía social en tomar la dirección del Estado. De ahí que los propietarios aniquilaron la prensa revolucionaria, sometieron a las asambleas populares y pusieron bajo vigilancia los salones intelectuales donde se reunían los socialistas. Sin embargo, esas mismas acciones que emprendieron contra sus adversarios le

---

<sup>745</sup> Cfr. Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A Life...*, op. cit., pp. 517-535.

fueron devueltas. La burguesía aprobó la disolución de la Guardia Nacional popular y también tuvo que desintegrar su propia Guardia Nacional. Esa clase decretó el estado de sitio y Bonaparte hizo lo mismo con todos sus adeptos. Deportó detenidos sin un juicio y muchos de sus miembros sufrieron un destino similar. Todos los golpes que la burguesía asestó contra sus enemigos, Bonaparte los ejerció contra dicha clase. Francia escapó del despotismo de la burguesía y cayó en el despotismo de Napoleón.<sup>746</sup>

La revolución fortaleció el poder del parlamento y después lo mermó, mientras aumentaba las facultades del presidente. La república legislativa en su enfrentamiento contra el pueblo incrementó la represión y la centralización gubernamental. Dos instrumentos que favorecieron la ascensión de Luis Bonaparte como mandatario incuestionable. De acuerdo con Marx, los levantamientos populares ocurridos entre 1848 y 1852 prepararon a Europa para la lucha de clases definitiva. Luis Napoleón representaba a la clase más numerosa de Francia: los campesinos parcelarios. Estos hombres formaban una inmensa masa de individuos que vivían en idéntica situación. Sin embargo, su modo de producción los mantuvo aislados. El pedazo de suelo que les pertenecía no admitía división del trabajo ni aplicación de ciencia alguna. No admitía multiplicidad de desarrollo ni diversidad de talentos, tampoco riqueza en relaciones sociales. Las familias eran autárquicas y producían la mayor parte de lo que consumían. Los campesinos habitaban a lado de los otros. En su conjunto conformaban aldeas y éstas integraban departamentos. De ahí que la nación francesa estaba conformada por la suma de dichas unidades.<sup>747</sup>

Marx explicó que en la medida en la que millones de familias convivieron bajo condiciones económicas que las distinguieron de su modo de vivir, intereses y cultura y éstas se opusieron de un modo hostil a las otras organizaciones homologas, aquéllas formaron una clase. A pesar de ello, entre los campesinos parcelarios no existía una articulación local ni identidad de intereses capaces de gestar la comunidad. Ninguna unión nacional u organización política forman una clase. Tampoco pueden hacer valer un interés de clase por medio del parlamento o una convención, por tanto, los campesinos necesitaron de la influencia política del poder ejecutivo quién los representó en toda Francia. La tradición histórica hizo nacer en el trabajador rural una fe milagrosa en Napoleón quién le devolvería toda su magnificencia.<sup>748</sup>

La dinastía del sobrino de Bonaparte no significó el mandato del campesino revolucionario sino conservador. No del jornalero que deseó superar sus circunstancias sociales, sino del que deseó consolidarla. Estos campesinos pretendían ser aceptados por el

---

<sup>746</sup> Cfr. Karl Marx, "El 18 Brumario" ..., *op. cit.*, pp. 308- 342.

<sup>747</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>748</sup> Cfr. *Ídem.*

reino. Buscaban el cariño de Bonaparte. Durante los tres años de la república parlamentaria, los burgueses atacaron violentamente a los trabajadores rurales. Primero destituyendo a los alcaldes y prefectos; y segundo castigando con estados de sitio y ejecuciones a los campesinos que se alzaron en armas durante ese periodo. Los jornaleros propietarios también temieron a los socialistas. En los departamentos donde hubo mayor presencia de estos adeptos, los campesinos votaron por Napoleón. La primera revolución convirtió a los habitantes rurales en semi-siervos libres de su tierra. Bonaparte el grande reglamentó y reforzó las circunstancias bajo las cuales pudo aprovecharse el suelo francés.<sup>749</sup>

De acuerdo con Marx, la propiedad y la división del suelo aceleraron la ruina del campesino, pues empeoró el desarrollo de la agricultura y aumentó las deudas del agricultor. Con el segundo Bonaparte la tierra creó esclavitud y pauperismo. Los usureros y las hipotecas, sustituyeron a las cargas feudales y a los señores de la Edad Media. Los burgueses acosaron a los trabajadores franceses de la tierra. El capitalista durante la república parlamentaria obtuvo del campesino sus principales ganancias. La propiedad parcelaria únicamente esclavizó al jornalero. A cambio de ello, los burgueses permitieron a los campesinos algunos privilegios mientras les cobraron por los mismos. De acuerdo con Marx, el código napoleónico no fue más que una serie de subastas y adjudicaciones forzosas. Al volver la propiedad accesible a los habitantes rurales, Napoleón dotó a los jornaleros de las posesiones que siempre habían querido. Sin embargo, esas prestaciones contenían opresiones ocultas. A pesar de esto, el interés de los campesinos quedó atado al de los burgueses hasta que éstos desvelaron las verdaderas intenciones de los obsequios, por tanto, muchos jornaleros en las confrontaciones de 1848 colocaron sus lealtades con el proletariado urbano. Desafortunadamente, posterior a las jornadas de febrero, los campesinos fueron amedrentados por las propuestas políticas de los obreros. Los rurales no deseaban terminar con la propiedad sino conservarla. Pretendían eliminar las cargas sobre el suelo e incrementar sus beneficios. Disputaron con los burgueses por el exceso de impuestos y cobros a la tierra. De ahí que apoyaron a un Bonaparte que defendió con la violencia el orden material. Los impuestos representaron la fuente de vida de la burocracia, del ejército, de los curas, de la corte y de todo el aparato del poder ejecutivo. Debido a este aparato gubernamental, el presidente influyó sobre toda Francia. La organización administrativa moderna destruyó los grados intermedios entre las masas y la aristocracia. Al mismo tiempo, provocó la injerencia del poder estatal y la interposición de sus órganos inmediatos. Creó una población profesional que no tuvo cabida ni en las ciudades ni en el campo, lo cual generó la articulación de cargos de Estado.<sup>750</sup>

---

<sup>749</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>750</sup> Cfr. *ídem.*

Marx destacó la manera en la cual el sobrino del emperador europeo imitó la acción gubernamental de su tío. Girard asumiría que el filósofo alemán dio cuenta de la fuerza de la emulación interna. De esta manera, el autor de *El Capital* describió que el primer Bonaparte abrió los mercados europeos a punta de bayoneta y saqueó al continente a través de impuestos forzosos. Esos gravámenes pesaron directamente sobre los campesinos. Luis Napoleón continuó con la estrategia de su tío. Los trabajadores rurales pensaron que el presidente de la segunda república aliviaría su situación financiera. Sin embargo, así como el primer Bonaparte elevó los sueldos de los funcionarios y organizó nuevas sinecuras; igualmente el imitador del conquistador aumentó las cargas para los rurales. En las provincias francesas, el tío y el sobrino dominaron el territorio por medio de los sacerdotes. El cura jugó el papel de policía de la tierra cedida a los campesinos. Con el fin de reducir el malestar social que ese hecho causó, Luis Napoleón aminoró el resentimiento de los trabajadores rurales a través del ejército. Misma estrategia que utilizó su tío. Las filas militares convertían en héroes a los parcelarios en el régimen de Napoleón primero.<sup>751</sup>

Sin embargo, a diferencia del gobierno de su tío, el sobrino fue incapaz de crear chivos expiatorios extranjeros. Bajo su mandato, los enemigos de los campesinos no eran los cosacos, sino los alguaciles y los funcionarios de Hacienda, por tanto, el ejército que durante la administración del conquistador proveyó de gloria a los campesinos, en el gobierno de Luis Napoleón sólo agravó los problemas sociales internos de Francia. Marx se percató de que al sobrino de Bonaparte le hizo falta exteriorizar al enemigo para conseguir expulsar la violencia como la estipuló Girard a lo largo de su obra. Por tanto, el filósofo alemán concluyó que las fuerzas castrenses se convirtieron en la flor en el pantano del lumpen proletario. De esta manera, Marx explicó que con el segundo Bonaparte, la tierra quedó enclavada en el registro hipotecario y no en el espíritu de la patria. El sobrino del conquistador estructuró una parodia del imperio que liberó a las masas de la tradición y expuso la contradicción entre el Estado y la sociedad. La centralización del aparato gubernamental y la sociedad moderna se erigieron sobre las ruinas de una máquina burocrática militar que se opuso al feudalismo. Marx explicó que así como los campesinos fueron engañados por Luis Napoleón, pues éste únicamente fomentó en ellos en deseo mimético de convertirse en propietarios para terminar agobiándolos de cargas fiscales, en la perspectiva del autor de *El Capital*, los burgueses tampoco tenían otra opción más que elegir al sobrino del emperador si deseaban conservar el poder.<sup>752</sup>

---

<sup>751</sup> Cfr. *idem*.

<sup>752</sup> Cfr. *idem*.

Manifiestamente, la burguesía no tenía ahora más opción que elegir a Bonaparte. Cuando, en el Concilio de Constanza, los puritanos se quejaban de la vida licenciosa de los papas y gemían acerca de la necesidad de reformar las costumbres, el cardenal Pierre d'Ailly dijo, con voz ton ante: «¡Cuando sólo el demonio en persona puede salvar a la Iglesia católica, vosotros pedís ángeles!» La burguesía francesa exclamó también, después del *coup d'état*: ¡Sólo el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre puede ya salvar a la sociedad burguesa! ¡Sólo el robo puede salvar a la propiedad, el perjurio a la religión, el bastardismo a la familia y el desorden al orden!<sup>753</sup>

Dicha exposición coincidió con la visión girardiana en cuanto que las personas únicamente se pusieron de acuerdo para hacer el mal. En Francia el conflicto y el desorden propiciaron el orden tal como aseguró Marx. Girard explicaría que ese principio constituiría el andamio estructural de las sociedades desde la fundación del mundo y Francia del siglo XIX no fue la excepción. La fuerza del orden en ese país descansó en la clase media y no en la alta burguesía. Por tanto, aunque Bonaparte se volvió el representante de los propietarios, los campesinos y el pueblo, es decir de toda la sociedad gala de la época, el proyecto político del general fue el de la burguesía. El sobrino del conquistador asumió la misión de hacer felices a las clases inferiores a partir de la defensa de la propiedad, pues campesinos y burgueses deseaban lo mismo. El filósofo alemán describió a la perfección como el fenómeno de la imitación sabotó la revolución socialista. En este sentido, su análisis coincidió plenamente con la teoría mimética. Marx finalizó su estudio del 18 brumario asegurando que Luis Bonaparte creó un caos en toda la economía burguesa que atentó contra la revolución proletaria de 1848 y engendró la anarquía a nombre del orden.

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 318.

## Conclusiones

De acuerdo con Mircea Eliade el hombre es esencialmente un animal religioso que estructura su vida en torno a la diferencia entre lo sacro y lo profano. Alexis de Tocqueville y René Girard apoyarían esa premisa, mientras Karl Marx rechazaría en parte esta tesis, pues asumiría que aunque el halo religioso se encuentra en todas las instituciones, éstas no dependen de principios metafísicos, sino de presupuestos materiales. Sin importar los argumentos y evidencias de Tocqueville, Girard y Marx para demostrar la verdad de sus hipótesis, la religión conformó un tema fundamental en la obra de los tres. Cada uno abordó el fenómeno desde distintas perspectivas y a ninguno le fue indiferente.

Por una parte, Alexis de Tocqueville, como todo aristócrata, no buscó los orígenes de la fe. La investigación acerca de los principios de la misma constituyó una tarea de las personas modernas. Tocqueville prefirió confiar en la tradición. El pasado y las creencias ancestrales conformaron prueba suficiente de la existencia de Dios y su influencia en la realidad humana. En su perspectiva, la razón individual no fue el instrumento más certero en cuanto a la dilucidación de las verdades últimas de la vida. Las costumbres, la familia, y las ideas heredadas resultaron herramientas mucho más precisas para la construcción de una sociedad en común que las tesis de la razón. Tocqueville concibió a Dios a manera de una entidad irrefutable. El culto al creador a través de una religión representó la grandeza y superioridad incontestable de Dios. Las reglas del discernimiento e inteligencia humanas no lograrían comprender la figura suprema del creador si no fuera por medio de la fe. Tocqueville no depositó su confianza en el poder intelectual de la humanidad. Tampoco buscó en sí mismo o en los hombres el origen de la verdad. El noble normando prefirió argumentar que las misiones divinas determinaron el destino de las sociedades y no la voluntad de los individuos. Para él, la opinión de la masa era mucho más falible que los textos evangélicos. La influencia que tuvo el veredicto de las multitudes sobre la razón destruyó la fe de los pueblos modernos.

