

cuaderno de la teología política de Thiel nº 166



Un mediodía con Peter Thiel

[Jean-Pierre Dupuy](#) publicado el 25 de febrero de 2026

Peter Thiel, el hombre que hizo la conexión de Silicon Valley con Donald Trump, y fundador de Palantir, es también un antiguo alumno de René Girard. Hace algunas semanas debatió en privado con el antiguo gobernador (demócrata) de California, con un guionista y con el filósofo Jean-Pierre Dupuy. Relato, entre katechon, Antécristo y el apocalipsis.

Cae una lluvia fría sobre San Francisco este viernes 5 diciembre de 2025 en la tarde. Llego de Stanford, donde enseñé, por tren, y es en uno de esos vehículos sin chofer que transportan en la región que me acerca hasta la cima de la colina de Nob Hill. Voy a encontrarme allí con un viejo amigo, Jerry Brown. Elegido cuatro veces gobernador demócrata de California, estuvo dieciséis años al frente del Estado más poblado del país, de 1975 a 1983, y luego de 2011 a 2019. Vive ahora en la finca familiar, pero que está en el pleno corazón de la ciudad.

Me encuentro a la entrada del inmueble a dos viejos conocidos, Peter Thiel, con el que me relaciono desde que estudiaba en Stanford, a comienzos de los años 1990, cuando él se acercó a René Girard, & a Paul Leslie, que fue mi estudiante y de Girard en la misma época. Actualmente guionista de películas, acaba de

publicar un largo panfleto con un título desprovisto de toda ambigüedad: «*From Philosophy to Power: The Misuse of René Girard by Peter Thiel, J.D. Vance and the American Right*» («Cuando la filosofía conduce al poder: el uso abusivo de René Girard por parte de Peter Thiel, J.D. Vance y la derecha americana», *Salmagundi*, primavera-verano de 2025^{♦♦}). Pero hay algo que sí hay que subrayar. Thiel y Leslie, que se han encontrado muchas veces, se les ocurrió invitarme a sus debates. Entonces yo sugerí que incluyéramos también a Jerry Brown, que aceptó con entusiasmo recibirnos en su casa. En los EE. UU., contrariamente a otros países, no es raro encontrar gentes de derecha y gentes de izquierda que se hablan con respeto.

Francia está a punto de descubrir la importancia de Peter Thiel, este financiero multimillonario que, desde 2017, decidió, solo entre sus pares, conectar con Donald Trump. Visto de lejos, él parece hacer parte integrante del caos en el que se hunde cada vez más la sociedad norteamericana, la caída al abismo sin fondo de la estupidez, de la ignorancia, del terror y de la cobardía. La izquierda francesa trata de reducir a Thiel a esquemas convenidos al precio de oxímoros barrocos, como libertario «*tecnofascista*», culpable de fusionar la técnica y la política para su más grande interés. Quisieron las circunstancias que yo me volviera ingeniero general del Cuerpo de minas, antes de caer en la filosofía, por tanto un perfecto *tecnócrata*, desde donde me siento preocupado. En cuanto al fascismo, cuya consigna fue «Todo en el Estado, nada por fuera del Estado, nada contra el Estado», no veo muy bien cómo puede conciliarse con el libertarismo que quiere reducir el Estado a piel de zapa.

Lo que termina por hundir a los comentaristas en la confusión más deplorable, es sin ninguna duda la pasión reciente de Thiel por los temas de un cristianismo profético que gira en torno a palabras-claves como *katechon*^{♦♦}, Antecristo, apocalipsis, parusía. ¿Cómo explicar que un multimillonario como él (28 mil millones según su propia estimación, lo que constituye la 75ª fortuna mundial) pierda su tiempo con estas antiguallas de otro tiempo? ¿Cree verdaderamente que el apocalipsis ya se anuncia y que Cristo está pronto de regreso?

Una cierta izquierda francesa sigue todavía considerando lo religioso, o bien el complot de los curas o bien el opio del pueblo. Le parece inconcebible que pueda estar en el fundamento de los pensamientos y actos de un importante actor económico como Peter Thiel. Sea lo que fuere, mis tres compañeros y yo, nos reunimos aquel día en San Francisco para poner las cartas sobre la mesa. El informe que presento no es completamente fiel a nuestra conversación, puesto que no todo lo que se habló figura acá, y además completé algunos puntos con

^{♦♦} < aquí mismo, *infra* a partir de la p. 11, la traducción en versión automática de este texto. N. del t.>

^{♦♦} < El *katechon* (del griego "el que retiene" o "lo que frena") es un concepto teológico-político basado en 2 Tesalonicenses 2, 6-7 <6. Y ahora sabéis qué es lo que le contiene hasta que llegue el tiempo de manifestarse. 7. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado, BAC, p. 1225>, referido a la fuerza, persona o institución que impide la manifestación plena del Anticristo y, por ende, retrasa el fin del mundo. IA >

reflexiones personales y con intercambios que había tenido anteriormente con Peter Thiel.

Girard VS. Schmitt

La víspera de nuestro encuentro, Thiel me escribió una nota que decía: «*Recientemente he descubierto una nueva prioridad en mi agenda. Espero que nos queden todavía algunos siglos o algunos decenios [por vivir] delante de nosotros, pero no lo creo mucho. Me temo que el tiempo se nos está acortando rápidamente*».

¿Será Thiel un pensador catastrofista, por no llamarlo directamente un «colapsólogo», como se dice en Francia? Estaba estupefacto. ¿Será la influencia de Girard que, hacia el final de sus días, era cada vez más pesimista? Thiel me responde: «*La influencia de Girard sobre mí no es tan fuerte como se piensa.*» Nuevamente atónito. Pero pensé *in petto* <para mis adentros> que muchos «girardianos» estarán felices de conocer esta noticia pues se inquietaban de ver en lo que se convertían las ideas del autor de *La Violencia y lo Sagrado* (1972, Anagrama) en la Casa-Blanca; y ya no podrán seguir hablando de traición si las ideas que supuestamente se traicionaban no son las del autor presunto.

De hecho, sabemos que Thiel se bañaba en un medio girardiano cuando estudiaba derecho y filosofía en Stanford. Un famoso «seminario del miércoles» reunía, en torno a Girard y al mentor de Thiel, el teólogo protestante Robert Hamerton-Kelly, a todos los que, en el campus, se interesaban en las relaciones entre violencia y religión. Thiel, Leslie y yo mismo asistíamos a él.

Pero efectivamente no es de Girard de donde Thiel saca su interés presente por el Antecristo y el katechon. Es sobre todo del filósofo alemán Carl Schmitt, quien fuera el jurista a la cabeza (*kronjurist*) del III^r Reich. Schmitt hace parte de esos pensadores, filósofos y escritores, que fueron compañeros de ruta del nazismo pero cuya obra, debido a su potencia, no puede ser despachada con el dorso de la mano. Un rasgo importante aproxima a Schmitt de Girard: uno y otro critican a la Ilustración por haber cerrado los ojos con respecto a la violencia inherente a la naturaleza humana. Rechazan la ficción de un contrato social que estuviera en el origen del orden político. Este origen no debe ser buscado en principios racionales sino en las propiedades de la violencia humana.

Schmitt sostenía que «*todos los conceptos importantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados*». (*Théologia politica*, 1922). Por esto su insistencia en dos de ellos: el *katechon* y el Anticristo. El *katechon* es todo lo que lentifica, y por qué no, detiene la marcha hacia el fin de los tiempos. En particular bloquea la venida del Anticristo. Éste, cuyo nombre significa «el adversario de Cristo», vendrá antes de su regreso (la *parusía*) y se hará pasar por Él prometiendo para ello asegurar la paz y la seguridad en el mundo. Y de hecho lo que provocará será el caos que llevará al apocalipsis.

Schmitt sostenía por otra parte que lo que distingue el dominio político, es «*la discriminación entre el amigo y el enemigo*». Si el mundo se volvía *uno* por la operación del Anticristo, de acá en adelante ya sin enemigo, estaría *ipso facto*

destinado al apocalipsis. Es pues necesario encontrar un *katechon*. Para su desgracia, Schmitt creyó encontrarlo en el nazismo, en el que veía con toda razón un principio de fragmentación del mundo.

Thiel admite que le debe mucho a Schmitt –pero nada de nazismo por supuesto. El Anticristo, para él, sería un gobierno mundial encargado de resolver los problemas planteados por las amenazas que pesan sobre el porvenir de la humanidad: cambio climático, guerra nuclear, tecnologías avanzadas que se vuelven locas, etc. La extrema dificultad de la situación está en que ese Anticristo tiene todas las posibilidades de ser engendrado por el miedo que esas amenazas provocan. Thiel insiste sobre el hecho de que él coloca en el mismo plano las amenazas en cuestión: simplemente que él le añada una más, el Anticristo. El *katechon*, para él, sería lo que llama una «tercera vía» entre el Anticristo y el apocalipsis. Todavía la está buscando.

Pensé poner como exergo de este informe la famosa fórmula de G. K. Chesterton: «*El mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se enloquecieron.*» Pero renuncié a hacerlo: ¿qué hay de cristiano en todo esto que acabo de decir? ¿Sólo nociones vagas tomadas de las epístolas de Juan, de las de Pablo a los Tesalonicenses y del gran Apocalipsis de Juan de Patmos? ¿Pero nada sobre la Cruz ni sobre la resurrección, nada sobre la caridad ni sobre el amor por los enemigos, nada sobre la divinidad de Cristo?

A fortiori, nada sobre Girard. Es cierto que las ideas de *katechon* y de Anticristo están bien presentes en él, sobre todo la primera, incluso si muy rara vez las llama así. La violencia es *katecónica* en tanto que es capaz de autorregularse y de autorrestringirse, primero por medio del ritual (particularmente el del chivo expiatorio). Lo sagrado *contiene* la violencia en el doble sentido del verbo “contener”: la tiene consigo y es su barrera. Así es como Girard interpreta la frase del Evangelio de Marcos: «*Satán expulsa a Satán.*» Este mecanismo tiene una gran estabilidad, aleja el hundimiento apocalíptico, pero la revelación cristiana vino a frustrarlo. El Anticristo es entonces la versión hiperbólica del mensaje cristiano: ponte del lado de la víctima. Cada vez hacemos más víctimas, pero siempre es a nombre de las víctimas que nuestras víctimas pretendidamente se producen.

Bien podría continuar así, pero ¿para qué si Thiel escogió otro camino?.

La caridad brilla por su ausencia

Abordamos la cuestión de la caridad, es decir del amor cristiano. Al ser el único europeo del grupo, me siento particularmente preocupado. No le he perdonado a J. D. Vance las afirmaciones extremadamente hirientes que pronunció contra mis compatriotas en febrero pasado en Múnich. Nosotros somos culpables, afirmaba él, de no haber permanecido fieles a nuestros valores cristianos en la medida en que abrimos las puertas de par en par de nuestro continente a gentes que no los comparten. La caridad no puede ir más allá de un cierto círculo que sólo incluye a los vecinos, la familia, los amigos, el barrio y que lo más que puede extenderse es a la nación y a los aliados de ella. Más allá lo que aparece es una

zona indecisa que Vance, como buen discípulo de Carl Schmitt a pesar de su cristianismo proclamado, todavía no llamó “enemigo”, pero la idea ya estaba ahí y después no lo hizo mejor. Para defender a Vance hubo teólogos que citaron a san Agustín, pero el papa Francisco, enemigo jurado de los católicos conservadores, cortó la discusión por lo sano declarando que un texto del Evangelio era suficiente para mostrar que Vance corrompía el mensaje cristiano: la parábola del Buen Samaritano.

Jerry Brown y yo nos conocimos a comienzos de los años 1980, y fue Ivan Illich, el gran crítico de las sociedades industriales, quién nos presentó. Desde entonces no hemos dejado de corresponder y de vernos. Yo lo miré y él como yo lo recordé. Buscando las raíces religiosas de la marcha suicida de Occidente hacia el siempre más y lo ilimitado, Illich ponía en el primer plano de los culpables a esta misma parábola, acusándola de haberse dejado interpretar de forma sesgada. Bastaba simplemente con omitir la última frase.

Les recordé a mis tres compañeros en qué consistía esta última frase, como lo hago en este momento. Un intérprete de la ley preguntó a Jesús «¿Quién es mi prójimo?» Ese prójimo que la ley impone que «ame como a mí mismo». Jesús responde con esta parábola en cuestión (Luc 10:25-37). *Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndole, se fueron, dejándole medio muerto. 31 Y aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino y, al verle, pasó de largo. 32 Y asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, al verle, pasó de largo. 33 Mas un samaritano que iba de camino llegó cerca de él y, al verle, fue movido a misericordia; 36 . ¿Quién, pues, de estos tres parece que fue el prójimo de aquel que cayó en manos de los ladrones? 37 Y él dijo: El que tuvo misericordia de él.*

Cristo asiente, pero añade algo más.