Tocqueville criticó la manera en la cual las sociedades contemporáneas encontraron legitimidad ideológica en el juicio de las mayorías. Denunció los malestares que causaba, en esa perspectiva, la opinión pública. Los profetas de las multitudes le parecían menos diestros que los protagonistas del viejo y el nuevo testamento en la estructuración del orden social. Debido a ello, el noble normando no intentó dilucidar el principio de Dios, sino únicamente su impacto en las colectividades. De esta manera estipuló que las creencias religiosas fueron las más convenientes en la articulación de los intereses del mundo terrenal. Creer en Dios permitió a la acción humana partir de un centro que ordenó las relaciones intersubjetivas y los deberes morales. Además apartó a los hombres de la duda, el vacío existencial y el

materialismo. Las ideas fijas acerca de la naturaleza y la metafísica concedieron tranquilidad emocional a los pueblos.

En Estados Unidos, la religión cristiana permitió la cristalización de las instituciones democráticas. Además la providencia dotó a esa nación de todas las circunstancias materiales para convertirse en una potencia económica y política global. Ningún poder humano fue capaz de explicar porqué en Estados Unidos se conjugaron innumerables factores que le concedieron un desarrollo excepcional. A los migrantes angloamericanos, Dios les entregó un territorio sin límites. Los recursos del nuevo país también eran inmensos. La prosperidad de esos aventureros estuvo garantizada por las favorables condiciones ambientales del nuevo continente. Además, la providencia los libró de la servidumbre, la guerra y la conquista. Debido a que los angloamericanos abrazaron el cristianismo, una sola corriente de espíritu determinó el carácter de los exiliados europeos. La moral religiosa permeó en las instituciones políticas. El credo se convirtió en la base de los hábitos, éstos fundamentaron las leyes y aquéllas determinaron el comportamiento gubernamental de los administradores. Los dogmas cristianos constriñeron las tentaciones carnales, la indisciplina y el ocio, en consecuencia, los estadounidenses edificaron una sociedad productiva y próspera.

Sin embargo, Tocqueville también destacó que la religión podía ser motivo de conflicto. Francia del siglo XVIII le sirvió como ejemplo del advenimiento de una revolución motivada por principios eclesiásticos. El culto a una religión sin fe causó disputas y riñas que precipitaron el derrumbe de la moral social. A partir de ese momento, las leyes e instituciones políticas se corrompieron. En Francia del siglo XVIII, el desprestigio del cristianismo constituía una realidad irrefutable. Los primeros en desplegar críticas en contra de sus dogmas fueron los intelectuales y aristócratas. Estos hombres soterraron las verdades asumidas por el cristianismo; únicamente para reemplazarlas por nuevas corrientes espirituales potencialmente conflictivas. La revolución francesa tuvo inspiración en textos tan abstractos como la metafísica del cristianismo. La ideología ilustrada contenía teorías generales, sistemas de legislación y desprecio por hechos reales tan similares como los presupuestos de la biblia que los intelectuales atacaban. El espectro antirreligioso que rodeaba a Francia se transformó en un vicio generalizado que adquirieron los administradores del Estado galo. Para los escritores, la Iglesia obstaculizaba los cambios que requería el pueblo en la búsqueda de mejores condiciones de vida. En Francia los ilustrados asumían que la Santa Madre defendía las jerarquía y los rangos sociales; al mismo tiempo que obstruía el gobierno de las autoridades civiles. Los burgueses reclamaban al alto clero la generación de directrices políticas que correspondían a la sociedad. Los intelectuales juzgaban perjudicial la delegación del poder terrenal que el rey facultaba a la Iglesia, pues importunaba las ambiciones de los escritores y

los deseos de gobernar de las clases propietarias, debido a ello, en Francia del siglo XVIII, la Iglesia se transformó en el enemigo del pueblo. La revolución de 1789 constituyó un movimiento en contra del cristianismo que utilizó una metafísica abstracta religiosa para alcanzar su expansión e influencia en otras sociedades. Sin embargo, los presupuestos ideológicos que sustituyeron al cristianismo no tuvieron la fuerza moral para estructurar una comunidad pacífica. Tampoco aliviaron los malestares espirituales de las personas; en muchas ocasiones los agravaron y generaron penurias psico-sociales con remedios ocasionales. De ahí que Tocqueville calificó de perniciosos los ataques a la fe cuando únicamente sirvieron para convencer a las personas de creer en ideologías promotoras de la violencia. El noble normando concluyó que las instituciones religiosas no debieron participar en la administración del Estado porque al corromperse, como en el caso francés; inundó con ese malestar, a quienes dirigieron sus estructuras, por tanto, el pueblo galo concentró el odio público en los políticos y en los sacerdotes. De esta manera, con el desprestigio de la Iglesia desapareció el respeto por la moralidad del país. La mejor forma de garantizar el orden social descansó en la separación entre el clero y el Estado como demostró Estados Unidos. La nación americana ejemplificó el modo de sostener una comunidad ética y prospera a través de principios cristianos. En ese país, la fe sirvió a los intereses del gobierno; en cambio en Francia precipitó su caída y el advenimiento de la revolución.

Por otra parte, Tocqueville estudió la influencia de otras religiones en la moral y las instituciones políticas de pueblos con una tradición distinta a la cultura occidental. En su revisión del Corán encontró que el Islam manifestó un interés desmedido por incrementar la guerra y la matanza de infieles. En la perspectiva del noble normando, ese credo restringía las libertades políticas e individuales. A su vez, impedía la cristalización de esferas de acción distintas entre el gobierno y la religión. El culto a Dios invadía las directrices gubernamentales. El Islam representaba un retroceso frente al monoteísmo cristiano, pues conminaba a la generación de conflictos. En cuanto al hinduismo, Tocqueville sostenía que era la peor de todas religiones. Un credo que justificaba su existencia en la reencarnación y el sistema de castas no estaba adaptado para hacer progresar a las sociedades en la modernidad. La fe de los hindús le debía muy poco a las religiones civilizadas de occidente, por tanto, era tan atrasada como los cultos paganos medievales. La religión en la India preparó a ese país en la aceptación de la servidumbre. Debido a la fe, los habitantes de la colonia inglesa soportaban el dolor y la muerte con gran estoicismo. En el mismo tenor, los pobladores hindús estaban privados de valentía y espíritu combativo. Además, las castas fortalecieron una estratificación social que impidió el avance de la democracia. El hinduismo frenó el surgimiento del individualismo. La enorme intromisión de ese culto en la vida personal favoreció la tolerancia a

pasiones y vicios del corazón humano que funcionaron como mecanismos de desahogo ante la destrucción de las libertades esenciales del hombre. A Tocqueville le sorprendía que los pecados más atroces pudieran perdonarse a través de rezos en la India. Además estipulaba que su religión consistía en una mezcla de posesiones filosóficas groseras y absurdas; en consecuencia, el pueblo Indio, en tanto creyente de todos esos presupuestos, estaba imposibilitado para reclamar su libertad.

Por otra parte, Karl Marx afirmaba que la religión consistía en una serie de prácticas y doctrinas ideológicas encaminadas a enmascarar los padecimientos del hombre. Los malestares de la humanidad solo podrían resolverse analizando las causas reales de esas afecciones. Una vez esclarecidos los motivos verdaderos de los sufrimientos sociales y particulares, las comunidades instrumentarían soluciones efectivas en su tratamiento. La religión únicamente representaba un consuelo espiritual a los problemas físicos y psíquicos de los individuos; un alivio tentativo esgrimido por las clases dominantes con el fin de mantener a las masas conformes con el régimen político. En opinión de Marx, la fe coadyuvaba en la enajenación de los sujetos (en este punto coincidió con la hipótesis de Feuerbach). De ninguna manera, consideró a los rituales eclesiásticos como fenómenos de inspiración divina. Mucho menos pensó que Dios era una entidad real que determinaba el devenir de las sociedades. A diferencia de Tocqueville, Marx estipuló que la religión consistía en un invento de la ignorancia. La funcionalidad de la misma radicaba en legitimar las estructuras de dominación de una comunidad. Por tanto, Marx intentó explicar el origen de la religión. Si los hombres crearon el culto a las divinidades, fue posible conocer de qué forma realizaron esa proeza. En este sentido, el autor de *El Capital* argumentó que antes de la generación de una metafísica colectiva, las personas necesitaron sobrevivir. De ahí que la primera de las actividades humanas consistió en proveerse de recursos indispensables con los cuales comer, beber, y resguardarse de la intemperie. Posteriormente, los humanos desarrollaron otros requerimientos cotidianos; y luego de garantizar su reproducción tuvieron tiempo de establecer vínculos colectivos que incrementaron el censo poblacional. De esta manera, cristalizaron las primeras relaciones sociales de la producción que garantizaron la sobrevivencia de las comunidades primitivas.

Marx explicó que la cohesión de una agrupación no dependió de las ataduras políticas o espirituales; sino de las relaciones económicas entre los individuos. Con el objeto de intercambiar los productos de su trabajo, el hombre desplegó el lenguaje. También conocido como la primera forma de conciencia. Ésta se manifestó debido a las condiciones materiales del aire, las articulaciones de la boca, la emisión de sonidos y la generación de palabras. A partir del lenguaje surgieron las primeras elucidaciones de las circunstancias que rodeaban a

las comunidades. La incapacidad del hombre para comprender los hechos naturales y su temor por los mismos; lo orilló a describir los sucesos del medio de una forma fantástica. Ulteriormente, la conciencia gregaria alcanzó un mayor desarrollo debido a la aparición de la división del trabajo. Al separarse las tareas físicas de las intelectuales, hubo personajes encargados de imaginar mundos fuera de la realidad material o empírica. Por consiguiente, del lenguaje brotó una teoría pura que brindó explicaciones y no solamente descripciones mágicas a las preguntas existenciales de las comunidades. A ese presupuesto Marx le denominó religión. Aquélla encontró en causas exteriores al hombre y la naturaleza el origen de la realidad, el mundo y las sociedades. Esta primera ideología gobernó la vida espiritual de los colectivos. Dotó a los mismos de una moral y conjeturó normas del comportamiento. Los hombres que esgrimieron el conocimiento sacro adoptaron el dogma colectivo a las peticiones de quienes controlaron los medios de producción.

Debido al surgimiento de la división del trabajo, también se estructuraron las clases sociales. Las más altas en la jerarquía se apoderaron de los instrumentos económicos. Con el objeto de asegurar su dominio se valieron de la religión. Los dueños de la propiedad y los sacerdotes dieron respuestas a la presencia humana en el mundo y su devenir según mejor les convino, por tanto, las hipótesis eclesiásticas se transformaron en una falsa concepción de la realidad que las masas debieron adorar. La religión mantuvo al hombre esclavo y dominado. Construyó un velo en su consciencia que no le permitió observar de qué manera obedecía dictados impropios. Además volvió evidente el fenómeno de la enajenación cuya existencia emanó de los modos de producción.

Dentro del trabajo el hombre generó artículos exteriores a él y cuando surgió la división de las tareas colectivas, el proceso de producción separó al sujeto de su actividad. Ésta se convirtió en una fuerza autónoma ya no dominada por el afanoso, sino por alguna potencia social o algún dueño de los recursos económicos. De ahí que el individuo dejó de decidir la ocupación de sus quehaceres. Una autoridad superior a él, le impuso la realización de cierto trabajo y valoró al sujeto no por su calidad de hombre, sino a través de los artículos que creó en el proceso de producción. De esta forma, el mismo objeto resultante en la fabricación se le opuso con hostilidad, pues ni siquiera le perteneció. La explotación llegó a su punto culminante bajo el sistema capitalista, donde el asalariado fue desposeído totalmente del objeto que efectuó. Un proletario tampoco consiguió los bienes que deseó en el mercado, sólo tuvo acceso a los que el poder económico le permitió obtener. Además, el obrero adquirió la categoría de mercancía, pues su contratación dependió de la ley de la oferta y la demanda (que los hombres creen no pueden controlar porque es resultado de una mano invisible, es decir una divinidad), en consecuencia, entre más personas dispuestas a laborar, la clase

propietaria pudo reducir los salarios lo más posible y conseguir una gran rentabilidad. De esta manera, el trabajador quedó separado hasta de su fuerza de trabajo. Escindido de sus bienes y capacidad laboral, el asalariado padeció la verdadera enajenación; fenómeno que también ocurrió en la esfera religiosa como reflejo de la esclavitud laboral. Ahí, las invenciones metafísicas de las personas se opusieron a ellas. Comenzaron a gobernarlas, les dictaron reglas de conducta y las sometieron a sacrificios específicos. Les arrebataron su albedrío y voluntad. Al mismo tiempo, los dioses que las comunidades crearon obligaron a los hombres a rendirles culto. Incluso se convirtieron en motivo de conflicto. En este sentido, las clases superiores se apropiaron de los beneficios de la religión, pues la ocuparon para mantener las relaciones de explotación. La ética eclesiástica conminó a la obediencia.

Marx explicó numerosas veces que los seres trascendentes e inmateriales eran realidades inventadas. Lo único existente consistía en el mundo finito. De acuerdo con el filósofo alemán, el conocimiento procedía de los sentidos y la experiencia. Dios o cualquier espíritu absoluto no pudieron constatarse a través de esos medios, en consecuencia, no eran entidades reales. Las explicaciones apriorísticas y la lógica fueron dimensiones ininteligibles. Un sistema conceptual resultó incapaz de revelar los acontecimientos del mundo social o natural.

En la perspectiva de Marx, quienes controlaron los medios de producción sometieron a sus designios la estructura política y gubernamental. Ellos organizaron la administración de los recursos colectivos en beneficio propio. El Estado moderno no fue la excepción. Las perspectivas ideológicas que lo sustentaron fungieron con la misma lógica que la enajenación productiva y religiosa. En este sentido, detentaron una serie de categorías conceptuales que justificaron la edificación del Estado. La teoría hegeliana en Alemania del siglo XVIII ostentaba las tesis de mayor influencia en la presentación del aparato estatal como entidad indispensable en el desarrollo humano. De ahí que Marx utilizó esa teoría al momento de analizar al Estado moderno. Por consiguiente criticó el idealismo hegeliano y estipuló que las hipótesis de su maestro radicaban en un manto ideológico que enmascaraba las relaciones sociales de dominación. De ninguna manera aceptó que los intereses particulares y generales se reconciliaban al interior del Estado. En sus disertaciones demostró que esas esferas consistían en realidades opuestas de la convivencia. Marx afirmó que en las sociedades modernas los individuos no trataron de armonizar sus intereses en el ámbito público. Mucho menos, el gobierno fomentó dicha actividad. Por el contrario, los individuos evidenciaron motivaciones particulares y un espíritu egoísta recalcitrante. La sociedad civil representaba la naturaleza hobbesiana. Cada quién trabajaba para la realización de fines específicos. Los otros fueron concebidos como instrumentos en la consecución de un objetivo final individual. Las

enemistades primaron sobre las amistades. El sujeto moderno gobernado por el mercado se comportó de manera fría y calculadora. Únicamente obedeció al Dios Mammon. Por tanto, utilizó a la política y a la estructura gubernamental en beneficio propio. De ahí que el Estado moderno, manipulado por monadas provenientes de la sociedad civil, no buscó la construcción del bien común, sino el aumento de los recursos materiales de los sujetos que lo dirigieron. El Estado fue una realidad fantasmagórica y junto con la administración pública estuvo tan presente en la vida cotidiana como las entidades etéreas de la religión. Además su ausencia no pasó inadvertida. Las pertenencias de esa estructura quedaron administradas por particulares. Solamente hizo su aparición como fuerza protectora de la burguesía. Al mismo tiempo, se encarnó en la sociedad civil garantizando la idolatría por el dinero.

De acuerdo con Marx, la filosofía incentivó la crítica a la religión. Esto encaminó al hombre hacia la emancipación. El autor de *El Capital* al igual que Tocqueville explicó que los distintos regímenes utilizaron la lógica teológica para gobernar. Incluso conceptos políticos asumían presunciones religiosas, por tanto, la tarea del pensamiento racional descansaba en desmentir las tesis dogmáticas. La filosofía debía constatar que la realidad dependía de las condiciones materiales de producción. Cumplida esa tarea, las comunidades comprenderían que la forma de obtener la libertad y el progreso radicaba en la distribución de la riqueza social y la eliminación de las desigualdades económicas. Marx a través del análisis del judaísmo, explicó que ninguna religión se diferenció de las otras. El ateísmo tampoco resultó un compromiso con la ciudadanía. Mucho menos la separación entre la Iglesia y el Estado constituyó un triunfo de la razón. Ambas instituciones pudieron convivir armoniosamente (para ejemplo Estados Unidos) y alcanzaron un desarrollo óptimo al momento de escindirse. El cisma entre el sacerdocio y la administración pública no liberó al hombre de las creencias dogmáticas. Únicamente delegó al ámbito privado la decisión de escoger el culto que más convino a los individuos. Por tanto, fuera del escrutinio público, la religión se fortaleció como falsa ideología.

Marx utilizó el judaísmo para asegurar que todos los dogmas teológicos apartaron a las sociedades del humanismo universalista. Los fieles a la Tora proclamaban la creación de un Estado independiente. Los cristianos fortalecieron al mismo en lugar de debilitarlo, cuando enseñaron a los ciudadanos a someterse a los designios de un gobierno secular, supuestamente, sustentado en una moral providencial. El Estado moderno ocupaba los instrumentos de dominación de la Iglesia cristiana. Ninguna de las anteriores organizaciones trabajaba por el bien común. Ambas aseguraban sus intereses particulares. El Estado cristiano aprendió del judaísmo el culto al dinero. El burgués representó la evolución del judío, pues la adoración hebraica a la moneda, también se convirtió en ritual principal del creyente

evangélico. La única forma de liberar al hombre estaba en la desaparición del equivalente general.

El judaísmo logró hacer evidente el instrumento de las clases propietarias que mantuvo sojuzgadas a las personas y sus mismos promotores. Dicho utensilio en la sociedad moderna descansó en el culto a la moneda. La emancipación política de la religión, es decir, el proceso mediante el cual los preceptos eclesiásticos se desincrustaron del Estado, coadyuvó al fortalecimiento de la sociedad civil, la cual consiguió la expansión del capitalismo; modo de producción que encadenó al hombre y generó la verdadera fuente de la actual enajenación. Marx conminó a las sociedades a elaborar una crítica imparcial de los credos. Al percibir que la fe las había engañado, podrían adquirir una renovada conciencia. La única forma de conquistar la libertad era mediante la concentración de sus luchas contra las verdaderas estructuras de dominación. De ahí que las comunidades desvelarían el rol de la burguesía como una clase social vampírica. La desenajenación del hombre dependía de la destrucción del capitalismo, la eliminación de las nacionalidades y la extinción de los derechos burgueses. Por tanto, el primer paso para conseguir la libertad descansaba en la desaparición de la explotación laboral. La religión únicamente era el manto ideológico del verdadero enemigo.

Con respecto al Islam, Marx expresó que esa religión estaba adaptada a las condiciones de vida de los musulmanes en el desierto. Además asumía que dicha civilización ni siquiera alcanzó a crear la propiedad privada debido a las circunstancias del entorno. La comuna constituía la manera en la cual los beduinos seguidores del Corán administraban el producto de sus bienes agrícolas. El autor de *El Capital* también asumió que el Islam favoreció el ejercicio de la violencia al reducir las diferencias entre los hombres según el criterio de fiel o infiel.

En todas las etapas de la historia, los seres racionales nunca dominaron por completo las fuerzas de la naturaleza, debido a la incomprensión de los fenómenos del medio y la incapacidad para aprovechar todos los recursos del mismo, la naturaleza subordinó a las comunidades. Sin embargo, el capitalismo, en comparación con otros modos de producción, permitía una mayor manipulación de los sucesos del entorno. De ahí que las contradicciones en dicho sistema económico precipitarían la pérdida de confianza en la religión. Con ello, los individuos descubrirían las formas de dominación y se enfrentarían a los esclavizadores. La sabiduría racional combatiría la ignorancia. A través del conocimiento de la economía, el hombre obtendría el poder de encausar su destino a voluntad. Un análisis del funcionamiento del capitalismo desmitificaría los argumentos religiosos que apoyaban los teóricos políticos al tratar las leyes de la oferta y la demanda.

Marx intentó evidenciar las falacias teológicas ocultas en la lógica del capitalismo. Comenzó con el estudio de la mercancía. En su análisis explicó que ésta no tuvo presencia natural. Los objetos nunca se mostraron como entidades intercambiables en la vida biológica y física. Las relaciones sociales las inventaron. A su vez, el valor tampoco surgió de manera innata en el medio ambiente. Los hombres lo crearon. A partir de él imprimieron a los productos de su trabajo una cuantía cualitativa y cuantitativa. Cuando los individuos comerciaron sus creaciones por otras con el fin de proveerse de recursos que ellos no elaboraron, estructuraron un mercado. Ahí distintos bienes adquirieron un valor de cambio. Esta hipótesis permitió a Marx demostrar que las cosas no entablaron relaciones naturales, fueron los hombres quienes establecieron los vínculos entre los objetos. Ellos idearon las mercancías; y no al contrario como pensaban los economistas políticos de la época. De esta manera, el filósofo alemán difuminó el manto teológico con el cual numerosos teóricos recubrían a las cosas en el mercado. Marx criticó las perspectivas que asumían la existencia de una fuerza divina que conminaba a los hombres a desear los objetos por sí mismos. Los productos del trabajo humano no establecieron relaciones naturales inanimadas. Mucho menos las mercancías fueron independientes a sus creadores; en consecuencia, nadie debió someterse a la voluntad de las mercancías; como tampoco los hombres tenían motivos para subordinarse a los dictados de las divinidades. Ambas entidades resultaron producto del trabajo humano, por tanto, la enajenación obnubiló la realidad. En este sentido, en la visión de Marx, el dinero consistió en un instrumento que facilitó el intercambio de mercancías al convertirse en equivalente general. Sin embargo, el culto y deseo que las sociedades modernas le otorgaron resultó de la ignorancia teológica. El dinero por sí mismo no tuvo un valor. La fe de la gente y su poco conocimiento del funcionamiento del sistema capitalista lo dotaron de un aura sagrada. La misión de la filosofía descansó en mostrar que la riqueza se encontró en el trabajo social. La adquisición de conciencia de lo anterior permitiría la edificación de una organización comunista donde los individuos vivirían libres, pues aprovecharían las fuerzas colectivas de la producción; y los avances tecnológicos, derivados del desarrollo histórico de los sistemas económicos.

A través de sus estudios, Marx demostró que la religión y el Estado se edificaron a partir de los modos de producción. Ambos fenómenos provinieron de relaciones sociales reales. Por un lado, el Estado moderno aislado de la vida cotidiana de los sujetos encarnó en la sociedad civil burguesa con lo cual sirvió a los dictados de los propietarios. De ahí que desde la institucionalización de dicha organización, aquélla protegió los bienes individuales y fomentó el desarrollo de la riqueza particular. En la teoría marxista, el Estado moderno fue

prácticamente una estructura intangible dentro de las comunidades. Estuvo ausente en la mayor parte de las actividades de los hombres porque así lo decretaron los burgueses.

Por otro lado, en la modernidad, la religión escindida del Estado sirvió como instrumento de dominación de la clase burguesa. Sin embargo, donde verdaderamente actuó para enajenar las consciencias fue en la dinámica capitalista, en consecuencia, la racionalización de los procesos mercantiles desvelaría los instrumentos dogmáticos que sometieron a la humanidad. De ahí que la adquisición de consciencia de esa realidad coadyuvaría al logro de la libertad.

En cambio, en la perspectiva de René Girard, la religión constituyó la base de la evolución del hombre y de las sociedades. El antropólogo brindó una explicación secular del origen de la fe. Al igual que Marx, afirmó que el culto a las divinidades resultó una creación de los individuos como seres gregarios. Sin embargo, a diferencia del autor de *El Capital* describió el proceso mediante el cual aparecieron las religiones y dilucidó las causas de edificación de las mismas. Además estipuló que los credos posibilitaron la formación de los modos de producción y no al contrario. Girard aseguró que el principio de todas las acciones humanas descansó en el deseo mimético. Así como éste posibilitó el desarrollo del intelecto y dotó a los hombres de ventajas adaptativas sobre los otros animales del entorno, también potencializó la violencia. En la visión del antropólogo, la socialización dependió del control de los anhelos emulativos. Sin la creación de un mecanismo capaz de disociar los conflictos recíprocos, las comunidades enfrentaron el caos que las condenó a la extinción. La religión resultó el instrumento mediante el cual desapareció la indiferenciación mimética; fenómeno que mantuvo a los individuos en rivalidad constante.