Si uno se detiene acá, la parábola nos dice que el prójimo puede ser literalmente cualquiera. Como las prohibiciones y las obligaciones que forman la base de la ética, como barreras culturales que repliegan a cada pueblo sobre sí mismo. Pero Hannah Arendt nos dice en uno de sus libros más profundos, *On Revolution* (1963), que la caridad y la compasión que la acompaña no pueden dirigirse a todo un grupo humano, a una colectividad, y mucho menos a esa entidad abstracta que es la humanidad. La piedad, que Rousseau invoca en su segundo *Discurso*, puede que ella sí. Porque la piedad es compatible con la política pues ella habla, incluso en demasía, es voluble, mientras que la compasión y la caridad permanecen mudas. Que tu mano izquierda ignore lo que hace tu mano derecha (Mateo 6:3-4). Arendt se refiere al pasaje de los *Hermanos Karamazov*, de Dostoievski, en el que Cristo, que ha regresado a la Tierra, es confrontado con el Grand Inquisidor que trata de hacerle entender que, por el bien de la humanidad, él debe volver a subir al cielo inmediatamente. Cristo escucha intensamente el torrente de palabras que se le dirigen, se solidariza con el sufrimiento que expresan pero no dice nada. Simplemente, hace un gesto: abraza a su interlocutor. Lo que la palabra no es capaz de realizar, lo puede suplir un acto.

Tal es el sentido de la última frase que a veces se omite de la parábola del Buen Samaritano: «*Ve y haz tú lo mismo.*»

Sin este mandato, la parábola desemboca en una especie de benevolencia universal que sólo puede producir lo que Illich llamaba la contra-productividad. Para él Satán era, invirtiendo la definición que Goethe daba de Mefistófeles, «*una parte de esta fuerza que siempre quiere el bien y que siempre hace el mal*». Con el rabillo del ojo veo a Thiel que parece beber suero. Illich, Dostoievski & Arendt, es mucho para alimentar su convicción de que el Anticristo, sería un gobierno mundial encargado de hacer el bien y de prevenir el mal. ¿No habremos ido demasiado lejos en su dirección?

Técnica incontrolable

Cambiamos pues a la cuestión de la técnica. La ante-víspera de nuestro encuentro, había leído un artículo firmado por un experto francés en IA que se expresaba su consternación por los comentarios extremistas recientemente hechos por Thiel al respecto. Denunciando a todos los que quieren establecer normas para controlar y limitar las investigaciones en el dominio, los habría acusado sin matices de querer instaurar un totalitarismo mundial que prohíbe todo progreso en materia de ciencia y de tecnología. Visiblemente el autor no conoce el concepto de Anticristo, pero nosotros aquella tarde lo reconocimos inmediatamente. ¿No será pues que Thiel no es de ninguna manera sensible a los peligros aterradores que implica el desarrollo ilimitado de la IA, peligros que subrayan con ganas sus amigos multimillonarios como Elon Musk, pero también científicos como Geoffrey Hinton, quien recibió la medalla Turing por sus trabajos sobre el aprendizaje profundo? Pues ya que estaba ante nosotros, le hicimos la pregunta.

El experto francés no comprendió las afirmaciones de Thiel. En este dominio como en otros, éste se revela como un pensador catastrofista. Reconoce plenamente los peligros a largo plazo de la IA y la posibilidad de que una super inteligencia decida desembarazarse de nosotros. Él ha leído con reservas las advertencias del investigador Eliezer Yudkowsky en su libro que acaba de salir de prensa, *If Anyone Builds It, Everyone Dies* («Si alguien la construye, moriremos todos»). Pero él insiste en que hay riesgos más preocupantes presentes desde ahora. Y desarrolla temas bien conocidos: la desaparición de profesiones enteras, las pérdidas masivas de empleo, el impacto sobre el entorno, la energía y el clima de los enormes centros de datos, sin olvidar el embrutecimiento («*dumbing down*») de las masas. Pero entonces ¿por qué rechazar toda regulación?

Yo me imagino la respuesta cuasi automática que vendría de los críticos franceses: Thiel es un multimillonario libertario, y entonces por definición debe rechazar todo límite. Pero la respuesta que Thiel dio fue elaborada de otra manera. La regulación de una industria como la IA no puede ser sino total... o no existir, afirma él. Si se trata de atenuar los efectos del cambio climático o de disminuir la probabilidad de una guerra nuclear, se pueden pensar medidas graduales: suprimir todo recurso al carbón en la producción de electricidad, impedirle a los Estados

«canallas» que se hagan con la bomba, etc. Y esto lo sabemos hacer y lo hacemos. Pero no habrá medio de canalizar la marcha de la China hacia una inteligencia artificial general salvo por medio de un gobierno mundial totalitario. Y este sería el reino del Anticristo.

Fue solamente al día siguiente de nuestra conversación que comprendí qué es lo que sostiene el razonamiento de Thiel: contrariamente a sus decires, entre el apocalipsis y el Anticristo, él sí tiene claramente una preferencia por el primero. Si la regulación de la IA es del tipo todo o nada, 0 o 1, ¿por qué fijarse en 1 para alejarlo mejor porque 1 lleva al Anticristo? ¿Y por qué no fijarse más bien en 0 que lleva directamente al apocalipsis, para descartarlo más bien y escoger 1? Para evitar la regulación universal, él está dispuesto a sacrificar el mundo. Pero a todas estas me pregunto ¿no será que mi interpretación está siendo demasiado dura con él?

El fin del capitalismo

El dominio de predilección de Thiel es el dinero. Él sabe que el capitalismo requiere creerse inmortal para tener existencia posible. ¿Qué sucedería si los agentes económicos se ponen a creer que él se va a hundir bajo el efecto de una catástrofe mayúscula, por ejemplo un conflicto nuclear generalizado? Thiel se hizo la pregunta en plena crisis de las subprimas, en un artículo importante que le he dado muchas veces a leer a mis estudiantes en Stanford: «The Optimistic Thought Experiment» (*Policy Review*, Stanford University, marzo-abril de 2008). Yo era el único que lo había leído y entonces hice el resumen de las grandes líneas para abrir la discusión.

Imaginemos a un inversor que siente claramente la amenaza de la catástrofe pero que se niega a tenerla en consideración. Si sucediera, ya nada tendría más importancia. Esto no significa que la perspectiva apocalíptica no haya pesado con un peso inmenso en los razonamientos y el comportamiento de nuestro hombre, muy por el contrario. Él ha comprendido que el camino que asegura la sobrevivencia del capitalismo es como una línea de cresta en un paisaje alpino, con abismos a lado y lado. La probabilidad implícita de que nuestro hombre de con un escenario optimista –el de la sobrevivencia de los negocios– es, digamos, del 10%. Anticipa que un cierto negocio en el que busca entrar conducirá a una valorización de 100 dólares por acción, si el escenario optimista se realiza. ¿Qué valor debe invertir hoy? Se está tentado a responder que el 10% de 100 dólares, multiplicando para ello probabilidad por tamaño, lo que da 10 dólares. Por supuesto, este cálculo lleva completamente al impasse en otro caso, probable a 90%, que ¡llevaría a una pérdida esperada infinita! Pero este olvido voluntario está precisamente en el corazón de la paradoja. El argumento de Thiel es que cuando se presentan las grandes burbujas, los agentes no elegido el valor 10 dólares, sino claramente un valor mucho más alto y sin duda bien cerca de los 100 dólares. En efecto, empujando hasta el fondo la lógica que aleja el escenario catástrofe, ellos

han considerado que en todos los mundos posibles donde sobrevivían, el valor del título era 100 dólares. Por lo que su valor esperado era claramente los 100 dólares.

Si tal fue claramente el razonamiento de los agentes, él evoca la publicicac humorística de la lotería nacional francesa que anunciaba con orgulloa que «*100% de los ganadores han probado su suerte*». Pero, insiste Thiel, es preciso volverse a hundir en el contexto de la formación de aquellas mega-burbujas de fines de los años 1990. Si los inversores arriesgaron tanto por el éxito de las firmas internet, fue precisamente porque no veían ningún otro futuro que no fuera apocalíptico. Si los nuevos pobres estadounidenses, aquellos cuyas economías se derritieron al sol con el hundimiento de los valores bursátiles, se precipitaron sobre las subprimas, fue porque veían en ellas la única opción capaz de evitarles una jubilación miserable. Seguramente que aquella gente fue mucho más lúcida que muchos otros. Si proyectarse en el único porvenir que no fuera catastrófico, dándole por ese hecho la probabilidad de ser cosa cierta, infirieron por ello lo que debían hacer hacer este futuro posible. Los comportamientos a los que este tipo de razonamiento conduce se han revelado con toda evidencia perfectamente descabellados cuando se produjo la crisis que ellos mismos engendraron. Se parecían a lo que el presidente de la Reserva Federal, Alan Greenspan, llamaba, en 1996, «*la exuberancia irracional de los mercados*».

De repente, me detuve en mis comentarios. Un rayo de lucidez me golpeó. Cuando escribió en 2008, aquel artículo, Peter Thiel estaba hablando evidentemente de él mismo. El miedo a la muerte, a la que no se puede mirar directamente, como tampoco se puede mirar al sol, la decisión de eliminar de los cálculos su posibilidad: esto es lo que explica sus decisiones más extravagantes. Pero ya era tarde, la lluvia no dejaba de caer y ya se había hecho oscura la noche en San Francisco. Nos separamos prometiéndonos volvernos a ver.

Carl Schmitt (1888 – 1985)

Jurista y filósofo alemán comprometido con su participación en el régimen nazi, considera que lo político está fundamentado en la oposición entre amigo y enemigo: «*La guerra no es más que la actualización última de la hostilidad.*» Para Schmitt sólo tiene significado político. «*Una guerra librada por razones pretendidas puramente religiosas, puramente morales, puramente jurídicas o puramente económicas sería una absurdidad.*» Con la terminación de los viejos órdenes internacionales que regulaban la violencia, la moralización de los conflictos y el triunfo de las luchas ideológicas, entramos en la era de una «*guerra civil mundial*» sin límite.

René Girard (1923 – 2015)

Antropólogo, historiador, filósofo, se hizo especialmente conocido por su teoría del deseo mimético –el hombre nunca desea una cosa por ella misma sino que imita el deseo que un tercero tiene por ella, un mediador al que toma pues por modelo–, y la del chivo expiatorio –para conjurar la violencia inherente a la vida

social que resurge en tiempos de crisis, debe canalizarse colectivamente hacia una víctima sacrificial-. Sólo la violencia puede contener la violencia.

Ivan Illich (1926 – 2002)

Sacerdote convertido en filósofo, precursor del pensamiento ecológico y del decrecimiento, se hizo especialmente conocido por sus posturas antitecnocráticas. Si bien la tecnología inicialmente ahorra tiempo y aumenta la eficiencia, su rápido avance tecnológico alcanza rápidamente un punto de contraproduktividad. Los seres humanos se convierten en sirvientes alienados de un sistema tecnológico excesivo y desproporcionado. Para Illich, es urgente volver a una técnica “*convivial*”, más centrada en el ser humano y más intuitiva.

Peter Thiel (1967)

Magnate de Silicon Valley y cofundador de PayPal y de la empresa de big data Palantir, fue la primera figura importante de Silicon Valley en apoyar a Donald Trump en 2016; además fue empleador de J.D. Vance, el actual vicepresidente. Exalumno de René Girard en Stanford, es libertario y transhumanista. En enero de 2025, escribió que «el regreso de Trump a la Casa Blanca anuncia el apocalipsis de los secretos del antiguo régimen». Este tema del apocalipsis ya estaba presente en su ensayo de 2007, “El momento straussiano”, donde escribió: «El fin del mundo aún no ha llegado, y es difícil predecir cuánto durará el ocaso de la era moderna».

Anticristo

Figura importante de la escatología cristiana, el Anticristo es literalmente "el que viene antes del regreso de Cristo", antes del fin de los tiempos y del Juicio Final. Mediante actos milagrosos, seducirá a las masas y fundará una nueva religión dedicada a la adoración de su persona. El Anticristo, que se proclamará Dios, establecerá, según la Biblia, una dictadura universal que traerá una engañosa impresión de paz y seguridad. Engañosa, porque el Anticristo está habitado por Satanás: exterminará a sus oponentes y perseguirá a los santos y verdaderos creyentes. Cristo pondrá fin a su reinado.