De acuerdo con Girard, al principio de los tiempos, los sujetos enfrentaron una crisis de las diferencias donde todos pelearon por los objetos contiguos debido a los deseos recíprocos. Durante ese acontecimiento, debieron aparecer algunas distinciones en determinados sujetos que llamaron la atención de los societarios, de tal forma que todos pudieron canalizar su odio hacia esos personajes. Uno de ellos fue escogido unánimemente como víctima propiciatoria, pues los comunitarios lo hicieron responsable de la guerra colectiva. Una vez que la población sacrificó al indeseado, éste se convirtió en una entidad divina. La razón de ello radicó en que, a partir de su muerte, el caos en el cual estaba inmersa la sociedad se detuvo por la gestación de una catarsis generalizada producto del linchamiento. En ese momento, las multitudes cambiaron de parecer respecto al inmolado y le atribuyeron poderes especiales que las liberaron de la agresión. Con la defunción de la víctima propiciatoria se estructuraron las diferencias sociales que exterminaron la igualdad conflictiva. Las jerarquías colectivas crearon normas regulatorias del comportamiento que prohibieron la expansión de los deseos

miméticos. De esta manera, las sociedades alcanzaron una paz momentánea, en consecuencia, las comunidades establecieron rituales de rememoración del evento fundador del orden. Estos fueron calendarizados y repitieron el procedimiento de ejecución de la víctima propiciatoria. La diferencia descansó en que dentro de los rituales, los societarios controlaron el linchamiento. De acuerdo con el antropólogo, todas las instituciones emanaron de los sacrificios multitudinarios. Girard estipuló que incluso las primeras monarquías, las leyes y la estructuración de los Estados provinieron del chivo expiatorio y los rituales sacros encargados de orquestar el orden social, por tanto, el antropólogo al igual que Marx argumentó que todas las organizaciones humanas funcionaron de acuerdo con la lógica religiosa. Además al igual que Tocqueville explicitó que en ausencia de fe las comunidades podían desintegrarse porque no se generarían formas de disociar la violencia. De esta manera, el jurista francés, su coterráneo y el filósofo alemán comprendieron la funcionalidad de la religión. A pesar de ello, mientras que en opinión de Marx el mantenimiento del estatus quo fue una circunstancia perjudicial para las clases sociales bajas, en la visión de los franceses, el orden ético que generó la religión previno a los hombres de la violencia. Marx comprendía que la fe volvía dóciles a los sujetos, pero estipulaba que el mantenimiento de esa situación nunca los emanciparía de las relaciones de explotación. En contraste para Alexis de Tocqueville y René Girard, el desarrollo de la humanidad no necesitó de la precipitación de una guerra colectiva, la evolución de los credos promovería cambios en la moral de los pueblos. A través de éstos, los colectivos comenzarían a frenar los procesos de explotación de los más desfavorecidos. Por tanto, a diferencia del filósofo alemán, Girard explicó que la lógica de lo sagrado se vio ampliamente modificada por el cristianismo. En este punto, el antropólogo coincidió con Tocqueville al asegurar que el dogma de Jesús fue una religión superior a los credos paganos. Girard asumió que ninguna iglesia escapó de la promoción de los procesos sacrificiales con excepción del cristianismo. Los evangelios desvelaron la inocencia del chivo expiatorio y los mecanismos mediante los cuales las personas crearon a los dioses. La muerte del hijo del mesías en la cruz mostró a los sujetos la manera en la que se libraron de la violencia responsabilizando a los otros de sus agresiones. Jesús prohibió el uso del conflicto en las relaciones humanas. Los mandamientos judíos adelantaron esa enseñanza al vetar el desencadenamiento de los deseos miméticos. Sin embargo, la ética evangélica destacó que sin importar la ofensa recibida, la única forma de evitar el conflicto descansó en no responder a la violencia. De esta manera, en la perspectiva de Girard, el cristianismo prohibió el ejercicio de los sacrificios. Además el antropólogo explicó que el dogma de Jesús favoreció los procesos de secularización a nivel global, pues al volver evidente que los hombres convertían en dioses a sus chivos expiatorios, la pasión desmanteló la concepción colectiva de que las divinidades

eran entidades producto de sus propios artilugios. Los evangelios revelaron los mecanismos mediante los cuales las sociedades edificaron a sus dioses. En este sentido Girard completó la misión intelectual de Feuerbach y Marx.

Sin embargo, el antropólogo lamentó la incompreensión colectiva del mensaje de Jesús. Incluso denunció la continuación y multiplicación de los rituales sacrificiales en nombre del cristianismo durante la edad media. La persecución de chivos expiatorios constituyó una actividad común en la Europa oscurantista. La época moderna tampoco escapó a la construcción de víctimas. De hecho prosiguió como una práctica reiterada alrededor del mundo. La diferencia entre la sociedad antigua y la moderna radicó en que los asesinatos multitudinarios actuales fueron incapaces de restablecer el orden colectivo, pues los linchamientos no cristalizaron en la formación de dioses. Los chivos expiatorios dejaron de aceptar la culpa que los otros les imputaron y en ocasiones respondieron la violencia. El dogma de Jesús les enseñó que no tenían total responsabilidad por trasgredir determinadas normas, en consecuencia, los supuestos culpables pelearon contra sus detractores. La biblia predijo este tipo de acontecimientos y los denunció en el Apocalipsis. El texto sagrado afirmó que la pasión de Cristo, debido a su radicalismo no podría interiorizarse en la consciencia de las personas, por tanto, en ausencia del mecanismo victimario, las rivalidades reciprocas de los individuos en lugar de extinguirse se multiplicarían. El fenómeno anterior precipitaría el fin del mundo. Hecho que los hombres provocarían y no los dioses.

El antropólogo estipuló que hoy la violencia mimética se constató en la excesiva preocupación por las víctimas; un acontecimiento que unificó a todas las ideologías contemporáneas. Los políticos modernos se han dedicado a construir amplias categorías de chivos expiatorios. Occidente transformó a cada sujeto en el sistema internacional en victima potencial. De esta manera arrebató la legitimidad en la perpetración de grupos privilegiados al interior de los Estados. El cristianismo universalizó la compasión y la cultura occidental difundió esa perspectiva entre todos los pueblos del mundo, en consecuencia, la sociedad global ha pretendido eliminar a cualquier víctima. De ahí que en años recientes aparecieron formas más abstractas de seres que deben rescatarse. Esto únicamente incrementó la violencia, pues la competencia entre perspectivas políticas modernas radicó en cuál de esas propuestas se preocupó por más víctimas.

Por otra parte, la teoría mimética pudo comprender a la perfección la lógica de lo sagrado en la creación del equivalente general. Marx dilucidó el fenómeno religioso oculto en la aparición de la moneda. La comprensión de ese acontecimiento a través de la teoría del chivo expiatorio volvió aún más evidente el argumento del filósofo alemán. El autor de *El Capital* explicó que el comercio era una actividad conflictiva. A diferencia de los liberales, estipulaba

que, durante el intercambio, las personas podrían llegar a desear las mismas mercancías. Lo anterior generaría rivalidades recíprocas. Girard denominó a este fenómeno el doble vínculo. Cuando Marx detalló el proceso mediante el cual las relaciones sociales hicieron posible la aparición de un equivalente general, imaginó un escenario de gran inestabilidad. En el comercio, los objetos pudieron adquirir un valor de cambio semejante a todos los productos en el mercado, por tanto, todos los bienes pudieron llegar a ostentar el mismo valor. Girard describió este acontecimiento con el nombre de indiferenciación mimética. Ahí donde los valores de los productos fueron homogéneos entre sí, cada uno de ellos se confrontó, en consecuencia, las personas necesitaron equiparar la igualdad de las mercancías con alguna distinta para satisfacer la permuta comercial. De lo contrario, el intercambio quedaría impedido por falta de un acuerdo común sobre como determinar el valor de las mercancías. El antropólogo francés describió ese suceso al momento de dilucidar la forma en la cual las colectividades generaron al chivo expiatorio. La moneda surgió como resultado de escoger a la mercancía que sería intercambiable por cualquier otro producto en la compraventa. Una vez transformado ese artículo en el equivalente general, aquél se convirtió en la divinidad de los fenómenos económicos. Así como la víctima propiciatoria en los rituales litúrgicos se transformó en un Dios estructurador del orden colectivo posterior a su linchamiento; el equivalente general creó el orden necesario para el desarrollo del comercio. El oro tomó el papel de la deidad de los burgueses. Marx estableció que la lógica de la economía hizo posible la aparición de los preceptos religiosos, por tanto, la tarea del filósofo consistía en desvelar los artilugios eclesiásticos ocultos en los procesos productivos. De esta manera, mostraría a los hombres la enajenación a la que estaban supeditados.

La teoría mimética daría la razón a Marx en cuanto que detrás de los intercambios económicos se encontró el dogma de lo sagrado. Sin embargo, puntualizaría que esa lógica constituyó un fenómeno de las religiones paganas más no del cristianismo. La teoría girardiana establecería que Marx fue incapaz de observar la particularidad de las enseñanzas de Jesús. Las tesis del mimetismo triangular del deseo dilucidaron que la lectura de Marx del cristianismo estuvo dentro de los preceptos sacrificiales. Es decir, el autor de *El Capital* equiparó los evangelios a cualquier otra fe, debido a ello, no comprendió que el mensaje de la cruz radicaba en la eliminación del sacrificio como instrumento generador del orden colectivo. A pesar de ello, la teoría girardiana confirmaría los argumentos de Marx en cuanto que la economía liberal y la lógica sacrificial funcionaron a través de la generación de chivos expiatorios y procesos sustitutorios con el fin de evitar la violencia. La diferencia entre la posición girardiana y la marxista descansó en que para el filósofo alemán, la religión imitó los procesos de articulación de los modos de producción; y en cambio en la teoría girardiana, la economía

provino de la religión. Como ambos autores entendieron que el sacrificio era parte de los procesos de intercambio liberales, ninguno opinó que la manera de establecer relaciones pacíficas a nivel internacional estaba en la apertura de mercados globales. Por el contrario, ese acontecimiento únicamente multiplicaría los fenómenos sacrificiales y la violencia recíproca. Tanto la teoría marxista como la girardiana constituyeron críticas a los preceptos esenciales del liberalismo porque analizaron las bases sociales de dichos axiomas.

Por otro lado, la obra de los tres pensadores estuvo sumamente influenciada por el tratamiento de la igualdad. Esa categoría se manifestó en cada una de sus propuestas e hipótesis que utilizaron para explicar diversos fenómenos sociales. En Tocqueville, la igualdad fue la primera realidad de las organizaciones humanas primitivas. Una vez que éstas descubrieron la agricultura aprendieron a multiplicar sus bienes e inventaron la propiedad inmobiliaria. Debido a los recursos de la tierra satisficieron sus necesidades primarias y manifestaron otros placeres. Mientras las comunidades eran nómadas, la igualdad conformaba una circunstancia cotidiana. Sin embargo, con la aparición de los cultivos, ciertos hombres acumularon más bienes de los que precisaron para subsistir. De ahí se crearon símbolos y distinciones que se perpetraron de una generación a otra. Las familias que adquirieron mayor cantidad de tierra, también conjuntaron poder, riqueza y habilidades intelectuales superiores. Con el surgimiento de nuevas ambiciones, los sujetos desearon obtener más bienes, por tanto, apareció la guerra. Por consiguiente, el espíritu de conquista se convirtió en el progenitor de las aristocracias duraderas. Con el fin de restablecer la paz, las sociedades idearon un gobierno que resguardó la propiedad inmobiliaria. De esta manera, la nobleza administró el devenir de los pueblos en el mundo antiguo. El aumento de las actividades belicosas, la expansión de las jurisdicciones estatales y la colonización estructuraron un orden desigual. El feudalismo representó la victoria suprema de esa categoría.

Sin embargo, desde que los hombres comenzaron a obtener riqueza mediante instrumentos diferentes a los feudales, la igualdad inició un proceso de expansión imparable. El desarrollo de los trabajos de la inteligencia y el advenimiento de la ciencia pusieron el conocimiento al alcance del pueblo. Esto impulsó el desarrollo de la igualdad. De acuerdo con Tocqueville, dicha categoría orientó el devenir de la historia moderna. Las cruzadas y las guerras europeas debilitaron el poder de la aristocracia y de la iglesia; instituciones garantes del feudalismo. La división del suelo y la introducción de las comunas hicieron posible la aparición del espíritu democrático. El descubrimiento de las armas de fuego homologó al noble y al villano en el campo de batalla. La imprenta ofreció recursos similares a las inteligencias. El protestantismo y los cismas religiosos sostuvieron que cualquiera con fe suficiente tenía a su alcance el paraíso. A partir del debilitamiento de las instituciones feudales, todos los

acontecimientos en la historia humana sirvieron al propósito de la democracia. La consolidación de la igualdad como estadio social fue un fenómeno providencial irreversible. En la perspectiva de Tocqueville, este acontecimiento escapó a cualquier potestad humana. La universalización de la igualdad y su extensión constituyeron una fuerza religiosa. Desear detener la democracia representó lo mismo que oponerse a Dios. Tocqueville proponía dirigir la igualdad por el sendero de la armonía. A pesar de ello, el noble normando observó la conformación de cuatro escenarios sociales debido a la expansión de la homologación de condiciones de vida. No todos ellos dirigieron al hombre hacia la paz. En el primero, la democracia transformaría a las personas en individuos excelentes que buscarían la superación como lo sucedido en Estados Unidos. En segundo lugar, la igualdad produciría una comunidad de seres envidiosos que rivalizarían por deseos recíprocos. Esto generaría una tiranía de las mayorías como el caso de Francia de 1789. En tercer lugar, la igualdad incentivaría el advenimiento del individualismo. En ese momento, los sujetos dejarían de lado la vida pública, por tanto, la administración tendería a centralizarse. Lo anterior daría paso a la conformación de una tiranía de las minorías. Dicho acontecimiento motivaría el descontento social y la corrupción estatal en el largo plazo. En cuarto lugar, la igualdad provocaría el incremento del pauperismo en las principales urbes de Europa. Esto potenciaría el surgimiento de una revolución.

Una democracia exitosa necesitó de un amplio territorio, condiciones sociales igualitarias, una organización federalista del gobierno, la separación de la Iglesia y el Estado, el control de la apropiación inmobiliaria por parte del mercado y las leyes, la multiplicación de las asociaciones civiles y un gobierno poco interventor en los asuntos públicos y privados. Todas esas circunstancias permitieron a Estados Unidos estructurar una democracia benéfica para los angloamericanos e inmigrantes europeos. En cambio, la igualdad pudo transformarse en peligro latente al tratar de permear al interior de instituciones estamentarias. La centralización administrativa que fomentó la cristalización de la igualdad resultó perjudicial puesto que impidió la libertad política. El mantenimiento de una separación superficial entre distintas clases de un país a través de prerrogativas especiales, mientras se homologaban las tareas y los hábitos ciudadanos, causó gran envidia y conflictos. La falta de solidaridad entre los miembros de la clase gobernante obstaculizó los acuerdos políticos. El involucramiento de la religión en la administración del Estado ocasionó la pérdida de confianza de la población en la fe. Un proceso acelerado de modernización y la propaganda incendiaria de algunos filósofos colocaron el escenario para el advenimiento de una revolución. Francia sirvió de ejemplo a Tocqueville en el esclarecimiento de un régimen donde la igualdad provocó inestabilidad y violencia. Al mismo tiempo, consideró que una tiranía de las minorías podía emanar de las

democracias. Un Estado interventor paternalista produciría el fortalecimiento del individualismo. Los sujetos replegados en quehaceres personales abandonarían el espacio público, y el gobierno sometería a la población sin el uso de violencia explícita.

En el último escenario Tocqueville explicó que los avances de la igualdad en el corto plazo, al interior de las ciudades europeas, generarían, antes de la nivelación de condiciones, un incremento del pauperismo debido a la industria moderna. El noble normando estipuló que en las urbes, la producción industrial combatió la desigualdad rural. Las fábricas crearon infinidad de bienes que las personas empezaron a desear. Debido a la revolución industrial, los hombres tuvieron acceso a mercancías que antes eran imposibles de adquirir. Por tanto, los campesinos dejaron de conformarse con la vida sencilla que la tierra brindaba. La manufactura prometía hacer felices a las personas. Sin embargo, los productores de mercancías en las fábricas soportaron circunstancias de pobreza desconocidas hasta ese momento. Las urbes pauperizaban a los trabajadores en niveles que el campo jamás hubiera permitido, en consecuencia, los gobiernos y la sociedad civil debieron solucionar el problema antes de que la pasión por la igualdad se apoderara de las masas proletarias e incentivara una revolución. Tocqueville propuso otorgar propiedad a los obreros. Primero los burgueses necesitaban hacerlos partícipes de una parte proporcional de la fábrica. Esto incentivaría la cultura de la previsión y el ahorro en los proletarios. El otorgamiento de una pequeña propiedad y la estructuración de sociedades civiles caritativas coadyuvarían a la solución del pauperismo. Las organizaciones particulares en colaboración con las autoridades municipales podían detener la animosidad belicosa de la igualdad.

Por otra parte Marx también imaginó que el principio del orden social descansaba en el establecimiento de relaciones intersubjetivas entre homólogos. Todos los hombres sin importar las circunstancias de donde provinieron tuvieron capacidad de modificar el entorno a través del trabajo. Esa peculiaridad biológica igualó a los miembros de la especie humana. A su vez explicó, que la comuna primitiva constituía la primera forma de asociación de los seres racionales. En ella, los individuos compartían el producto del trabajo social. Desafortunadamente, Marx no describió con exactitud el proceso mediante el cual la comuna igualitaria se transformó en otros modos de producción. De su obra pudo inferirse que debido a la aparición de nuevos requerimientos económicos y al aumento de población, la primera organización humana sufrió una serie de variaciones que paulatinamente disociaron la igualdad de condiciones.

Marx como Tocqueville estipuló que al comienzo de la historia, los hombres no se distinguieron entre sí. De acuerdo con el filósofo alemán, a lo largo del desarrollo de las civilizaciones fue posible diferenciar tres tipos de formaciones sociales pre-capitalistas que si

bien no se estructuraron de manera igualitaria; tampoco despojaron a los hombres de todas sus posesiones como en el capitalismo, por tanto, las personas compartían un vínculo social indisociable. En el modo asiático, antiguo y germánico, los individuos estaban sometidos a una autoridad estatal, en consecuencia, eran similares sin importar las distinciones en la jerarquía social en tanto que pertenecían a una totalidad de la cual dependían. Las clases dirigentes y los trabajadores mantenían una relación que los volvía absolutamente necesarios para la sobrevivencia de ambos. Cuando Marx explicó las contradicciones sociales que llevaron al modo antiguo a desaparecer, no asumió que la lucha de clases comenzó entre desiguales, sino al contrario.

En la sociedad romana, la prosperidad y la riqueza de los ciudadanos emanaban del suelo. La conquista y la guerra constituían las actividades productivas principales de los adoradores de Marte. La tierra otorgaba a los romanos su estatus de ciudadanos y les concedía la mayor parte de sus privilegios. Debido a las limitaciones de los legionarios, el imperio llegó a un punto donde dejó de expandirse. Además el territorio tan vasto que abarcaba hizo necesario el envío de ciudadanos a las fronteras; donde éstos vigilaban las urbes exteriores. De ahí que muchos romanos perdían su vínculo con la capital. La inmovilidad de los límites del imperio y su extensión requirieron la apropiación de más territorio, el cual fue imposible adquirir, en consecuencia, los romanos iniciaron la división del mismo; debido a ello, en lugar de multiplicar la prosperidad comenzaron a perderla. Los conflictos iniciaron entre los ciudadanos. Las disputas por la escasez del suelo causaron inestabilidad. Aquél acontecimiento produjo la pauperización de los romanos, mientras más se empobrecían, sus circunstancias económicas consiguieron homologarse, por tanto, peleaban por los mismos recursos en un imperio incapaz de engrandecerse. Con el paso de los años, muchos individuos cayeron en desgracia al grado de igualar sus circunstancias a la de los esclavos; quienes al observar la debilidad de los ciudadanos y al mantener un nivel de vida en innumerables situaciones similar a la de sus antiguos custodios, también protagonizaron revueltas que mermaron el poder del imperio. De ahí que romanos y esclavos entraron en la lucha de clases; únicamente después de haberse homologado sus circunstancias. Además, los barbaros aprendieron las tácticas militares de los legionarios, en consecuencia, igualaron su forma de combatir y la utilizaron en contra del imperio. Girard aseguraría que la pérdida de diferencias ocasionó el declive de Roma.

Estas particularidades descritas por Marx explicaron, en su visión, el declive del mundo antiguo y pudieron entenderse con las categorías de la teoría mimética. Las rivalidades recíprocas entre ciudadanos que buscaban el mismo objeto de deseo debilitaron la estructura social romana, ulteriormente, los esclavos en circunstancias homologas a los ciudadanos

aprovecharon la pauperización de los mismos y los desafiaron. A su vez, los extranjeros igualaron las tácticas de combate de los adoradores de Marte, por tanto, los confrontaron. La teoría girardiana describiría la lucha de clases en la sociedad antigua como una rivalidad entre grupos homólogos vinculados por el mismo objeto de deseo.

Marx también estipuló que las contradicciones sociales en el modo de producción feudal originaron la creación del capitalismo. Sin embargo el proceso de acumulación original tampoco inició como un enfrentamiento entre bandos desiguales, sino entre facciones homologas. El filósofo alemán describió la manera en la cual las rivalidades entre los señores feudales, los altos jefes de la iglesia y los monarcas desarticulaban la comunidad feudal. Estos personajes peleaban por el control del suelo. Ninguno deseaba que el otro adquiriera mayores potestades. Sus enfrentamientos debilitaron a la aristocracia medieval y el conflicto entre iguales produjo cambios sociales en el viejo continente. Los siervos y campesinos padecieron dichos embates. Cientos de ellos resultaron expulsados de sus residencias a partir de los cismas religiosos, las ambiciones de los reyes por centralizar su territorio y la resistencia de los señores feudales a ceder sus posesiones, en consecuencia, los agrarios se dirigieron a zonas donde las disputas de los miembros de las clases superiores no los alcanzaban. Marx comprendió que los protagonistas de los embates en el campo eran parte de las clases sociales dominantes de la época.

Los campesinos expulsados de los feudos edificaron las primeras ciudades en sitios que no disputaban los aristócratas, los monarcas o el alto clero. Ahí buscaron subsistir a partir de actividades propias de las urbes. De esta manera, algunos fundaron los primeros talleres artesanales y dedicaron sus esfuerzos al perfeccionamiento de ciertos oficios. Con el fin de resguardarse de los bandidos y los señores feudales, que en ocasiones los perturbaban, estos primeros trabajadores crearon los gremios. Esas asociaciones, en principio protegieron a los maestros y aprendices; después vetaron a otros practicantes. En consecuencia, los siervos que emigraban del campo a la ciudad debieron diversificar sus quehaceres productivos, pues no todos pudieron volverse agremiados. Muchos jornaleros tuvieron que ocuparse como comerciantes; y otros organizaron los primeros talleres de costura cerca de las urbes costeras. De esta manera, la teoría girardiana inferiría, de la descripción de el autor de *El Capital*, que en las ciudades también surgieron rivalidades recíprocas entre miembros de la misma clase. Cuando los talleres prosperaron, algunos dueños decidieron incursionar en la fabricación de barcos. La finalidad era vender sus productos en lugares lejanos debido a que en las urbes, los gremios obstaculizaban el comercio. Durante el paso de los años, los propietarios de talleres y de una industria naviera incipiente consiguieron beneficios económicos superiores a los

obtenidos por los gremios. De esta manera, la burguesía adquirió el dominio productivo de las ciudades y derrotó a sus antiguos competidores: los agremiados.

El incremento del comercio acrecentó la competencia entre los mercadores; quienes procuraron construir una institución que resguardara su patrimonio de las contiendas económicas. A partir de la organización de los burgueses, surgió la sociedad civil, la cual dio vida al Estado moderno; asociación que sirvió de mediador entre los diversos intereses privados y también facilitó la apertura de mercados. El descubrimiento de América y la explotación del continente africano no hubieran sido posibles sin la construcción del Estado moderno. Aquél debía solucionar la escasez de tierra en el nuevo continente, garantizar los intercambios productivos y dirimir las controversias de los privados. Sin embargo, la exploración internacional trajo consigo nuevas rivalidades. Debido a ello, entidades homologas, es decir, los Estados entraron en disputas por el suelo y los mercados en la esfera global, por consiguiente, cristalizaron las guerras modernas cuyos patrocinadores descansaron en los gobiernos de los países; quienes representaban a los burgueses. Además la competencia entre ellos mismos originó el sometimiento de las clases trabajadoras.