Katechon

«Algo/alguien [...] está frenando» la plena manifestación del Anticristo, dijo San Pablo. Este algo misterioso es el *katechon*. En su diario, Carl Schmitt escribió: «El lugar [del katechon] nunca ha estado desocupado: de lo contrario, ya no estaríamos aquí». El katechon desempeña, pues, un papel paradójico: por un lado, retrasa el triunfo del mal; por otro, retrasa simultáneamente el regreso salvador de Cristo, ya que el Anticristo debe venir antes que él.

El Apocalipsis de Juan (capítulo 13)

“Y *ella* [la bestia, el Antecristo] hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente;

y que nadie pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.”



Anexo: Sobre la filosofía al poder

El mal uso de René Girard por Peter Thiel, J. D. Vance y la derecha estadounidense

POR PAUL LESLIE

El legado de René Girard

El verano pasado, me sorprendió encontrarme con un rostro conocido en dos lugares muy inesperados. El primero fue en un fotomontaje que acompañaba a un artículo escrito por Josh Kovensky, de Talking Points Memo, tras la nominación de J.D. Vance a la vicepresidencia, titulado "Un viaje a través de la derecha autoritaria". Dispuesto en el collage, entre imágenes de un hombre musculoso con rayos láser disparando de sus ojos, del bloguero antidemocrático Curtis Yarvin y de Peter Thiel frotando billetes de cien dólares entre el pulgar y el índice, estaba mi antiguo profesor y amigo de la Universidad de Stanford, René Girard. Yo estaba en Francia en ese momento; apenas unas horas después de leer el artículo de Kovensky, volví a ver a través de la ventanilla de un taxi el rostro de René, esta vez en forma de una calcomanía enorme en un vagón de tren ligero en Aviñón, donde resulta ser uno de una docena de héroes locales celebrados permanentemente en el nuevo sistema de transporte ¿Qué tienen en común la ciudad medieval provenzal de Aviñón, rica en cultura, y la derecha autoritaria estadounidense? Ambas afirman tener un vínculo con este influyente filósofo y miembro de *la Academia Francesa*, fallecido en 2015. Solo una de las afirmaciones es legítima. La apropiación indebida de las ideas de Girard por parte de la derecha estadounidense no es solo un asunto de preocupación académica; tiene implicaciones significativas para nuestro discurso político y nuestra sociedad.

Resulta que sé exactamente dónde comenzó esta reivindicación ilegítima del legado de Girard. Durante varios años de la década de 1990, formé parte de un pequeño grupo de lectura que se reunía quincenalmente en el campus de Stanford, en una caravana que quedó del terremoto de Loma Prieta de 1989. El grupo —un caleidoscopio de académicos visitantes, algunos exalumnos y algunos amigos de Girard en el campus— estaba dirigido por el propio Girard, y aunque ya era un pensador influyente en aquel entonces, y aunque sus teorías e ideas impregnaban nuestras conversaciones y eran el motivo de nuestra reunión, un miembro de ese íntimo grupo de una decena de personas ha llegado a eclipsar a Girard en términos de visibilidad e influencia política: Peter Thiel.

La participación de Thiel en este grupo de estudio se ha mencionado en un pequeño subconjunto de los innumerables artículos que hacen referencia a su conexión con Girard. Periodistas, podcasters y jóvenes emprendedores por igual han esperado encontrar en la reconocida devoción de Thiel por la obra de Girard una llave maestra que, bien manejada, podría desvelar el misterio de Thiel y explicarlo todo, desde su éxito como inversor de riesgo hasta su apoyo a Donald Trump en 2016. Que algunos aspirantes a multimillonarios hayan encargado «*Violencia y lo Sagrado*» o «*Engaño*,

Deseo y Novela». de Amazon y escanear sus capítulos en busca de un "ábrete sésamo" a la opulencia es una propuesta tan surrealista como indudablemente algo que ocurre realmente: el equivalente del aspirante a magnate a hacer clic en uno de esos enlaces de "un truco extraño" que prometen un truco para ganar dinero y mejorar su salud.

Entendiendo a Thiel a través de Girard: Buscando una llave maestra

Una imagen especular de este pensamiento abreviado es visible en aquellos que escanean los libros de Girard con el objetivo opuesto: desmitificar y desacreditar a Thiel. "El girardianismo se ha convertido en una doctrina secreta de una extraña nueva frontera en el pensamiento reaccionario", exclamó Sam Kriss en *Harper's*, en un ensayo al que se hace referencia en una discusión de noventa minutos entre los coanfitriones del podcast "Know Your Enemy" y el ensayista John Ganz, titulado "René Girard y la Nueva Derecha". Esta discusión de podcast se destaca como una presentación informada, reflexiva y de amplio alcance del trabajo de Girard. Sin embargo, al igual que Sam Kriss en *Harper's*, el trío resulta poco convincente al sugerir un vínculo causal entre Girard y la política derechista de Peter Thiel. De hecho, todos los debates críticos que he visto sobre la reverencia de Thiel por Girard comparten un mismo patrón: buscan una oportunidad para un juicio negativo de Girard, creyendo que esto les ayudará a rebajar a Peter Thiel y a impulsar sus esfuerzos por aniquilar a la derecha reaccionaria. Al igual que los seguidores de Thiel, estos críticos han seguido a Thiel hasta Girard. El único truco extraño *que* esperaban lograr no era enriquecerse, sino obtener seguridad: la confirmación de que un supuesto pilar de la cosmovisión de Thiel era tan inestable como suponían que debía ser.

Sin embargo, la verdadera preocupación no son las interpretaciones erróneas desde la distancia, sino cómo las ideas de Girard son distorsionadas activamente por Thiel y otras figuras influyentes dentro de poderosos círculos de derecha. Esta manipulación tiene consecuencias reales. El profundo compromiso de Thiel con la obra de Girard ha sido fundamental para moldear su visión del mundo; sin embargo, tergiversa selectivamente los conceptos girardianos de maneras que distorsionan su significado original. Esto se extiende más allá de Thiel, a figuras como su protegido político, J. D. Vance. Examinar cómo tanto Thiel como Vance tergiversan los temas de Girard muestra cómo sus interpretaciones erróneas configuran la forma en que se entiende y se ejerce el poder, afectando no solo los debates académicos, sino también la propia vida política.

J. D. Vance: Invirtiendo "La preocupación moderna por las víctimas".

La teoría mimética de Girard postula que los deseos humanos no son innatos, sino que se moldean imitando a otros. Esta imitación genera rivalidad, ya que los

individuos compiten por los mismos objetos o estatus, lo que deriva en conflicto. Para restablecer el orden, las sociedades históricamente recurrieron a la búsqueda de chivos expiatorios, transfiriendo la agresión colectiva a una víctima inocente. Este acto une temporalmente a la comunidad, pero perpetúa ciclos de violencia ocultos por mitos que presentan al chivo expiatorio como merecedor de castigo.

Según Girard, la tradición judeocristiana es la principal responsable de desenmascarar este mecanismo al dar voz a las víctimas y revelar la injusticia de la búsqueda de chivos expiatorios. Salmos e historias como las del Siervo Sufriente y las de José y sus hermanos, por ejemplo, comienzan a exponer los mecanismos de la rivalidad mimética y la violencia sacrificial, lo que lleva a las sociedades a reconocer y rechazar estos patrones destructivos.

No se puede subestimar la importancia que para la obra de Girard tiene lo que él denominó «la preocupación moderna por las víctimas», que surgió como un enfoque específico durante los años del grupo de lectura de la década de 1990, y volveremos a ella más adelante en este ensayo. Girard creía que la preocupación por las víctimas era la esencia de nuestro mundo contemporáneo. Como dijo en 1996:

La preocupación por las víctimas posee todos los atributos de un Absoluto genuino. Puede resistir todos los ataques; es el único principio invulnerable a todas las formas posibles de escepticismo... En cuanto nos damos cuenta de que nuestra preocupación por las víctimas podría ser nuestro verdadero Absoluto, se pueden obtener muchas pistas que apuntan a la extrema pertinencia de ese Absoluto como concepto sintético, lo que explicaría nuestra historia. Podemos ver que toda nuestra historia parece converger en ese tema...

Según Girard, la preocupación por las víctimas es un imperativo moral que surge de esta tradición, pero que tiene un lado oscuro: la manipulación del victimismo para justificar la agresión contra otros.

En el mundo actual, los líderes políticos y las personas influyentes a menudo invocan el victimismo para justificar políticas agresivas o silenciar a la oposición. Las acusaciones de opresión se convierten en una estrategia retórica, convirtiendo la preocupación por las víctimas en una justificación para crear más víctimas.

Nuestra creciente conciencia de cómo funciona la búsqueda de chivos expiatorios afecta la cultura de maneras extrañas. Al llegar a entender que la búsqueda de chivos expiatorios está mal, justificamos cada vez más nuestra violencia presentándonos como víctimas o alineándonos con otros que alegamos que han sido víctimas de nuestros enemigos. Esta paradoja yace en el corazón de muchos movimientos políticos modernos, donde las acusaciones de victimismo enmascaran nuevos ciclos

de exclusión y violencia.

En una reunión de febrero de 1993, Girard observó: «Hemos llegado a un punto en el que la única manera de ser violento es contra los violentos. Por eso todo hoy es propaganda... Siempre se afirma estar combatiendo la violencia de otros».

Peter Thiel y J. D. Vance ejemplifican cómo el conocimiento de la búsqueda de chivos expiatorios puede ser mal utilizado, incluso por quienes afirman apreciar la filosofía de Girard.

Consideremos un escenario real que involucra a J. D. Vance, quien afirma que el trabajo de Girard le abrió los ojos a su propia tendencia a buscar chivos expiatorios. En un ensayo de 2020 titulado "Cómo me uní a la resistencia: Sobre ser mamá y convertirse en católico", escribió que la "teoría del chivo expiatorio de Girard... me hizo reconsiderar mi fe". Girard le enseñó cómo "trasladar la culpa y nuestras propias deficiencias a una víctima". Reconociendo estos patrones en su propia vida, prometió: "Todo eso tenía que cambiar. Era hora de dejar de buscar chivos expiatorios".

Sin embargo, cuatro años después, durante la campaña presidencial, Vance ayudó a difundir falsos rumores sobre inmigrantes haitianos en Springfield, Ohio. Junto a Donald Trump, promovió la narrativa desacreditada de que estos inmigrantes robaban y se comían mascotas. Al amplificar estas afirmaciones infundadas, Vance incurrió en la clásica búsqueda de chivos expiatorios, señalando a una comunidad vulnerable como fuente de problemas sociales. Vance invirtió la preocupación por las víctimas para justificar la marginación de los inmigrantes, alegando defender a los residentes supuestamente perjudicados por forasteros. Esta inversión demuestra la facilidad con la que las ideas de Girard pueden malinterpretarse para perpetuar la búsqueda de chivos expiatorios contra la que advierten. Vance sabe, por la teoría mimética básica, que ciertas "señales preferenciales" tienden a atraer y justificar las acciones de las turbas violentas: los "estereotipos de persecución" de Girard, que incluyen la marginalidad social, las diferencias culturales, la desgracia y la vulnerabilidad económica.

Los inmigrantes haitianos de Springfield encajan a la perfección en estos estereotipos. Son socialmente marginales, llegados a un pequeño pueblo de Ohio con escasos recursos y conexiones. Sus diferencias culturales —hablan criollo y mantienen tradiciones desconocidas para los lugareños— los distinguen en una comunidad desacostumbrada a tal diversidad. Su desgracia es evidente: refugiados que huyen de la inestabilidad política y llegan con poco más que la esperanza de una vida mejor. Y su vulnerabilidad económica los convierte en blanco fácil del resentimiento, ya que se les percibe como competidores por empleos limitados o que agotan los recursos públicos.

Otro estereotipo de persecución que Girard identifica es la "desviación conductual". En este caso, los inmigrantes haitianos fueron acusados de actos extraños como comerse las mascotas de sus vecinos, una invención absurda pero potente que reforzaba su alteridad y justificaba la hostilidad contra ellos.

Las multitudes se sienten atraídas intuitivamente por estos signos porque facilitan la proyección de culpa y la descarga de violencia. Los inmigrantes haitianos se convierten en chivos expiatorios, cargando con el peso de las tensiones y los temores no resueltos de una comunidad.

Vance declaró oficialmente: «Si tengo que crear historias para que los medios estadounidenses realmente presten atención al sufrimiento del pueblo estadounidense, entonces eso es lo que voy a hacer». Esta admisión subraya su disposición a propagar falsedades para obtener beneficios políticos, participando directamente en el mecanismo de búsqueda de chivos expiatorios contra el que Girard advierte.