Las rivalidades de los antiguos estamentos continuaron expulsando campesinos hacia las ciudades. Con el paso del tiempo, esos jornaleros únicamente pudieron convertirse en obreros. De esta manera, entraron a laborar en las fábricas. Desprovistos de su tierra, en las industrias incipientes, tampoco les pertenecieron los instrumentos de producción; a su vez les arrebataron los objetos que generaron durante las jornadas laborales. El propietario no atendió las necesidades de los obreros, únicamente compró su fuerza de trabajo por un salario mínimo. Los recursos indispensables para su subsistencia debió conseguirlos en el mercado.

Entonces, comenzó otro proceso de homologación de condiciones. La industria burguesa precisó de la desestructuración del régimen feudal para expandirse. Necesitó eliminar las diferencias sociales, pues la diversificación de la manufactura requirió de una amplia participación de la población. Además una dinámica de compraventa eficiente dependió de la creación de una gran demanda. Para ello, todos los hombres debieron contar con el mismo estatus; de lo contrario no podrían convertirse en consumidores universales. De ahí que la legislación liberal adoptó la igualdad humana como premisa principal en la realización de las leyes. Lo anterior fomentó la expansión del comercio.

En el capitalismo, todos los hombres fueron iguales en términos legales y espirituales; sin embargo continuaron existiendo las diferencias materiales. A pesar de ello en la visión de Marx dentro de este sistema productivo, la igualdad abstracta que convirtió a cada uno en potencial asalariado tenderá a materializarse en el largo plazo. Nuevamente en su perspectiva se puede comprender que la revolución iniciará, una vez, que los burgueses y obreros se

paupericen consecuencia de la lógica mercantil capitalista. La igualdad entre facciones adversas generará la guerra que dará paso al advenimiento de la sociedad comunista.

Convertir al hombre en un auténtico ser social requeriría de la disolución de la enajenación. Una vez desaparecida la confiscación particular de bienes, la humanidad recobraría su verdadera esencia social. De esta forma, Marx explicaba que la propiedad privada cumpliría la función que le asignó la historia. La producción necesitaba alcanzar los estadios que el capitalismo desarrolló para procurar la generación masiva de bienes y servicios; los cuales concederían comodidades universales a los individuos al momento de extinguirse el Estado. Una vez creada la riqueza, el propósito de la humanidad radicaba en la distribución de la misma y su goce individual. Sólo la propiedad que ha librado la batalla contra la enajenación acercaría al hombre hacia los objetos esenciales. Para ese momento, la vida dejaría de ser únicamente posesión. El disfrute de las personas descansaría en otras actividades.

En la perspectiva de Marx, la ciencia y la industria representaron catalizadores de la deshumanización, pero contribuyeron a la emancipación del hombre. El comunismo futuro, obedeció a la perpetración de una sociedad donde la riqueza sustituiría a la miseria, las necesidades estarían totalmente cubiertas y el hombre dejaría de lado el sufrimiento. Con ello desaparecerían los conflictos intersubjetivos. Los vínculos sociales garantizarían el placer a todos. De acuerdo con el filósofo alemán, en el comunismo futuro las condiciones alienantes desaparecerían porque las personas no estarían atadas al trabajo. La división de los quehaceres sociales generó la fragmentación de la vida humana, la desaparición de esa circunstancia volvería al trabajador dueño de su tiempo.

La igualdad con la que Marx predicó requirió la extinción de las tareas remuneradas. El dinero como forma de intercambio debía suprimirse en la sociedad comunista. La igualdad entre los hombres llegaría cuando el trabajo no estuviera sujeto a las condiciones objetivas de su realización. Es decir, una vez que los individuos adquirieran pleno dominio de la naturaleza y de los instrumentos de producción. De esta manera, el trabajador sería dueño de sí. Las personas que participarían en el trabajo de la tierra, bajo este contexto, no se percibirían como trabajadoras sino como copropietarias. En las circunstancias descritas, la labor obedecería al mantenimiento de los individuos y sus familias. El enriquecimiento de las faenas cotidianas alimentaría la fortuna colectiva, por tanto, de cada uno en particular. El comunismo futuro representaría la resolución histórica de la lucha de clases sociales.

En cambio en la perspectiva de la teoría mimética, la primera constatación de la igualdad entre los hombres radicó en la emulación. Todos los miembros de esta especie sin distinción tuvieron la capacidad de imitar. Girard asumió como cierta la premisa aristotélica de

que la enorme habilidad mimética del ser humano lo distinguió frente a otros animales. Las neuronas espejo y la configuración craneal de su cerebro representaron adelantos evolutivos que le brindaron ventajas adaptativas para subsistir en el ambiente. La imitación desarrolló la creatividad y las habilidades intelectuales de los hombres; sin embargo, también creó rivalidades imparables. El mundo de la igualdad primitiva descrito por Tocqueville y Marx le pareció a Girard una idealización insostenible. De acuerdo con el antropólogo, la ausencia de jerarquías produjo confrontaciones por los mismos objetos. Las sociedades requirieron de la articulación de instituciones capaces de extinguir la igualdad que causó el aumento de las reciprocidades miméticas, por tanto, en la visión de Girard, las comunidades primitivas, antes de estructurar un orden, convivieron en una guerra perpetua. La homologación de condiciones impidió la orquestación de relaciones pacíficas. Hasta la aparición del sacrificio fundacional que canalizó las riñas colectivas hacia un enemigo común, las sociedades alcanzaron la regulación de los conflictos. A partir de la víctima propiciatoria, las religiones produjeron las normas morales que disociaron la igualdad y edificaron jerarquías que contuvieron las riñas sociales. Los mitos y los rituales litúrgicos rememoraron a los pueblos los eventos primigenios de la fundación cultural.

El antropólogo estipuló que para la organización de los modos de producción fue imprescindible garantizar la seguridad de los comunitarios. De lo contrario, aunque estos se ocuparan de abastecerse de recursos, su vida estaría en riesgo perpetuo. La tentativa de asesinato o violencia impediría la subsistencia de los pueblos. Antes que la asociación humana en torno a la dinámica económica, los individuos necesitaron de un acuerdo común que los librara de la agresión. La religión constituyó esa institución capaz de difuminar la violencia al interior de los colectivos. Por tanto, la teoría mimética explicó que cualquier comunidad de hombres sin excepción construyó rituales religiosos y mitos provenientes de un sacrificio.

En la perspectiva girardiana, las sociedades primitivas descritas por Tocqueville y Marx correspondieron a una fase muy avanzada de la organización humana. En ésta la intersubjetividad ya se encontraba regulada. El filósofo alemán no pudo demostrar con evidencia empírica que el mundo de la pacífica igualdad alguna vez existió. Marx debió inferir esa circunstancia como una de sus críticas al liberalismo. El autor de *El Capital* argumentó que los conflictos aparecieron debido a la escasez. Por otra parte, Tocqueville y Girard estipularon que ese fenómeno dependió de la percepción colectiva. La falta de bienes no generó violencia; sino la creencia de que algunos poseyeran recursos que no les correspondieron; mientras otros padecieron apremios.

De acuerdo con Girard, a lo largo de la historia, las sociedades han evitado a toda costa la cristalización de la igualdad. En la antigüedad, en la edad media y en la modernidad, las

religiones, la política y el Estado de derecho defendieron el respeto de las jerarquías colectivas. Hasta el sistema económico diferenció a los hombres según su poder adquisitivo. La prosperidad colectiva dependió del respeto por las distinciones. Sin embargo, todas las instituciones que permitieron la organización diferenciada entre las personas descansaron en el principio pagano sacrificial. En consecuencia, en la perspectiva girardiana, los hombres continuaron enfrascados en conflictos. El mensaje evangélico intentó liberar a las sociedades de la generación de instituciones que impusieron sistemas simbólicos de diferenciación. Proclamando la igualdad ante Dios y mostrando a través de la vida de Jesús la posibilidad de evitar la violencia bajo una convivencia igualitaria, donde todos, sin excepción, renunciarían a los objetos de deseo constituyó la tarea fracasada del cristianismo. Esa religión explicó que la especie humana estuvo en circunstancias homologas ante Dios. Si todos pudieran imitar la vida de Jesús, la igualdad se convertiría en una fuerza benefactora para las sociedades. Los conflictos y la violencia desaparecerían, los celos, la envidia y el resentimiento darían paso a la empatía y la bondad.

La teoría girardiana apuntaló la perspectiva de Tocqueville, en cuanto que la igualdad pudo encausarse hacia el sendero de la paz. También creyó en la posibilidad de edificar un comunismo igualitario. Ahí donde nadie tuviera que sacrificar una parte de sí para obtener otro bien; sino una sociedad en la cual todos estuvieran dispuestos a delegar cualquier cosa de sí a favor de los otros; sólo bajo esas circunstancias no existiría violencia alguna, porque todos estarían renunciando a la misma. En dicho horizonte la fe cristiana intentó construir el futuro de los hombres. Sin embargo, este escenario dependió de la transformación universal de la moral. En lo anterior, Girard coincidió con Marx. Mientras exista una organización humana con una lógica distinta al cristianismo no sería realizable el mensaje evangélico en la tierra, pues algunos individuos se aprovecharían de la buena voluntad de las personas. En el mismo tenor, el filósofo alemán explicó que la sociedad comunista dependía de la desaparición del sistema capitalista a nivel global. Si las circunstancias materiales no generaban el pauperismo universal de los burgueses y los obreros, las sociedades no producirían el cambio hacia el comunismo. En conclusión en la obra de los tres autores la igualdad constituyó un fenómeno que motivó la transformación y origen de las instituciones humanas.

En materia de conflicto, el análisis de la obra de Marx permite asegurar que la violencia no sólo aparece cuando se presenta el deseo mimético, donde falta lo más necesario siempre habrán pleitos y riñas. Sin embargo, los marxistas consideran que la violencia únicamente es producto de las privaciones indispensables para vivir. La escasez siempre producirá rivalidad. Ese argumento es un acierto. A pesar de ello, en su visión, el deseo mimético es aristocrático, un lujo, por tanto, no es relevante en el grueso del entramado

social. Antes de la llegada de la modernidad sólo los nobles podían permitirse el deseo mimético pues gozaban del ocio y que les concedía gozar del masoquismo triangular. El marxismo es incapaz de ver en su propia explicación el conflicto mimético debido a la terminología de su lenguaje aunque dentro de su teoría hace referencia a él todo el tiempo. La teoría del autor de *El Capital* tampoco denota la violencia relacional. De acuerdo con Girard, los casos de agresión más comunes siempre aparecen entre personas que se conocen no entre estructuras de clases como afirma el filósofo alemán.

Un análisis girardiano de la obra de Alexis de Tocqueville y Karl Marx permite desvelar el papel que juega un elemento esencial en todos los acontecimientos naturales y sociales descritos por estos autores: el sacrificio. Al comprenderlo se esclarece porque en la obra de Tocqueville existe una explicación de todas las implicaciones negativas que conlleva la democracia y también de todos los beneficios que se pueden conseguir a través de ese régimen; sin olvidar que por medio de la democracia, nunca se obtendrá el provecho de todos los sectores de una determinada población. Un análisis girardiano de la obra de Tocqueville ayuda a percibir que esto no es culpa de las autoridades, ni de la sociedad, mucho menos de la ingeniería gubernamental, sino de una constante en cualquier tipo de decisión política: el sacrificio. Una lectura desde la teoría mimética de Tocqueville esclarece que por cada directriz pública asociada con los principios de la democracia que beneficia a ciertos ciudadanos, el gobierno perjudica a otros. Incluso las acciones de las asociaciones democráticas que generan prosperidad a sus miembros resultan nocivas para ciudadanos que no comparten los fines de las organizaciones. El estudio comparativo erudito que realizó Tocqueville entre el antiguo régimen y la democracia resaltó las cualidades y defectos de ambos modelos culturales. El análisis girardiano de ese contraste explicó las causas por las que Tocqueville dilucidó que un buen gobierno, sin importar la época histórica, genera víctimas. El autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* intenta destacar los problemas que tendrán las democracias futuras y propone soluciones que producirán consecuencias adversas para determinadas agrupaciones sociales, aunque el propósito inicial de esas supuestas soluciones tenga otro objetivo. Tocqueville estipula que las decisiones políticas tienen un costo y en múltiples ocasiones éste es aceptable si se busca la gobernabilidad.