Arraigado en una hipocresía asombrosa o en el autoengaño, este enfoque le permite a Vance presentar a sus electores no haitianos como las víctimas «reales» —junto con sus gatos— mientras justifica, para sí mismo y para los demás, el daño infligido a la comunidad inmigrante; un ejemplo perfecto de cómo la preocupación por las víctimas puede invertirse para justificar la propia búsqueda de chivos expiatorios.

«Girardiano incondicional e irreconciliable».

La interacción de Vance con Girard parece más performativa que profundamente meditada. Esto se vuelve preocupante cuando se combina con su nueva influencia política. En Springfield, amplificó temores infundados sobre un grupo vulnerable. Sumado a su apoyo a las deportaciones masivas generalizadas, esta retórica evoca ecos escalofriantes de la historia, donde las narrativas deshumanizantes sentaron las bases para la crueldad sistemática. Lo que comienza como una incapacidad para comprender las lecciones de Girard corre el riesgo de convertirse en un manual para convertir a los grupos vulnerables en chivos expiatorios a escala nacional.

Puede que Peter Thiel no le haya enseñado a Vance a malinterpretar a Girard, pero el prestigio de Thiel a ojos de Vance —y el de Girard a ojos de Thiel— lo convirtieron en un premio mimético al que Vance no pudo resistirse, aunque su comprensión de Girard siga siendo incompleta. Thiel jugó un papel clave en la formación de la trayectoria política de Vance y en su introducción a las ideas de Girard, que Vance ha utilizado como marco de autojustificación y como indicador de credibilidad intelectual.

Al centrar nuestra atención en Peter Thiel, cuya comprensión de Girard es mucho

más sofisticada y cuya riqueza le otorga el poder de tener un impacto amplio y duradero en la escena política, lo que está en juego puede ser aún mayor. La verdadera comprensión de Thiel de la teoría mimética, sumada a su significativa influencia, presenta un desafío complejo que exige un análisis crítico. Parece interpretar las ideas de Girard sobre los crecientes ciclos de rivalidad y la creciente presión sobre las instituciones sociales como un mandato para una acción audaz y preventiva. Thiel ha argumentado que la "maquinaria constitucional" estadounidense puede impedir la acción audaz necesaria para abordar lo que él percibe como amenazas existenciales de Occidente. Para Thiel, involucrarse con las ideas de Girard parece implicar que asegurar el futuro de Occidente podría requerir dismantelar las salvaguardas democráticas tradicionales, incluso si eso significa subvertir las normas constitucionales.

Thiel, a quien conocí cuando ambos teníamos veintitantos años, era un miembro inteligente y completamente comprometido del grupo de discusión. Cualquiera que esté familiarizado con su carrera sabe que su entusiasmo por Girard y la teoría mimética siempre ha sido sincero. Recientemente se llamó a sí mismo un "girardiano incondicional e irredento". Ha aplicado su profundo conocimiento de la teoría mimética de formas innovadoras, invirtiendo en negocios que aprovechan la rivalidad, la competencia y el deseo de prestigio, esfuerzos que han contribuido a su inmensa riqueza.

Como se dramatiza en *La red social*, Facebook comenzó como una plataforma arraigada en la competencia y, podría decirse, en elementos sacrificiales. El sitio web original de Mark Zuckerberg, "Facemash", en Harvard, consistía en que estudiantes comparaban fotos de compañeros en un juego de "sería atractivo o no", gamificando eficazmente el rechazo y la exclusión. Reconociendo las posibilidades miméticas, Thiel se convirtió en el primer inversor de Facebook tras escuchar la propuesta de Zuckerberg, y el resto es historia. Le hubiera hecho gracia a Girard o no —y probablemente le habría hecho gracia—, se le ha llamado "El Padrino del 'Me gusta'".

Las iniciativas de Thiel demuestran una notable capacidad para conectar con el *Zeitgeist* mimético, no solo a través de la competencia, sino también aprovechando la validación social y el afán de conexión, desarrollando plataformas como LinkedIn y Spotify con las que millones de personas interactúan a diario. Sin embargo, en lo que respecta a su filosofía política, vemos un panorama mucho más preocupante de su relación con la teoría mimética.

Aunque Thiel aplica principios miméticos con eficacia en los negocios, su filosofía política ha sido más escurridiza y menos consistente, tanto en general como en su alineación con una perspectiva girardiana. Como base, es conservador. En 2023, se describió a sí mismo como estudiante como "un tipo libertario de campus de derecha". Desde sus días en Stanford, Thiel ha sido un feroz oponente de la corrección política. Junto con su amigo David O. Sacks, publicó un libro en 1995

llamado *The Diversity Myth*, que critica las políticas multiculturales, particularmente en universidades de élite. El libro argumenta que tales marcos socavan el mérito y el rigor intelectual al imponer la conformidad ideológica y promover una cultura de victimización. Solicitó y recibió un respaldo de Girard para la sobrecubierta del libro: "Dos graduados recientes de Stanford documentan la situación allí con una minuciosidad que debería ayudar a fortalecer la columna vertebral de los administradores universitarios", una nota reservada, ligeramente observacional, que, sin embargo, le dio a Thiel la validación de un exprofesor admirado.

Este favor, en la forma de una propaganda tibia que carecía de apoyo específico para las ideas de Thiel, fue, como veremos, parte de un patrón en el que Thiel tomó esos gestos y comentarios mesurados de Girard como un apoyo ideológico implícito, un patrón que persistió incluso cuando las ideas de Thiel divergían en posturas muy alejadas de las propias opiniones de Girard.

El otro mentor de Thiel: Robert Hamerton-Kelly

Peter Thiel tuvo otro mentor menos conocido en la teoría mimética cuya influencia arroja luz sobre su divergencia política con Girard: Robert Hamerton-Kelly. El ministro del campus de Stanford y un ferviente girardiano, Hamerton-Kelly era un erudito religioso con un metodismo de inspiración calvinista que le dio a su visión del mundo un pesimismo sombrío similar a Hobbes o Maquiavelo. Su visión de la naturaleza humana mezcló el excepcionalismo cristiano con una ontología violenta que lindaba con las creencias gnósticas.

Hamerton-Kelly despreció abiertamente a los colegas de Girard por su énfasis en la "mímesis positiva" —donde la capacidad de imitar produce efectos multiplicadores en una dirección constructiva y no violenta—, tachándolos de erróneos e ingenuos. Fue más allá de la visión matizada de Girard de la violencia mimética como una tendencia generalizada pero compleja, argumentando en cambio que la historia de sacrificio de la humanidad no era solo una característica universal del desarrollo cultural; era el resultado de un mecanismo automático inherente a nuestra especie.

Esta postura rígida, como señaló un crítico, sucumbió a la tentación de sistematizar la 'antropología de la revelación' de Girard. Al tratar los resultados violentos de la mímesis como automáticos, ignoró matices cruciales de la teoría, actuando como si la insistencia de Girard en que el deseo mimético es una "apertura extrema" hacia los demás —y que la violencia y la guerra no son provocadas por nuestra constitución biológica— fuera simplemente una concesión a las sensibilidades pro-Ilustración en lugar de una faceta esencial de su antropología.

Comprender el compromiso de Thiel con la teoría mimética requiere reconocer la influencia de Hamerton-Kelly. Fue Hamerton-Kelly quien organizó el grupo de lectura de Girard y asistió a todas las reuniones, interviniendo a menudo para compartir

opiniones o debatir puntos con René. Para quienes no lo conocían, su presencia podía resultar abrumadora. Llevé una grabadora a las sesiones, pero me encontré pausándola discretamente cuando Hamerton-Kelly hablaba, priorizando las contribuciones de Girard.

Thiel conocía a Hamerton-Kelly desde su época de estudiante y se unió al grupo de lectura gracias a esta conexión. El contexto de su amistad es crucial, ya que amplificó el compromiso de Thiel con la teoría mimética a través de una perspectiva calvinista que resonaba con su interés por pensadores como Schmitt y Maquiavelo, quienes albergaban visiones crudas sobre la naturaleza humana. La influencia de Hamerton-Kelly proporcionó una interpretación selectiva de Girard, que descartó los temas de la mimesis positiva y la contingencia de la violencia estructural en favor de una visión determinista, una perspectiva que posiblemente moldeó el pensamiento político posterior de Thiel.

Cabe destacar también que nuestro grupo de entusiastas oyentes no era el tipo de persona que sacara a relucir la agudeza de Girard. Con nosotros, Girard —aún deslumbrante intelectualmente a sus setenta años— no estaba rodeado de sus contemporáneos intelectuales franceses, como Michel Foucault y Jacques Derrida, cuyas rivalidades habían pulido sus ideas y, en ocasiones, lo habían impulsado a defenderse con vehemencia. En un intercambio de 1983 con el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis, por ejemplo, este comentó: "¡Sigues viendo el mito griego en términos de víctimas!". A lo que Girard respondió bruscamente: "No continúo nada. Soy el primero en ver el mito de Edipo en términos de víctimas". En cambio, nuestras reuniones en Stanford fueron más discretas, y Girard permitió que las discusiones se desarrollaran sin entrar en discusiones innecesarias.

El papel de Hamerton-Kelly en el grupo de lectura era similar al de un entrenador de baloncesto de secundaria que regularmente lleva a sus jugadores a entrenar con un amigo suyo estrella de la NBA, un amigo con el que inevitablemente insiste en enfrentarse uno a uno en cada reunión. No quiero sugerir que Girard no apreciara lo que Hamerton-Kelly tenía que decir, solo que la dinámica a menudo daba la impresión de que Hamerton-Kelly estaba ansioso por usar su tiempo cara a cara con Girard para sacar comentarios que pudieran reforzar sus propios puntos de vista teológicos. Mientras tanto, Girard parecía simplemente disfrutar compartiendo sus últimas ideas con un grupo receptivo de académicos y antiguos alumnos. Mantener el equilibrio en las discusiones a menudo requería elegir cuidadosamente el propio camino a través de las corrientes conservadoras que ocasionalmente emergían, un acto de equilibrio que sentí que el propio Girard manejaba con tranquila facilidad.

“El momento straussiano”: Thiel en 2004

Desde su primer éxito financiero a finales de la década de 1990, Thiel ha navegado por identidades duales: por un lado, un capitalista de carrera; por otro lado, un

intelectual—un “girardiano incondicional e irredento”—comprometido con la teoría mimética y otras grandes ideas. En los más de veinte años transcurridos desde entonces, la riqueza y la visibilidad de Thiel han aumentado de forma constante. A lo largo de innumerables paneles y entrevistas, ha sido cortés y reflexivo en una variedad de temas, compartiendo sus puntos de vista de forma abierta y generosa, aunque no siempre de forma transparente.

Hay algo elusivo en Thiel. Nate Silver, después de entrevistarle para su reciente libro *On the Edge*, contó para Ezra Klein cómo su pregunta inicial, destinada simplemente a evaluar si Thiel se consideraba afortunado, desencadenó una respuesta de 30 minutos aparentemente diseñada para enterrar una admisión (que cree en la predestinación) bajo una montaña de otras observaciones. Está claro que Thiel, un ex campeón de ajedrez, cubre sus movimientos verbales con complejidad posicional y camuflaje. Lo que no está tan claro es cuándo esto es por deporte y cuándo es para mantener sus verdaderas intenciones ocultas bajo una estructura cuidadosamente organizada de ambigüedad reflexiva.

En mi opinión, la conferencia de 2004 y la ponencia presentada allí por Thiel, titulada "El momento straussiano", revelan una notable visión a través del camuflaje. Por alguna razón, en aquel momento, Thiel puso muchas cartas sobre la mesa. Incluso veinte años después, su ponencia y la propia conferencia —cómo surgió y quién la financió— ofrecen quizás la visión más clara de las ambiciones intelectuales y políticas que imagina para sí mismo. Para cualquiera que sienta curiosidad por el pensamiento de este discípulo de Girard, esta ponencia de 2004 es un tesoro. Revela no solo su profunda convicción de que una mezcla de violencia maquiavélica, crueldad originaria y pecado original calvinista describe mejor a la humanidad —y cómo intenta fusionarlas con una teoría mimética aplanada para crear una visión del futuro—, sino también su sorprendentemente arrogante a la hora de describir cómo sus percepciones de la realidad podrían traducirse en acción política e incluso militar. Irónicamente, es su otro mentor y coorganizador de la conferencia, Robert Hamerton-Kelly —con, como vimos, su propia visión inflexible de la naturaleza humana— quien interviene con una indirecta no demasiado sutil en un ensayo introductorio, advirtiendo que la aparente disposición de Thiel a lanzar una cruzada sagrada contra el islam podría necesitar moderarse un poco.