Un análisis girardiano de lo anterior encuentra que la obra de Tocqueville trata con exhaustividad y de manera implícita como generar políticas públicas capaces de aminorar el efecto sacrificial en las democracias modernas. La teoría mimética permite interiorizar las causas de este sacrificio y sustenta racionalmente algunos vacíos conceptuales que Tocqueville delegó a la providencia como el hecho de que, en la actualidad, la prioridad de los gobiernos descansa en la búsqueda del beneficio para las mayorías y no para las minorías. El autor de *El*

*Antiguo Régimen y la Revolución* nunca estuvo a favor de sacrificar a unos para mejorar a otros. En una situación de esa naturaleza, la elección de sacrificarse tendría que ser voluntaria. Tocqueville siempre destacó la posición de los sujetos más vulnerables ante una directriz política e intento hacer valer los derechos de las minorías. Por consiguiente, la teoría mimética esclareció que el noble normando concordaba con el mensaje evangélico que prohibía la victimización. El contraste y la comparación histórica presente en todo momento en los textos de Tocqueville alcanzan una justificación teórica interdisciplinaria desde la perspectiva girardiana.

Por otra parte, la lectura mimética de la obra de Marx permite destacar el rol protagónico que el filósofo alemán le imprime a los sacrificados a lo largo de la historia. Un análisis girardiano de la obra del autor de *El Capital* muestra como el pensador germano realiza una alabanza a las víctimas de los gobiernos en todas las épocas. La teoría mimética faculta al lector en la comprensión de la dialéctica marxista como una misión religiosa encaminada a encontrar el bien común. A través de las categorías girardianas es posible entender porqué Marx se empeña en interiorizar dentro de la mentalidad de los obreros la enajenación que sufren bajo el sistema productivo capitalista. No es que únicamente por medio de la lucha de clases los oprimidos logren la libertad, sino que la identificación de un enemigo es esencial para la cristalización de las organizaciones políticas. La teoría mimética dilucida que en los textos de Marx no existe una clase social, si los miembros de la misma no concentran la mirada en algún hostil a vencer. Esta enseñanza se encuentra implícita en la obra del autor de *El Capital* y muchos investigadores atribuyen la observación a Carl Schmitt, pero la teoría mimética desvela la importancia del chivo expiatorio en la perspectiva del filósofo de Tréveris. En los textos de Marx, el enemigo es elemento fundamental de la construcción de las identidades políticas.

La lectura girardiana de su obra también concede la capacidad de analizar hasta qué punto ese pensador entendió las implicaciones del cristianismo. La teoría mimética muestra a Marx como heredero del mensaje evangélico. El filósofo alemán estaba convencido de que los hombres habían creado a los Dioses, por tanto, el mundo pertenecía a los humanos y no a las divinidades. Un análisis girardiano de esa tesis confirma que el cristianismo es la religión que seculariza a las comunidades. Marx al ser un alumno de Feuerbach y Hegel (ambos grandes estudiosos del cristianismo) interiorizó mejor que nadie dicha premisa, por tanto, considera que la tarea del filósofo moderno es dar cuenta de la vida del hombre desde las acciones de los hombres. La lectura mimética de este suceso permite entender antropológicamente al materialismo de Feuerbach y de Marx como producto del proceso de secularización iniciado por el cristianismo. Las categorías girardianas justifican antropológicamente el porqué Marx

busca no en las ideas, sino en las relaciones sociales, las causas del conflicto entre las personas y la sucesión histórica.

De esta manera la teoría mimética asegura que, en el mismo sentido del mensaje evangélico, Marx sabía que para garantizar la libertad humana y la construcción de una comunidad libre de conflicto, era necesario hacer comprender a los hombres que el futuro depende de sus acciones. Sin embargo, el filósofo alemán se lamentaba en sus observaciones que las ideas religiosas ya no radicaban en el discurso de las iglesias pero sí estaban implícitas en todas las instituciones; principalmente en el sistema de intercambio mercantil. Las categorías girardianas facultan en el entendimiento del empeño del filósofo alemán por destacar la metafísica del funcionamiento del mercado de acuerdo con el fenómeno de la oferta y la demanda. La teoría del valor es la respuesta secular, por tanto cristiana, al fetichismo religioso de los economistas liberales. Marx asumía que mientras las personas tuvieran fe en la mística monetaria y no comprendieran el papel del trabajo en la transformación de la naturaleza, las sociedades estarían condenadas a la obediencia del Dios dinero. Las categorías girardianas permiten intuir que Marx dilucidó a la perfección la secularización iniciada por el mensaje evangélico, en consecuencia, intentó construir una teoría que explicó los hechos del mundo desde las relaciones sociales. El trabajo y los sistemas productivos constituyeron su principal objeto de estudio. Sin embargo, la teoría mimética también destaca que Marx no utilizó toda la lógica del cristianismo en la explicación de los fenómenos que analizaba, sino que paganizó gran parte del mensaje evangélico cuando se colocó a favor del sacrificio y la violencia para conseguir la prosperidad.

Incluso el mismo Girard aseguraba que el leninismo era una forma de hegelianismo militar. Es decir, una guerra absoluta dictada por el sentido de la historia que implicaba el exterminio de los enemigos de clase. Marx y Lenin auguraron la aparición de una forma bélica que escalaba los conflictos nacionales. Ambos intelectuales se referían al surgimiento de la violencia civil. En la postura marxista y hegeliana, el conflicto acelera la consecución de la paz. El autor de *El Capital* al ser un gran crítico de las instituciones religiosas sacraliza sin pudor la violencia de la multitud, debido a ello, en su perspectiva, el orden social resulta del terror revolucionario.

En cuanto a la igualdad en la obra de Tocqueville y Marx, la teoría girardiana afirma que en ambos intelectuales, ese fenómeno es motivo de conflicto y también de prosperidad. Las categorías miméticas dilucidan en los textos de Tocqueville y Marx que la igualdad, o puede generar un escenario social armónico, o una guerra entre facciones con la misma fuerza bélica. En los escritos del autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* es muy claro que la construcción de una comunidad igualitaria, es decir, el proceso de nivelación de condiciones

ocasiona violencia. El ejemplo de ello radicó en Francia de 1789. La peculiaridad de las narraciones de Tocqueville estriba en que describieron la forma en la cual la modernización del país y el mejoramiento de condiciones de vida de los franceses desencadenaron la revolución. La teoría mimética reforzó esa observación al argumentar que la igualdad genera relaciones emulativas de mediación interna que precipitan el conflicto, sin importar si dicha igualdad es para mejorar o empeorar las circunstancias espirituales o materiales de una población. Por otra parte, Tocqueville también puntualiza que una sociedad que parte de la igualdad de condiciones en su fundación puede lograr la paz y el progreso debido a diversos fenómenos como el interés bien entendido o la simpatía. Cuando la teoría mimética analiza ambas categorías encuentra que el egoísmo resulta una pasión con gran poder para producir bienestar. Una comunidad de hombres iguales y egoístas se ayudan mutuamente no por la prosperidad del todo, sino debido a que cada uno entiende que al asistir al prójimo se socorren ellos mismos. De esta manera, los miembros egoístas de una comunidad disfrutaban de las buenas obras públicas. Situación que Tocqueville describió como la clave del éxito de los Estados Unidos en su texto *La Democracia en América*. Marx no observó el potencial benéfico del egoísmo igualitario. Para él una comunidad de hombres que compartían ese mismo sentimiento estuvo condenada al conflicto y la violencia, pues cada uno defendió su interés privado; y aquél siempre se contrapuso con el de los demás. Primero porque la igualdad perfecta necesitó ser construida a través de la acción de los hombres, aquella instituida por las leyes liberales sólo fue discursiva e idealista, por tanto, no niveló el punto de partida de los ciudadanos, en consecuencia, las normas constitucionales de los Estados modernos resultaron un engaño que únicamente sirvió a los intereses de los mejor dotados de condiciones materiales. De acuerdo con Marx, la igualdad jurídica posibilitó el funcionamiento del capitalismo, pero debido a que tanto el sistema productivo descansa en el fetichismo de la mercancía; como las relaciones de intercambio se basan en la mentira de la igualdad jurídica, el capitalismo crea un escenario inequitativo y metafísico que producirá la lucha de clases entre burgueses y proletarios. Lo anterior ocurrirá una vez que los obreros alcancen la condición de lumpen proletariado y los burgueses pierdan sus propiedades debido a la competencia y la falta de consumidores de mercancías. Debido a ello, el capitalismo generará una igualdad en la pobreza entre los societarios que los orillará a la violencia. La teoría mimética apoya esa hipótesis; pues estipula que un escenario donde comienzan las personas a nivelar sus condiciones, en el caso de los escritos del autor de *El Capital* en contraste con las observaciones de Tocqueville, esas circunstancias están referidas a los fenómenos de pauperización, es decir, una homologación de los rangos de pobreza, generará relaciones de mediación interna que concluirán en la violencia tal como lo expuso el filósofo de Tréveris a lo

largo de su obra. Por tanto la igualdad que busca construir Marx no radica solamente en cierto reconocimiento jurídico, sino en una verdadera igualdad material. Aquella podrá alcanzarse bajo un horizonte histórico en el cual todos cuenten con los mismos bienes y propiedades. Un futuro donde se redistribuyan las mercancías del capitalismo entre todos los hombres.

La teoría mimética explica que Marx intenta eliminar las causas de la envidia. El filósofo de Treveris imaginaba que en un espacio en el cual todos tienen lo mismo no existe razón para disputar con el otro, pues éste posee el exacto del contiguo. La teoría girardiana destaca que esa reflexión proviene del evangelio. Tal como explicó el cristianismo. Si alguien trata al prójimo como a su propia persona, entrará en una relación igualitaria con él y si la otredad se convierte en uno mismo; entonces desaparecerán las razones de la violencia, pues nadie le haría daño en su persona. Sin embargo, esa tesis expuesta en el evangelio obedece a la razón, y la teoría girardiana asume que entre más racional es una especie, más violenta; consecuencia de un desarrollo exacerbado de la mimesis. La capacidad imitativa desborda los patrones de subordinación y dominancia de los animales, por ese hecho el hombre se convierte en una bestia incapaz de controlar la violencia de manera instintiva. El cristianismo apela al dominio de la agresión no por la existencia de alguna divinidad trascendente o por la construcción de distancias sociales simbólicas, sino por la imitación de un Dios encarnado, no trascendente, con un mensaje de paz universal.

La teoría girardiana respalda la visión de Feuerbach y de Marx acerca del cristianismo. El mundo es de los hombres. El destino del planeta no depende de las divinidades ni de la providencia. La edificación de separaciones sociales figuradas; la identificación de chivos expiatorios e incluso la puesta en vigor de títulos estamentarios son respuestas paganas para exteriorizar la violencia que ha ocasionado a lo largo de la historia las relaciones miméticas de mediación interna. El mensaje evangélico mostró que esas mismas relaciones pueden transformarse en fenómenos armoniosos, si los hombres empiezan a tratar al prójimo como a sí mismos. Jesús constituye el ejemplo por excelencia de lo anterior. Este escenario tan radical Marx esperaba que la humanidad lo consiguiera en el comunismo futuro. Tocqueville nunca pensó que fuera posible y Girard asumió como su coterráneo francés que era más probable la realización del apocalipsis bíblico. Aún así la discusión teórica entre estos autores permite a la ciencia política proponer soluciones a los problemas contemporáneos de gobernanza y gobernabilidad a través de una visión interdisciplinaria que rompe con las tesis tradicionales que intentan generar, a partir de Tocqueville y Marx, ideologías contrarias y antagónicas, cuando en realidad, la obra de estos autores describe perspectivas complementarias de una misma realidad social.

## Bibliografía

Alexis de Tocqueville, *El antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Ediciones Itsmo, 2004.

Alexis de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, prólogo de R. Ramos, Traducción de M. Suárez, Madrid, Trotta, 1994.

Alexis de Tocqueville, *Democracia y Pobreza*, Madrid, Trotta, 2003.

Alexis de Tocqueville, *Discursos y escritos políticos*, trad. Antonio Hermosa Andujar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Luis R. Cuellar, 2002, (primera edición en francés 1835).

Alexis de Tocqueville, *Sobre las Religiones*, Madrid, Encuentro, 2013.

Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, Paris, Calmann Lévy, 1893 (primera edición 1893) 1968. (En línea), Dirección URL: [https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs\\_\(Tocqueville\)/01/02](https://fr.wikisource.org/wiki/Souvenirs_(Tocqueville)/01/02) (Consulta 14 de junio de 2016).

Allan W. Wood, *Karl Marx*, New York, Routledge, 2004.

Amy Chua, *El mundo en llamas, los males de la globalización*, trad. Laura Paredes, España Barcelona, Ediciones B, S A, 2003.