«El momento straussiano» es un documento muy peculiar. En él, Thiel argumenta que los ideales liberales de la Ilustración —racionalismo, derechos individuales y la primacía de la economía— son insuficientes para abordar los peligros que plantean los adversarios ideológicos. Los sucesos del 11-S revelan una debilidad fundamental en la cosmovisión liberal, argumenta, ya que la tolerancia del liberalismo y su creencia en la negociación pacífica no reconocen el conflicto inherente a la política, las corrientes subyacentes primarias de la violencia y los límites de los recursos racionales, especialmente cuando se enfrentan a actores motivados por objetivos religiosos o existenciales. Thiel sostiene que Occidente debe reconsiderar sus

supuestos fundacionales sobre la naturaleza humana, invocando a pensadores como Carl Schmitt para proponer que la supervivencia requerirá un enfoque realista de la política, adoptando una línea dura para superar la vulnerabilidad del liberalismo a su propia permisividad.

Lo extraño es que el ensayo exista. En 2002, Thiel vendió PayPal a eBay, lo que lo convirtió en multimillonario. Se había convertido en inversor fundador y miembro de la junta directiva de una nueva empresa llamada Facebook. Su fondo de cobertura, Clarium Capital, prosperaba, gestionando más de 250 millones de dólares y ganando reconocimiento por sus audaces apuestas macroeconómicas. Sin embargo, allí estaba, en 12.000 palabras repartidas en veinticinco páginas, citando con seguridad a Agustín, Leo Strauss y Roberto Calasso; deshaciéndose de John Locke; tildando de cobarde a Thomas Hobbes; y emitiendo docenas de declaraciones inquietantes como:

Hoy, la mera autoconservación nos obliga a todos a mirar el mundo de nuevo, a pensar en cosas nuevas y extrañas, y así despertar de ese larguísimo y provechoso período de letargo intelectual y amnesia que tan engañosamente se llama la Ilustración...

Porque cuando uno elige no decidir, sigue habiendo tomado una decisión, invariablemente una decisión equivocada, que implícitamente presupone que la humanidad es fundamentalmente buena o no problemática...

Para el straussiano, no puede haber desacuerdo fundamental con el llamado a la acción de Oswald Spengler en el dramático final de *Der Untergang des Abendlandes*
...

En medio de una serie de autorizaciones para sus proyectos empresariales, Thiel se tomó el tiempo de construir un argumento complejo que se lee como un sofisticado trabajo de posgrado comprometido, una polémica que llama a la acción para que el "estadista cristiano" haga "lo que se debe hacer" para preservar los valores de Occidente frente al islam radical. Coorganizó una pequeña conferencia exclusiva para expertos llamada "Política y Apocalipsis" en Stanford, la cual financió completamente, y a la que él y Hamerton-Kelly invitaron a René Girard. Posteriormente, facilitó la publicación de las actas de la conferencia, incluyendo su ensayo y el de Girard, en formato de libro con Michigan State University Press, con financiación proporcionada por el fondo de cobertura de Thiel, Clarium Capital.

Esto plantea una pregunta crucial: ¿Por qué un recién llegado multimillonario se sumergiría en una labor académica que se lee como un llamado a la acción?

Parece que la respuesta no reside únicamente en su reacción a un acontecimiento mundial significativo y sus consecuencias, sino en una crisis interna: una lucha entre,

y en cierto sentido más allá de, su doble identidad como empresario exitoso e intelectual serio. Thiel, a sus 36 años, lidiaba con una profunda sensación de falta de propósito. Había alcanzado una inmensa riqueza mediante empresas que, sin embargo, distan mucho de cumplir sus grandes expectativas. PayPal, por ejemplo, inicialmente concebido como un nuevo tipo de dinero global y descentralizado que empezaría a liberar a la gente de la moneda emitida por el gobierno, se había convertido en un vagón de cola para las compras en eBay, vinculadas a los bancos tradicionales. Lamentaba la dirección de la inversión en Silicon Valley, excesivamente centrada en las redes sociales y la tecnología progresiva en lugar de proyectos audaces y transformadores. Con la suficiente perspicacia para saber que Facebook alcanzaría un gran éxito, Thiel era igualmente consciente de que la plataforma se vería impulsada por lo que Girard, siguiendo a Pascal, llamó « *diversión* »: las mil y una maneras que los seres humanos encuentran para evitar las encrucijadas existenciales. ¿Era mejor que él fuera el agente de cambio responsable de dar vida a tales canales? No, era peor. Su apoyo al *divertissement* solo podía significar una cosa desde una perspectiva mimética: estaba involucrado en su propio *divertissement* de siguiente nivel. Altamente competitivo, Thiel era justo el tipo de persona "hipermimética" sobre la que había leído en los libros de Girard: aquellos que no quieren tener nada que ver con victorias fáciles. ¿No estaba orgulloso de su éxito, satisfecho con su riqueza? Sin duda lo estaba. Pero no fue suficiente, como dejó perfectamente claro a través del titular del manifiesto del fondo de capital de riesgo que fundó unos años más tarde: "Queríamos autos voladores; en cambio, obtuvimos 140 caracteres".

En lugar de diseccionar cada argumento de "El momento straussiano", resulta más valioso abordar el ensayo como un reflejo de las ambiciones de Thiel, una expresión de su anhelo de poder intelectual y político. Al esforzarse por aplicar su conocimiento mimético a las amenazas existenciales externas, Thiel también se deja llevar por sus propios deseos imitativos: la misma lucha competitiva por el estatus y la superioridad que predicaría a la clase de derecho de J. D. Vance una década después. Dejarse llevar por el deseo mimético —un proceso que sabía que podía eludir incluso los intentos de dominio del teórico mimético más avezado (como señaló Girard: "Casi nadie es consciente de sus propias deficiencias")— no era nada nuevo para él mientras reflexionaba sobre las implicaciones de la teoría en el mundo real. Girard ha señalado que incluso actividades tan nobles como la investigación científica pueden ser mero deseo —mero *divertimento*— para alguien que desconoce todo lo que lo motiva. Como dijo Girard en una entrevista de 1988: «Muchas personas se dan por buenas en la acción política cuando simplemente están motivadas por la ambición». Esto no significa que Thiel, al desviar su atención de Silicon Valley hacia la *realpolitik* intelectual, no tuviera la sincera ambición de resolver difíciles problemas mundiales; simplemente significa que otras ambiciones pueden operar más allá de nuestra conciencia. Thiel, sin duda, se exige altos estándares de auto-consistencia con respecto a sus propios enredos miméticos, pero sin duda es consciente de que abundan los posibles puntos ciegos cuando un ideólogo adinerado, influenciado por

su propia investigación filosófica, intenta inyectar influencia e ideas personales directamente en el cuerpo político. Asume tales riesgos con los ojos bien abiertos, lo que puede indicar la urgencia que siente por la crisis, una crisis que, en su opinión, requiere una acción decisiva, incluso si eso significa operar fuera de las normas convencionales.

La formación filosófica de Thiel (obtuvo su licenciatura en Stanford en esta materia), junto con el considerable tiempo que dedicó al estudio de la teoría mimética, lo convirtieron en una figura excepcionalmente reflexiva en el mundo del capital riesgo. Tras los atentados terroristas del 11-S, revisó las obras del teórico histórico Oswald Spengler, el filósofo político Leo Strauss —cuyas ideas había presentado en la mesa redonda girardiana— y el teórico jurídico alemán Carl Schmitt, cuyas reflexiones sobre los negocios —«los negocios son el medio magníficamente funcional para un fin patético o absurdo»— se hacían eco de la crítica de Girard al *divertissement*. Es fácil imaginar a Thiel alrededor de 2003, conduciendo por la autopista 280 en su Audi S5 entre reuniones y sesiones intensivas de lectura, inmerso en un estado de inquietud mimética, lo que Girard describe como "la megalomanía insatisfecha que literalmente se impone a los hombres por el estatus indefinido del individuo en el mundo moderno". En ese momento, estaba a medio camino entre su licenciatura en Filosofía y su discurso para Trump en la Convención Nacional Republicana. "Soy Peter Thiel. Construyo empresas..." es como se presentaría al pueblo estadounidense en ese escenario en 2016. Pero también seguía siendo Peter Thiel, que lee profundamente, que se relaciona con los grandes pensadores del mundo. Siempre sintió la tensión entre el intelecto y *la acción*. Lo que más tarde le dijo a Peter Robinson en una entrevista en el Instituto Hoover: «Siempre debemos volver al intelecto, la mente y la racionalidad como valores fundamentales... pero no puede ser solo interioridad; deberíamos actuar en nuestro mundo». Sin duda, era un estribillo incluso antes de que los atentados terroristas intensificaran su diálogo interno.

Impulsado por canalizar esta inquietud en acciones significativas, Thiel concibió la conferencia «Política y Apocalipsis», un proyecto que le permitió reafirmarse tanto filosófica como políticamente. Lo impulsó a plasmar por fin en papel las ideas posliberales que había estado reflexionando desde la universidad. Compartirlas con un grupo de profesores y académicos, incluido su héroe Girard, fue un acto intelectual que abordó su inquietud y marcó el primer paso en un camino que fusionó su autoconcepción intelectual con su deseo de tener un impacto significativo en el mundo.

Así pues, «El momento straussiano» es una llamada a la acción política posterior al 11-S que también es la llamada a la acción *personal* de Thiel. El "momento" geopolítico se superpone a su crisis existencial, marcando el nacimiento de Peter Thiel como actor político. El ensayo se lee como un intento intelectualmente convincente, pero profundamente conflictivo, de responder a un mundo que percibe

como fracturado. Thiel imagina un futuro moldeado por figuras dispuestas a actuar unilateralmente, a veces en secreto y, cuando es necesario, al margen de las normas democráticas para estabilizar un mundo en crisis. Esta visión se alinea con iniciativas como Palantir —la firma de análisis de datos estrechamente vinculada a la inteligencia gubernamental que acababa de fundar en 2003— y su posterior compromiso de transformar el panorama político mediante un respaldo sustancial a candidatos dispuestos a perturbar los procesos democráticos que consideran ineficaces. Todo el esfuerzo —la investigación, la escritura, la conferencia y la publicación— surge como su intento de resolver una crisis interna, de afirmar un papel significativo en la transformación del mundo y de conectar sus reflexiones intelectuales con la acción concreta.

“Los crudos hechos del 11 de septiembre exigen una reevaluación de los fundamentos de la política moderna”, escribe Thiel. Argumenta que los ideales ilustrados de racionalismo, tolerancia y derechos individuales no ofrecen suficiente protección contra la amenaza existencial que representan el islam radical y otros adversarios que no comparten nuestros valores morales ni se rigen por los principios liberales. Si bien esta postura refleja la familiar retórica neoconservadora del “choque de civilizaciones” de la época de la guerra de Irak, Thiel la eleva aquí con un despliegue de rigor intelectual, basándose en gran medida en Schmitt y Strauss.

Thiel intenta entrelazar la teología política de Schmitt —con su énfasis en la distinción amigo/enemigo— con la defensa de Strauss de la sabiduría esotérica y las jerarquías ocultas. Sin embargo, como veremos, las ideas de Girard complican esta combinación.

Carl Schmitt y la distinción amigo/enemigo

El aspecto más sorprendente del argumento de Thiel es su profundo compromiso con la visión de Carl Schmitt de que “lo político radica en la tarea de distinguir entre amigo y enemigo”. Thiel afirma: “La política es el campo de batalla en el que tiene lugar esa división, en el que los humanos se ven obligados a elegir entre amigos y enemigos”.

Thiel pretende guiar al “estadista cristiano” hacia una acción sabia y decisiva. Sin embargo, esta guía se basa en una distinción que contradice la visión moral inclusiva central de la tradición cristiana que invoca. Dividir a la humanidad en amigos y enemigos refleja lo que Girard llama el “gesto religioso pagano *por excelencia*”: un acto excluyente que sostiene un límite sagrado-profano. La declaración de Pablo: “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer”, por ejemplo, sugiere una humanidad más allá de las rígidas divisiones de dentro y fuera.

La postura de Thiel entra en conflicto directo con la obra posterior de Girard, especialmente *Battling to the End*, donde critica el marco amigo/enemigo de Schmitt

por obsoleto y peligroso en el mundo moderno. Girard argumenta que la creciente preocupación actual por las víctimas y la interconexión global han socavado los límites claros esenciales para el modelo de Schmitt. A medida que nos volvemos más conscientes de la humanidad compartida, deshumanizar al enemigo se vuelve más difícil, lo que hace que la dicotomía amigo/enemigo sea más destructiva que nunca.

Según Girard, a medida que las antiguas jerarquías y los límites sagrados que una vez canalizaron la violencia se debilitan, las rivalidades miméticas se intensifican. Con la indiferenciación resultante (la pérdida de "grado, prioridad y lugar" estables, para tomar prestada la frase de Shakespeare), los conflictos se vuelven más directos y la comunidad corre el riesgo de caer en el desorden. Las teorías de Girard desafían los supuestos fundacionales de Schmitt, dejando el manifiesto de Thiel atormentado por tensiones sin resolver.

El intento de definir a los enemigos en términos absolutos ha conducido históricamente tanto a la violencia extrema como al genocidio. Girard advierte: «El voluntarismo legal de Carl Schmitt ha resultado vano porque las secuelas de la Segunda Guerra Mundial han demostrado que la escalada a los extremos ha sido implacable. Su causa está perdida».

Incluso Robert Hamerton-Kelly, quien filtra todas las ideas de Girard a través de una lente sombría y determinista de violencia humana básica y automática, reconoce las limitaciones del marco de Schmitt. En su ensayo introductorio a las actas de la conferencia *Politics & Apocalypse*, Hamerton-Kelly reprende sutilmente a Thiel al señalar que, si bien la definición de amigo/enemigo de lo político de Schmitt es «maravillosamente esclarecedora», lo es precisamente al revelar que lo político, así definido, es sacrificial.

Aunque las estructuras sacrificiales que alguna vez se usaron para canalizar la violencia se debilitan a medida que descubrimos sus mecanismos, Girard insiste en que intentar reafirmar las rígidas barreras del pasado en medio de las complejidades actuales solo intensificará el conflicto, enfatizando en cambio la necesidad de gestionar la supresión mimética de las diferencias que desestabilizan nuestras instituciones.

De haberlo leído, Girard se habría alarmado por la retórica combativa del artículo de Thiel. En *Battling to the End*, advierte contra alinearse con quienes ansían acelerar el conflicto, particularmente porque la preocupación moderna por las víctimas complica la distinción entre la acción política legítima y su opuesto, privándonos así de nuestros enemigos.

El legado de Schmitt está, por supuesto, profundamente empañado por su alineamiento con el partido nazi en la década de 1930, lo que contribuyó a justificar las políticas autoritarias y antisemitas del régimen. Aunque Schmitt fue finalmente

destituido de sus funciones oficiales en 1936, supuestamente debido a sospechas dentro del partido nazi sobre su lealtad, nunca se retractó públicamente ni se disculpó por su apoyo al régimen. Esta historia ensombrece sus contribuciones intelectuales y complica cualquier compromiso con su obra hoy en día.

Si bien Thiel nominalmente niega un retorno completo a la "robusta concepción de lo político" de Schmitt, la gran extensión de su compromiso con Schmitt deja una huella duradera en su argumento. Al enmarcar su crítica de los valores seculares modernos tan fuertemente a través de la lente de Schmitt y dedicar tanto esfuerzo a articular las ideas de Schmitt, el argumento de Thiel conserva una afinidad con la cosmovisión de Schmitt que es difícil de sacudir.

"La cuestión de la naturaleza humana"

"El enemigo es aquel cuya mera presencia nos obliga a confrontar de nuevo las preguntas fundamentales sobre la naturaleza humana", dice Thiel, antes de citar directamente a Schmitt: "Los puntos culminantes de la política son los momentos en los que el enemigo es, con claridad concreta, reconocido como el enemigo".

Claramente tiene en mente a Osama bin Laden, a quien nombra ocho veces, y también al propio Islam, el "enemigo providencial de Occidente", como lo define en un momento dado. "Cuando Bin Laden declara la guerra a 'los infieles, los sionistas y los cruzados', Schmitt no aconsejaría medias tintas razonadas", dice Thiel. "Instaría a una nueva cruzada como forma de redescubrir el sentido y el propósito de nuestras vidas".

La intensidad combativa de Thiel desde el principio parece inspirada por Schmitt. Durante más de la mitad del ensayo, la prosa se ve impulsada por la autorización intelectual que Schmitt le otorga para argumentar con vehemencia que el liberalismo de la Ilustración ha dejado a Occidente ansioso e indefenso ante un enemigo que considera la confrontación en curso como algo más importante que la vida y la muerte.

"El inquietante desafío de Schmitt" es esencialmente la necesidad, tras el 11-S, de que Occidente esté dispuesto a morir por sus creencias. "Un bando en el que todos, como Hobbes, valoran esta vida terrenal más que la muerte es un bando en el que todos huirán de la lucha y la confrontación", dice Thiel, "pero cuando uno huye de un enemigo que sigue luchando, al final perderá".

Cabe destacar que Thiel, identificado en la portada de su ensayo como el director ejecutivo de Clarium Capital, no solo está ansioso por participar en debates intelectuales sobre el futuro de Occidente; parece estar imaginando un papel para sí mismo más allá del discurso académico, quizás incluso contemplando una confrontación personal con el enemigo.

A lo largo de su ensayo, emerge la imagen de Thiel luchando consigo mismo, aparentemente inspirado por eventos recientes y sus lecturas para descubrir quién es y cómo puede contribuir. Parece estar buscando “una nueva cruzada como una forma de redescubrir el significado y el propósito” de su vida. Thiel argumenta a lo largo del texto que Occidente ha olvidado la “naturaleza humana”, un término que usa indistintamente con eufemismos como “tradición antigua”, “estado de naturaleza” y “naturaleza de la humanidad”. En todos estos casos, se refiere en última instancia a lo que considera la violencia y la maldad innatas de la humanidad. (En cierto momento, incluso utiliza la palabra «humanidad» para referirse a la presunta violencia por defecto de nuestra especie). Thiel adopta la ontología violenta defendida por Schmitt y se alinea con los pensadores que Schmitt venera como los únicos teóricos políticos auténticos: Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte, de Maistre y unos pocos más. Como afirmó Schmitt con célebre frase: «Todas las teorías políticas genuinas presuponen que el hombre es malo... todas coinciden en la idea de una naturaleza humana problemática».

Sin embargo, Girard considera la capacidad mimética de los seres humanos, aunque profundamente susceptibles al conflicto, la violencia y sus patrones autorreforzados, como intrínsecamente buena, ya que representa una apertura extrema a los demás. Esta apertura es la fuente de nuestra libertad para seguir buenos modelos a seguir y permite a los humanos alejarse del mal y de la mimesis impulsada por la envidia que conduce al conflicto. Si bien el deseo mimético conduce persistentemente a la violencia, también es la base de todos los aspectos positivos de las relaciones humanas.

Como afirma Girard: «El deseo mimético lo es todo. Puede ser asesino, es rival. Pero también es la base del heroísmo, la devoción a los demás y todo».

Girard distingue entre la creación, que considera fundamentalmente buena, y la cultura, que surge a través del proceso de búsqueda de chivos expiatorios impulsado por la mimesis. Esta capacidad de imitación —esta apertura extrema a los demás—, aunque a menudo resulta en violencia, no es *inherentemente* violenta. Señala el deseo de un niño como ejemplo de mimesis positiva, orientada a la conexión y el aprendizaje. En opinión de Girard, la violencia y el sacrificio surgen no como resultados automáticos de la creación, sino como resultados que se refuerzan a sí mismos, pero no son inevitables, por muy comunes que sean.

En una ocasión me comentó que coincidía en esencia con el teólogo británico John Milbank, figura destacada de la teología posmoderna, cuya visión sostiene que la violencia y la negatividad no tienen un papel *ontológicamente* necesario, sino más bien un papel trágicamente necesario una vez que la violencia ha entrado en los ordenamientos humanos como un resultado *contingente* pero autopropagante. Como explicó Girard en su artículo «Conflicto étnico y teoría mimética», «La idea de

una humanidad inherentemente violenta es tan poco convincente como la de una humanidad inherentemente amable. Si la violencia y la guerra fueran desencadenadas por nuestra constitución biológica, los seres humanos serían incapaces de reprimir sus impulsos agresivos, y muchos de nosotros demostramos a diario que esta capacidad les es propia».

Thiel y Hamerton-Kelly, por otro lado, *sí* confunden la realidad histórica generalizada del sacrificio humano con un mecanismo innato inherente a la especie. Para Hamerton-Kelly, este reflejo es absoluto antes de la revelación cristiana, una perspectiva que refuerza su estricto excepcionalismo cristiano, que ha recibido críticas por su exclusividad. Thiel, moldeado por su inmersión en las ideas de Schmitt, Strauss, Hobbes y Maquiavelo, reduce de manera similar la naturaleza humana a un impulso básico hacia la violencia. Esta reducción le permite visualizar un paisaje moral claramente dividido entre el bien y el mal, un escenario en el que potencialmente puede desempeñar un papel significativo.

Es evidente que Thiel sigue a Hamerton-Kelly en una visión de la violencia mimética más absolutista y pesimista que la de Girard. Lo que no está tan claro es cuándo y en qué medida es consciente de esta divergencia.

Como se mencionó, hace apenas un año se describió a sí mismo como "un girardiano radical e irreconciliable", pero dada la habilidad de Thiel para dotar sus comentarios públicos de una ingeniosa ambigüedad, es difícil determinar si esta supuesta lealtad refleja una genuina esperanza de alinearse con Girard o tiene otro propósito.

"El enemigo es nuestra propia pregunta como figura".

Un ejemplo notable de la divergencia de Thiel con Girard —y su mayor alineamiento con Schmitt— es su manejo de una frase bien conocida vinculada a Schmitt: "El enemigo es nuestra propia pregunta como figura". Thiel cita esta frase para reforzar su argumento sobre la necesidad de reconocer y confrontar a los enemigos externos. Escribe:

La política es el campo de batalla donde se produce esa división, donde los humanos se ven obligados a elegir entre amigos y enemigos. «Los momentos culminantes de la política», declara Schmitt, «son los momentos en que el enemigo se reconoce, con claridad concreta, como el enemigo». El enemigo es aquel cuya mera presencia nos obliga a afrontar de nuevo las preguntas fundamentales sobre la naturaleza humana; «el enemigo es nuestra propia pregunta como figura». Debido a la permanencia de estas preguntas siempre polémicas, no se puede escapar unilateralmente de toda política; quienes intentan hacerlo sufren momentos de autoengaño supremo.

Pero Thiel malinterpreta el significado de «El enemigo es nuestra propia pregunta como figura», transformando lo que es una invitación a la autorreflexión en una justificación para centrarse en enemigos externos. La frase no proviene del propio Schmitt, sino de su amigo, el poeta Theodor Däubler. En el contexto proporcionado por el erudito Heinrich Meier —en *La lección de Carl Schmitt*, frecuentemente citado por Thiel—, el verso es una invitación a la introspección:

Nos conocemos en la medida en que conocemos a nuestro enemigo y en la medida en que lo definimos al definirnos a nosotros mismos. Reconocemos como enemigo a quien nos cuestiona, o a quien cuestionamos al conocernos y darnos a conocer a nosotros mismos y a los demás. El enemigo se convierte, contra su voluntad, en nuestro aliado en el camino hacia el autoconocimiento, y nuestro autoconocimiento puede convertirse repentinamente en una fuente de enemistad cuando se manifiesta.

Según Meier, el concepto de enemigo de Schmitt está ligado a la introspección y la autodefinición. El enemigo nos reta a confrontarnos con quiénes somos, sirviendo como un espejo y obligándonos a una reflexión significativa sobre nuestra identidad y valores.

Thiel, sin embargo, pasa por alto por completo esta dimensión introspectiva. Emplea la cita como un llamado a la acción contra adversarios externos. En lugar de plantearse la pregunta a sí mismo, la dirige a los demás. En efecto, le está planteando la pregunta: "¿Por qué te has olvidado del mal?" a uno de sus supuestos enemigos —los liberales de la Ilustración— sobre el otro: el islam.

Este enfoque toma lo que podría ser una profunda introspección y lo convierte en un recurso retórico destinado a reforzar la distinción amigo/enemigo, una maniobra que se alinea con Schmitt, pero no con Girard.

Esta lectura errónea es fascinante porque revela inadvertidamente la propia lucha interna de Thiel. En su afán por adoptar la postura agresiva de Schmitt y encontrar un "enemigo providencial" que pudiera "dar sentido y propósito" a su vida, Thiel pasa por alto la oportunidad de autoexamen que ofrece la cita.