Andy Lamey, "Sympathy and Scapegoating in J. M. Coetzee", *J. M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, June 1, 2010, Leist, A., Singer, P., eds., New York: Columbia University Press, 2010. (En línea), Dirección URL: <http://ssrn.com/abstract=1715344> (Consulta 10 de Marzo 2013)

Angenot M., «The classical structures of the novel. Remarks on Georg Lukács, Lucien Goldmann and Rene Girard», *Genre*, 3, 1970, pp. 205-213.

Arno Mayer, *The Persistence of the old Regime: Europe to the Great War*, Nueva York, Phanteon, 1981.

Beaty, R. *The dissenter's search for the "unknown desire": Romantic denial and novelistic truth in the novels of D. H. Lawrence (rene girard)*. Rutgers The State University of New Jersey - New Brunswick, 2006. *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/303322038?accountid=14598>. (303322038).

Benedicto XVI, "El discurso de Ratisbona", 13 de septiembre de 2006, (en línea), Dirección URL: [http://gratuidad.com/11\\_Esenanzas/11\\_03\\_Esenanzas\\_escritas/Discurso\\_del\\_Papa\\_en\\_Ratisbona.pdf](http://gratuidad.com/11_Esenanzas/11_03_Esenanzas_escritas/Discurso_del_Papa_en_Ratisbona.pdf) (Consulta 25 de abril 2015)

Brent I Brantley, "A critical comparision of Christianity and Islam Through the Lens of Mimetic Theory", *The Journal for the Sociological Integration of Religion and Society*, Volume 2, No. 1, 2012.

Christian Borch, *Niklas Luhmann*, Nueva York, Routledge, 2011.

David Harvey, *Guía de El Capital. Libro primero*, España, Akal, 2014.

David Leopold, *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, trad. Jaime Blasco, España, Akal, 2012.

Enrique Cabrero Blasco, "René Girard y Gianni Vattimo: ¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo" Reseña de libro, *El imparcial*, 12 de febrero de 2011, (En línea), Dirección URL: <http://www.elimparcial.es/libros/rene-girard-y-gianni-vattimo-verdad-o-fe-debil-dialogo-sobre-cristianismo-y-relativismo--78738.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Eric Gans, *Anthropoetics Journal of Generative Antropology*, UCLA, 1995, (En línea), Dirección URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Erich Fromm, *El concepto del Hombre en Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

Erick Hobsbawn, *How to change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven, Yale University Press, 2011

Erwin, A. F. *Mimesis, madness, and modernity: Robert musil and the ethics of being without qualities*. The University of Chicago, 2011, *ProQuest Dissertations and Theses* , 268. Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/876162961?accountid=14598>., (876162961).

Eugene Webb, *The Self Between, From Freud to the New Social Psychology of France*, Estados Unidos, University of Washington Press, 1993.

Francisco Castilla Urbano, "El Estado de naturaleza. La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, núm. 13, junio, 2001.

François FURET, *Pensar la Revolución Francesa*, trad. Arturo R. Firpo. Barcelona, Ediciones Petrel, 1980. (1ª ed. en francés, 1978)

Frederick Beiser, *Hegel*, Nueva York, Routledge, 2005.

Friedrich Engels, "Dialéctica de la naturaleza, el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en dos Tomos II*, Moscú, Progreso, 1955.

G. Rizzolati, L. Fogassi y V. Gállese, "Neurophysiological mechanism underlying the understanding and imitation of action" *Nature Reviews Neuroscience* 2/9, 2001.

Gil Bailie, *THE CORNERSTONE FORUM*, California, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://cornerstone-forum.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Godelier Maurice, *et.al.*, *Marxismo, antropología y religión*, trad. José Sandoval, México, Editorial Roca, 1974.

Henri Grovois, "Adolescence, Indifferentiation, and the Onset of Psychosis", *Contagion*, vol. 6, 1999.

Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Altaya, 1999.

Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville. A Life*, London, Yale University Press, 2007.

Jack Leon Amariglio, "Economic History and The Theory of Primitive Socioeconomic Development", *Graduate School of the University of Massachusetts for the degree of Doctor of Philosophy*, febrero de 1984.

James G. Williams, "Colloquium On Violence and Religion" *René Girard a Biographical Sketch* (En línea), Dirección URL: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/biography.html> (Consulta: 3 Marzo de 2013).

Jean Michael Oughourlian, *Psychopolitics*, Michigan State University Press, 2012

Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992),

Juan B. Justo, *Karl Marx y Friedrich Engels, Ideario. Religión*, (En línea), Dirección URL: <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx,%20Federico%20Engels%20y%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20%28Ideario%29> (Consulta el 23 de marzo de 2015)

Juan Manuel Ros Cherta, *El concepto de Democracia en Alexis de Tocqueville*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía (En línea), Dirección URL: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10451/ros.pdf;jsessionid=BDD044EC2B98A21B6A5A0970BF030622.tdx2?sequence=1> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Juan Manuel Ros, "Sociedad civil y religión en Alexis de Tocqueville", *ISEGORÍA*, no. 39, julio-diciembre 2008.

Jullán Schvindlerman, "Marx y el Islam", *Libertad Digital Ideas*, viernes 13 de febrero, 2015 (en línea), Dirección URL: <http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/marx-y-el-islam-1276236308.html> (Consulta: 25 de abril 2015).

Karl Marx "El manifiesto del partido comunista", en Karl Marx y Fredrich Engels, *Obras escogidas tomo I*, Moscú, Progreso, 1955.

Karl Marx, "El 18 brumario", en Karl Marx y y Fredrich Engels, *Obras escogidas tomo I*, Moscú, Progreso, 1955.

Karl Marx, "La lucha de clases en Francia", en Karl Marx y y Fredrich Engels, *Obras escogidas tomo I*, Moscú, Progreso, 1955.

Karl Marx, *Contribución a la crítica a la Economía Política*, Moscú, Progreso, 1989.

Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010. (En línea), Dirección URL: <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf> (Consulta 11 de abril de 2015).

Karl Marx, *El Capital, crítica de la economía política. Tomo I*, México, FCE, 2014. (primera edición 1867)

Karl Marx, *La diferencia de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, (primera edición 1841) en línea), Dirección URL: [https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2015/01/diferencia\\_entre\\_democrito\\_y\\_epicuro.pdf](https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2015/01/diferencia_entre_democrito_y_epicuro.pdf) (Consulta 25 de enero de 2015)

Karl Marx, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

Karl Marx, *Sobre la cuestión Judía*, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844 (En línea) Dirección URL: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> (Consulta: 4 de marzo de 2014)

Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

Keith Ross and Suzanne Ross, *Raven Foundation*, Estados Unidos, 2007, (En línea), Dirección URL: <http://www.ravenfoundation.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

L. Díez Del Corral “*Los avatares de la fama de Tocqueville*” en *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989.

Loretta Napoleoni, *Maonomics, La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*, Barcelona, Paidós, 2011.

Louis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, España, Taurus, 1982.

Lucien Goldmann, “Introducción a los problemas de una sociología de la novela”, *Revista de Ciencias Sociales*, Vol IX, 1965, (En línea), [https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol\\_IX\\_Nm1\\_1965/Goldmann.pdf](https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol_IX_Nm1_1965/Goldmann.pdf)

Luis Salazar Carrion, “El joven Marx y la crisis de la filosofía política”, *Signos filosóficos*, México, UAM

Mario Roberto Solarte Rodriguez, “Presentación al Seminario Mimesis e Identidades. El alcance de René Girard en América Latina”, *Universitas Philosophica*, no. 55, año 57, Colombia, Universidad Pontificia Javeriana diciembre 2010.

Mauricio Burbano Alarcón, “*Religión y Violencia. Introducción a la filosofía de René Girard*”, *Tesis para obtener el título de licenciado en filosofía*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogota D.C, diciembre 2003, En Línea, Dirección URL: <http://www.universia.net.co/tesis-de-grado/ciencias-sociales-derecho-y-ciencias-politicas/> (Fecha de Consulta: diciembre 2012).

Michael Hardin, *et.al.*, *Preaching Peace*, Pensilvania, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://www.preachingpeace.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Milvio Alexis Novoa Pérez, “Feuerbach y la concepción de la enajenación”, *Espacio Latino*, (En línea), Dirección URL: [http://letrasuruguay.espaciolatino.com/aaa/novoa\\_perez\\_milvio/feuerbach\\_y\\_la\\_concepcion.htm](http://letrasuruguay.espaciolatino.com/aaa/novoa_perez_milvio/feuerbach_y_la_concepcion.htm) (Consulta: 24 de marzo de 2015)

Morrissey, C. S. *Mirror of princes: Rene girard, aristotle, and the rebirth of tragedy*. Simon Fraser University (Canada), 2005, *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/305355842?accountid=14598>, (305355842).

Paisley Livingstone, *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis, The Johns Hopkins University Press*, London, 1992.

Paul Johnson, *Intelectuales*, México, Javier Vergara, 1990.

Paul Nuechterlein Kalamazoo, MI, *Girardian Reflections on Lectionary, Understanding the Bible a new Through The Mimetic*, Estados Unidos, 2012, (En línea), Dirección URL: <http://girardianlectionary.net/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Paul Ricoeur, *Tiempo y narración configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. México, Siglo XXI, (primera edición 1995), 2004.

Peter Thiel, Robert Hamerton-Kelly y René Girard, *About Imitatio*, San Francisco California, (En línea), Dirección URL: <http://www.imitatio.org/home.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Peter Worsley, *Marx and Marxism*, Nueva York, Routledge, 2002.

Pierre Hassner, "George W. F. Hegel", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), *Historia de la Filosofía Política*, México, FCE, 2004.

Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, trad. Ricardo Ciudad Andreu, Madrid, Alianza, 1984 (1ª ed. en francés, 1965).

Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Ediciones siglo XX.

René Girard, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.

René Girard, *Clausewitz en los extremos políticos, guerra y apocalipsis, conversaciones con Benoît Chantre*, Madrid, Katz, 2010.

René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid, 1996.

René Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.

René Girard, *El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica*, con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort, tr. Alfonso Ortiz, Salamanca, Ediciones Sigüeme, 1982.

René Girard, *El sacrificio*, trad. Clara Bonet Ponce, Madrid, Encuentro, 2012.

René Girard, *et.al. L'association Recherches Mimétiques*, Paris, 2006, (En línea), Dirección URL: <http://www.rene-girard.fr/mimetique> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

René Girard, *Geometrías del Deseo*, México, Sexto Piso, 2012

René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.

René Girard, *La violencia y lo Sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona España, Anagrama, 2005, (1 edición: 1972).

René Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 2006.

René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierre Paolo Antonello y Joao Cesar de Castro Rocha*, trad. José Luis San Miguel de Pablos, España, Trotta, 2006.

René Girard, *Mentira Romántica y verdad novelesca*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1961.

René Girard, *Mimesis and Theory*, California, Stanford University Press, 2008.

René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995.

René Girard, *Veo a Satán caer como relámpago*, trad. Francisco Díaz del Corral, Barcelona, Anagrama, 2002, (Primera Edición en francés 1999).

Richard Hudson. "Marx's Empiricism». *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 12, 1982

Robert Gast, et.al., *Girard Studierkring Dutch Girard Society* Amsterdam, UV Universidad de Amsterdam, 1980, (En línea), Dirección URL: <http://www.girard.nl/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Roberto Calasso, *Las Ruinas de Kasch*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona España, Anagrama, 2001

Roman Siebenrock, et.al., *Research Project on Religion, Violence and Communication*, (En línea), Dirección URL: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Saval, P. K., *Shakespeare between plato and leibniz: The philosophy of individuation and baroque drama*. Harvard University, 2008. *ProQuest Dissertations and Theses*, Dirección URL: <http://search.proquest.com/docview/304603582?accountid=14598>. (304603582).

Scott Garrels, "Convergence between Mimetic Theory and Imitation Research", *How we became humans*, Michigan State University Press, 2013.

T. R. Scharma, "Karl Marx from alienation to explotación", *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 40, No. 3, Septiembre 1979.

*The Sacred Victim Vindicated*, Estados Unidos, (En línea), Dirección URL: <http://andrewmarr.homestead.com/girard.html> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

*Theology and Peace*, Nueva York, 2007, (En línea), Dirección URL: <http://www.theologyandpeace.org/> (Consulta: 5 de Marzo 2013).

Thorstein Bunde Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, trad. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Usategui Elisa, "Determinismo y libertad en Alexis de Tocqueville y Karl Marx", Universidad de Navarra, 2007, en línea, Dirección URL: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2262/1/10.%20ELISA%20USATEGUI,%20Deter>

[minismo%20y%20libertad%20en%20Alexis%20de%20Tocqueville%20y%20Karl%20Marx.pdf](#)  
(Consulta: 20 de abril 2014).

Zygmund Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.