El autoexamen está completamente ausente en su ensayo de 12.000 palabras. El llamado a la acción de Thiel en un momento propicio para la introspección refleja un patrón: su comprensión del conflicto mimético y su fe cristiana se invocan no para fomentar la humildad o la empatía, sino para justificar la redoblación de la persecución de enemigos.

Esta reafirmación posiciona a Thiel en marcada oposición a la perspectiva de Girard sobre la acción política. Si bien reconoció que existen "acciones políticas legítimas y saludables", Girard mantuvo durante décadas una profunda cautela sobre la facilidad con la que la política puede degenerar en una espiral mimética que acelera el conflicto. En una ocasión le dijo a un entrevistador: «Estamos atrapados en un torbellino de transformaciones sobre las que tenemos poco control y que debemos intentar gestionar lo mejor posible [*nous devons essayer de gérer le moins mal possible*]», un recordatorio de que ninguna iniciativa política debe quedar rehén del deseo mimético. Girard afirmó que las relaciones personales y las motivaciones alimentadas por el resentimiento influyen con frecuencia en el pensamiento y la acción política. El ensayo de Thiel, marcado en algunos puntos por una falta de autoconciencia cuidadosa —sugerida por su interpretación errónea de la cita de Däubler— y con su énfasis en la identificación del enemigo y las medidas contundentes, refleja el tipo de enfoque que Girard probablemente habría considerado con profunda cautela.

Thiel hace un breve gesto de rechazo al marco de Schmitt, reconociendo el proceso intersubjetivo mediante el cual nos convertimos en enemigos: «Una dinámica peligrosa acecha en la división del mundo que hace Schmitt entre amigos y enemigos. Es una dinámica que destruye la distinción». La dinámica a la que se refiere no es otra que la rivalidad mimética, donde el conflicto entre rivales que desean el mismo objeto —lejos de separar el bien del mal— borra las diferencias, convirtiéndolas en dobles.

En una especie de «ahora lo ves, ahora no», Thiel admite que cuanto más nos involucramos en el pensamiento binario, más nos volvemos como nuestros enemigos.

Pero incluso mientras alude a ello, intenta zafarse del aprieto en el que lo ha acorralado su profundo conocimiento de la teoría mimética. Su formulación, «Hay que elegir bien a los enemigos, porque pronto seremos como ellos», es una extraña medida a medias. Es casi como si Flaubert, tras haber soltado: «*Madame Bovary, soy yo*», se hubiera retractado rápidamente, declarando: «Pero ese no es el punto; ¡sigo despreciándola a ella y a los de su tipo!».

Thiel se encuentra aquí en un callejón sin salida, muchas décadas después de que Schmitt y sus ideas se convirtieran en una causa perdida, pero incorregiblemente sigue jugando, preservando las categorías de amigo/enemigo y simplemente abogando por una selección de enemigos más perspicaz.

Una vez más, Thiel *realmente lo sabe*. Pero abandonar esta distinción requeriría descartar la base de todo el llamado a la acción de su ensayo, que insiste en la necesidad de definir y oponerse a las amenazas existenciales. Thiel parece encontrar el desafío de construir una cosmovisión más allá de la distinción amigo/enemigo tan

imposible como imaginar un tablero de ajedrez sin dos bandos opuestos.

Después de ver brevemente que adoptar una mentalidad de guerra santa lo obligaría a ser «igual que ellos», igual que sus enemigos, perdiendo así todo lo que supuestamente nos distingue de “Ellos” —Thiel reconoce abiertamente el problema. Rechazando las “soluciones increíblemente drásticas” que Schmitt defendía en sus “oscuras reflexiones” —que, por lo tanto, suponemos, son una alusión a su implicación con los nazis—, Thiel se encuentra en una situación difícil. “Estamos en un callejón sin salida”, afirma.

En este punto muerto, no se detiene en el horror moral del asesinato en masa en sí. En cambio, para Thiel, lo que hace inviables las soluciones drásticas de Schmitt “después de 1945” es el inicio de la era nuclear: “Las soluciones increíblemente drásticas que Schmitt defendía en sus oscuras reflexiones se han vuelto imposibles después de 1945, en un mundo de armas nucleares y destrucción ilimitada mediante la tecnología”.

Que su enfoque se centre en el progreso tecnológico, en lugar de en la dinámica de persecución que culminó en el Holocausto, es un descuido inquietante, por decir lo menos. Su repulsión moral ante el genocidio permanece extrañamente tácita, un silencio que se explica en parte por el fracaso concomitante del marco amigo/enemigo de Schmitt, cuyo reconocimiento solo serviría para socavar la confianza de Thiel en él.

"Proceda con precaución".

Para Thiel, no hay nada peor que un impasse. Aun así, el subtítulo de la siguiente sección, "Proceda con precaución", nos asegura que el impasse fue solo temporal. Thiel recurre a Leo Strauss, cuyo trabajo le proporciona la inyección de adrenalina intelectual que necesita para seguir adelante. Strauss defendió la idea de que los grandes pensadores a menudo ocultan sus ideas más controvertidas bajo capas de escritura esotérica, un concepto que sin duda atrae a la mente estratégica de Thiel. La noción de significados ocultos y la tutela de las verdades profundas por parte de la élite debieron ser música para sus oídos.

Schmitt pudo haber fracasado en la búsqueda de un marco legal para su distinción entre amigo y enemigo, pero Strauss parece insinuar suficientes vías extralegales como para darle esperanza a Thiel. "Hay", dice, "más posibilidades de acción de las que parecen a primera vista".

Strauss creía que la modernidad y la Ilustración habían erosionado los mitos fundacionales que antaño unificaron a las sociedades. Según Strauss, la obsesión de la Ilustración por la razón y la transparencia despojó a las nobles mentiras que

mantendrían intacto el tejido social. Thiel ve en esto una licencia para sortear la "parálisis política" que tanto desprecia. Si el debate democrático abierto es inadecuado y las masas ignoran las sombrías realidades de la naturaleza humana, ¿por qué no eludir toda la farsa?

Anhela el regreso a un liderazgo grandioso y sin trabas: un Alejandro Magno moderno que desenrede los nudos gordianos de nuestra era.

Entonces, ¿cuál es la solución de Thiel? Insinúa —con una incautela sorprendente— la necesidad de «un marco político que opere al margen de los controles y equilibrios de la democracia representativa». Reflexiona sobre «marcos excepcionales» que involucran inteligencia y espionaje y que podrían «complementar eficazmente al régimen estadounidense». En otras palabras, Thiel coquetea con la idea de una vanguardia de élite que opera en la sombra, sin la supervisión democrática.

El concepto de escritura esotérica de Strauss encaja con las ambiciones de Thiel. Si ciertas verdades son demasiado peligrosas para el consumo público, entonces no solo es aceptable, sino necesario, que unos pocos ilustrados guíen la sociedad sin consentimiento explícito.

Al invocar a Strauss, Thiel revitaliza su búsqueda de acción justo cuando parecía estancada. Lejos de proceder con cautela, utiliza a Strauss como plataforma para justificar una agenda que podría socavar los principios de la sociedad abierta. Las instituciones democráticas, el debate transparente y el orden político habitual se convierten en impedimentos para lo que él percibe como medidas urgentes y extraordinarias.

Sin embargo, su argumento conlleva el incómodo reconocimiento de que la distinción amigo/enemigo no puede sostenerse en los términos de Schmitt una vez que Thiel reconoce el callejón sin salida moral al que conduce: la despiadada "ferocidad" necesaria para derrotar al enemigo elimina cualquier superioridad moral y deshace la distinción.

Al no lograr resolver por completo el impasse con Strauss, Thiel recurre ahora a Girard. Intenta convertir las palabras de Girard en una narrativa que afirma que la naturaleza humana es inherentemente malvada. Para lograr esta alineación, Thiel invoca a Girard junto con Schmitt y Strauss, insistiendo en que Girard también reconoce una verdad inquietante sobre la violencia humana "blanqueada por la Ilustración", y que "llegará un momento en que esta verdad sea completamente conocida". Aquí destaca, completamente fuera de contexto, una cita de Girard: "Ninguna pregunta tiene más futuro hoy que la pregunta del hombre".

Esta "pregunta" tomada de Girard se une a otras en el ensayo de Thiel: "la pregunta de los orígenes", "la pregunta de la Ciudad", "la pregunta de la religión", todas girando en

torno a "la pregunta de la naturaleza humana". La última de estas, como hemos señalado, es el eufemismo de Thiel para sugerir que la naturaleza es malvada, una pregunta a la que todos sus ídolos intelectuales, excepto uno, responden afirmativamente.

Le *gustaría que* la pregunta de Girard fuera una y la misma que "la pregunta de la peligrosidad del hombre", como la expresó Schmitt.

Pero, de hecho, la cita de Girard, de "*Cosas ocultas desde la fundación del mundo*", se refiere a las cualidades únicas de los humanos —en particular, el comportamiento mimético— y a los mecanismos evolutivos que nos diferencian de otras especies.

Pero Thiel necesita más: necesita que Girard respalde la visión de la maldad humana inherente y persistente, porque si —como creen Hobbes, Maquiavelo y Schmitt— el individuo es fundamentalmente malo, entonces la dualidad sobrevive, se puede identificar a un enemigo y aún se pueden tomar medidas decisivas, como en un pasado menos restringido.

Al regresar a este punto, en esencia está volviendo a argumentar un caso que ya ha perdido, presionando a Girard para que le sirva como si el colapso original de la distinción amigo/enemigo pudiera revertirse simplemente invocando una nueva autoridad. Al hacerlo, Thiel delata lo firmemente atrapado que está: realmente sabe que la vieja binariedad, expuesta por la teoría mimética como un espejo, no puede ser revivida verdaderamente, pero se esfuerza por animar su cadáver con urgencia apocalíptica y la gravedad prestada de Girard. Recluta a Strauss y Girard para convencerse a sí mismo y a sus lectores de que, incluso si nos hace "iguales a ellos", todavía se debe tomar alguna acción decisiva contra un "ellos" más ruinosamente malvado que "nosotros".

"Se tomarán medidas"

. En la sección de Girard, Thiel ofrece un resumen en gran medida preciso de la teoría mimética. Explica que, según Girard, los humanos son criaturas fundamentalmente miméticas, "gigantescas máquinas de imitación", cuya capacidad de imitación se extiende más allá del lenguaje y la cultura hasta los deseos mismos. En las sociedades arcaicas, los conflictos miméticos culminaban en una "guerra de todos contra uno", donde la comunidad se une para sacrificar a una sola víctima, cuya muerte restaura la paz. Sin embargo, en el mundo moderno, "se ha descubierto el secreto"; ahora reconocemos la inocencia de los chivos expiatorios, y los mecanismos sacrificiales que antaño contenían la violencia se están desmoronando.

"Para Girard, el mundo moderno contiene una dimensión poderosamente

apocalíptica", afirma acertadamente Thiel. A medida que la violencia estructurada — el orden proporcionado por nuestras instituciones y reglas arraigadas en el sacrificio— se desmorona, da paso a la creciente amenaza de un conflicto incontenible.

Pero justo cuando parece que Thiel transmite fielmente las ideas de Girard, ejecuta un truco de magia. Tras comenzar la oración anterior con "Para Girard..." y resumir con precisión su perspectiva, en la siguiente cambia a "Desde una perspectiva girardiana" y comienza a introducir su propia agenda, una estrategia diseñada para difuminar las fronteras entre lo que encuentra en Girard y lo que desearía que dijera. Termina contando una historia en nombre de Girard que aboga por una acción política contra la que Girard advertiría o rechazaría de plano.

A lo largo de su ensayo, Thiel expresa su frustración con el pensamiento que evita las decisiones. "No se puede tomar una decisión para evitar todas las decisiones", escribe, y "Las decisiones que se evitan siempre son demasiado importantes". La mayoría de estos comentarios se enmarcan en una crítica a los liberales de la Ilustración, la ONU ("cuentos contados por idiotas") y otros blancos fáciles. Pero Girard también es blanco de esta exasperación. La combinación de Girard de una perspectiva apocalíptica y cautela política resulta profundamente frustrante para Thiel. Desde cierta perspectiva, el ensayo de Thiel puede leerse como una serie de maniobras de sondeo, en las que Thiel pone a prueba las defensas intelectuales de Girard en busca de vulnerabilidades que puedan dar cabida a su agresiva visión del mundo.

Es un proceso complejo, sobre todo porque presentó este trabajo en una conferencia en la que también participó Girard, que exige a partes iguales difamación y adulación. Thiel eleva a Girard, sugiriendo que el trabajo de su mentor ha revelado "la verdad de la historia humana por primera vez". Sin embargo, incluso mientras adula, Thiel intenta forzar esa verdad en un marco que sirva a sus propios fines.

Hay una energía innegable que infunde el ensayo de Thiel: un impulso incansable que, por un lado, alimenta su notable éxito y, por otro, conlleva una intensidad aterradora. El perfil de Thiel que George Packer publicó en 2011 en *The New Yorker* incluye una anécdota de Thiel, en edad universitaria, barriendo las piezas de ajedrez del tablero cuando se dio cuenta de que su rey estaba atrapado. Al leer el ensayo de Thiel, uno recuerda no solo ese perfil, sino también el cuento de Heinrich Böll "Se tomarán medidas", cuyo protagonista lamenta no tener nunca suficientes teléfonos para igualar su energía impulsiva.

La "perspectiva straussiana" de Thiel sugiere un enfoque pospolítico en el que una élite podría imponer políticas unilaterales sin necesidad de un discurso público. Esta es una perspectiva que, sin duda, sabe que jamás contaría con el apoyo de Girard, por lo que, al elaborar su "perspectiva girardiana", evita afirmar directamente que

Girard sostiene tales puntos de vista. Al simplemente incitar a los lectores a asumirlo, se protege de las críticas directas por tergiversación y nos anima a asociar la autoridad de Girard con su propia agenda.

En la sección sobre Girard, la ambigüedad calculada de Thiel se convierte en una manipulación directa. Al presentar su propia ontología violenta junto con una visión del presente lo suficientemente sombría como para requerir élites extralegales que trabajen en secreto al margen de la constitución como una extensión natural de la teoría de Girard, aprovecha la autoridad de Girard para dar peso a una narrativa alarmista. Los fracasos de nuestros "debates políticos actuales" resultarán en "una síntesis de violencia y globalización en la que se eliminarán todos los límites a la violencia". Según Thiel, reconocer y combatir preventivamente la violencia humana inherente no solo es necesario, sino urgente. Es una estrategia deliberada para impulsar su agenda bajo el manto del pensamiento girardiano.

La sombría visión del mundo de Thiel se extiende a lamentos por el estancamiento cultural, personificado, para él, por la ausencia de los futuros utópicos imaginados en *Star Trek* y *Los Supersónicos*. La ciencia ficción contemporánea trata "sobre ciencia mala o que no funciona", declaró al *Wall Street Journal*. Según Thiel, el predominio de las narrativas distópicas en la ciencia ficción actual señala un profundo malestar cultural. Pero ¿no podría este cambio en el género de la ciencia ficción sugerir evolución artística, dinámicas de mercado o (según Girard) tendencias de imitación impulsadas por la imitación en lugar de un verdadero indicador de desesperación social? Si bien es difícil negar que vivimos en un mundo rápidamente cambiante y a menudo inquietante, la nostálgica invocación de Thiel de un pasado idealista no solo lamenta el estancamiento cultural, sino que valida su creciente impaciencia con el statu quo. Para Thiel, la ausencia de maravillas tecnológicas como ciudades submarinas o autos voladores ofrece otra justificación para los cambios políticos radicales que cada vez más defiende. Su argumento, en lugar de buscar soluciones al estancamiento dentro de los marcos existentes, postula que las mismas estructuras sociales que impiden el progreso deben ser desafiadas y derrocadas. Esto posiciona sus ambiciones hacia la intervención política no solo como una crítica de la vida contemporánea, sino cada vez más como un llamado a remodelar radicalmente el futuro.

La inclinación de Thiel por la toma de riesgos amplifica aún más las apuestas. Sus audaces estrategias contrarias no siempre han conducido al éxito, como lo evidencian las catastróficas pérdidas en Clarium Capital durante la crisis financiera de 2008. Esa mentalidad ahora corre el riesgo de ser transferida a grandes experimentos sociales, con consecuencias potencialmente mucho más graves.

Thiel debe encontrar la gran cantidad de citas de Girard que contradicen su agenda como un obstáculo exasperantemente persistente, causando suficiente disonancia cognitiva que incluso puede sentirse como una afrenta personal.

Citamos una cita antes: "Estamos atrapados en un torbellino de transformaciones sobre las que tenemos poco control y que debemos tratar de manejar lo mejor que podamos" —literalmente "lo menos mal posible"— lejos de ser un llamado a la acción radical.

La visión extrajudicial y pospolítica de Thiel es más que un plan para manejar tal torbellino; es una promesa de crear el suyo propio. Al rechazar el gobierno centralizado, que Girard reconoce como defectuoso pero necesario, Thiel se arriesga a desatar el mismo caos al que dice oponerse. La advertencia de Girard es tan clara como contundente: dismantelar las estructuras que contienen violencia, por imperfectas que sean, solo invita a una mayor violencia y destrucción. Thiel puede presentarse como defensor de la civilización, pero sus propuestas corren el riesgo de acelerar su colapso.

He aquí algunas otras citas relevantes de Girard:

Los cambios ocurren con bastante rapidez, y quienes quieren acelerar demasiado los movimientos tienen motivaciones que no están lejos del resentimiento.

Hay muchas personas que se dan por vencidas en la acción política cuando simplemente están motivadas por la ambición.

Sobre todo, lo que no se debe hacer es debilitar las diferencias que aún existen.

Esta última afirmación es central para el pensamiento de Girard y se extiende a su argumento en "Conflicto étnico y teoría mimética", donde explica por qué el debilitamiento de las diferencias, incluso cuando está motivado por el deseo de reducir el conflicto, puede tener consecuencias catastróficas:

Si tal es el caso, si las guerras plagan todas las formas de organización social, podemos comprender por qué algunos piensan que la única solución al problema de las guerras es eliminar todas las organizaciones sociales, especialmente las centralizadas. Este principio es, sin duda, seductor en un mundo como el nuestro, donde los poderes centralizados son la norma y la mayoría de las guerras son iniciadas y llevadas a cabo por organizaciones centralizadas. Pero el panorama general lo desmiente. Si, por regla general, las organizaciones centralizadas son propensas al conflicto, su colapso es aún más probable que genere violencia y genere sufrimiento a una escala mucho mayor que incluso las peores guerras posibles. Los anarquistas me recuerdan al hombre que intentaba protegerse de la lluvia saltando a un lago.

La advertencia de Girard se aplica con escalofriante precisión a la visión pospolítica de Thiel. Al rechazar nuestro gobierno centralizado —defectuoso pero esencial para contener la violencia—, Thiel incita al caos a una escala catastrófica. Su creencia en las intervenciones de las élites refleja el delirio anarquista que Girard critica: la idea de que dismantelar sistemas imperfectos puede conducir a mejores resultados sin desatar una violencia desenfrenada. Pero lo que distingue a Thiel es aún más alarmante. Thiel quiere el lago. Frustrado por la lenta lluvia de la crisis sacrificial a cámara lenta de la modernidad, parece dispuesto a sumergirse, abrazando el caos como catalizador de las transformaciones radicales que imagina, cueste lo que cueste.

El momento spengleriano

Si el ensayo de Thiel comienza con una explosión —“El siglo XXI comenzó con una explosión el 11 de septiembre de 2001”— termina con un gemido inconfundible: “Al determinar la mezcla correcta de violencia y paz, el estadista cristiano sería sabio, en cada caso cercano, al ponerse del lado de la paz”.

Entonces, después de machacar los riesgos apocalípticos de la violencia mimética de la humanidad y la necesidad de soluciones innovadoras que alteren las normas, Thiel termina sugiriendo amablemente que los futuros líderes hagan todo lo posible para equilibrar la violencia y la paz.

Para un ensayo que a menudo expresa desdén por la moderación, el debate y los controles y equilibrios constitucionales, este final es un verdadero anticlímax. La ardiente retórica de Thiel colapsa en una súplica positivista para *medir* la paz y la violencia, haciéndose eco irónicamente del pensamiento incrementalista de los liberales de la Ilustración que ridiculiza.

Es una nota extremadamente extraña para terminar: Thiel parece refugiarse en el tipo de deliberación cuidadosa de la que se burla en otros lugares. ¿No acabamos de leer dos docenas de páginas diciendo que la conversación y los acuerdos discursivos nunca deben reemplazar las decisiones inevitables? Esta deflación retórica parece socavar la fanfarronería de su ensayo, como si, a pesar de sus implacables ataques al "consenso liberal" y su elogio de la política decisiva, Thiel, al despedirse, solo pudiera ofrecer consejos indistinguibles del razonamiento muy incrementalista que dice despreciar.

¿Qué debemos pensar de esto?

Tal vez Thiel se encontró, como Strauss antes que él, enfrentando la peligrosa brecha

entre la teoría y la práctica. Como Thiel señaló anteriormente sobre los desafíos de Strauss: "En cuanto el esoterismo teórico del filósofo se combina con algún tipo de implementación práctica, abundan los problemas autorreferenciales".

Si incluso Strauss tuvo dificultades para reconciliar la filosofía abstracta con la estrategia práctica, tal vez Thiel, al abordar las palabras finales de su ensayo, percibió la fragilidad de sus propios argumentos al llevarlos más allá de la página. Quizás la creación de citas de apoyo cuidadosamente seleccionadas de sus héroes no logró calmar los momentos de inseguridad. Al llegar al final, pudo haberse reconocido a sí mismo bajo una luz vulnerable, como comentó Girard una vez sobre otro manifiesto radical y contundente que prometía una prueba de la voluntad de poder: «Solo veo al niño pequeño jugando solo con sus juguetes».

No deberíamos aceptar este final anticlimático al pie de la letra. Conociendo la inclinación de Thiel por la ambigüedad estratégica y su admiración por la escritura esotérica de Strauss, es más plausible que el final moderado sea una distracción deliberada, una maniobra straussiana diseñada para oscurecer sus verdaderas intenciones.

El verdadero punto culminante de "El momento straussiano" no se produce en su conclusión, sino antes, en la sección titulada "Proceder con cautela". Aquí, Thiel se alinea con la visión fatalista y antidemocrática del teórico histórico alemán Oswald Spengler, insertando su declaración central donde solo el lector atento podría notarla.

Escribe: "Para el straussiano, no puede haber desacuerdo fundamental con el llamado a la acción de Oswald Spengler en el dramático final de *Der Untergang des Abendlandes ...*". Thiel cita entonces las cuatro últimas frases de *La decadencia de Occidente* de Spengler, dejándolas sin traducir al alemán y al latín originales:

Für uns aber, die ein Schicksal in diese Kultur und diesen Augenblick ihres Werdens gestellt hat, in welchem das Geld seine letzten Siege feiert und sein Erbe, der Cäsarismus, leise und unaufhaltsam naht, ist damit in einem eng umschriebenen Kreise die Richtung des Wollens und Müssens gegeben, ohne das es sich nicht zu leben lohnt. Wir haben nicht die Freiheit, dies oder jenes zu erreichen, aber die, das Notwendige zu tun oder nichts. Und eine Aufgabe, welche die Notwendigkeit der Geschichte gestellt hat, wird gelöst, mit dem einzelnen oder gegen ihn. Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

Traducido se lee:

Pero para nosotros, quienes el destino nos ha colocado en esta cultura y en este momento de su devenir —en el que el dinero celebra sus victorias finales y su heredero, el cesarismo, se acerca silenciosa e inexorablemente—, la dirección de nuestra voluntad y necesidad se define dentro de un círculo estrecho, sin el cual la vida no vale la pena. No tenemos la libertad de lograr esto o aquello, sino solo la libertad de hacer lo necesario o no hacer nada. Y una tarea que la necesidad de la historia ha impuesto se cumplirá, con el individuo o en su contra. El destino guía a los que quieren; arrastra a los que no.

Este es el verdadero final dramático y la declaración central de Thiel: un llamado a la acción encubierto incrustado en el ensayo, una señal inequívoca que alinea su manifiesto con la obra de un estratega que intenta dismantelar las normas democráticas en favor de un orden posliberal y elitista. Al ubicar esta proclamación portentosa y determinista en una sección anterior y revestirla de alemán y latín sin traducir, Thiel emplea una técnica straussiana de escritura esotérica. Señala —para quienes están al tanto— su alineación con el rechazo de Spengler a la democracia liberal y la aceptación de un futuro autoritario inevitable, mientras que el lector ocasional puede pasar por alto este clímax oculto.

El énfasis deliberado de Thiel en el concepto de escritura esotérica de Strauss, anteriormente en la misma sección, refuerza esta interpretación. Dedicar un esfuerzo considerable a explicar cómo los filósofos podrían ocultar verdades peligrosas en sus obras, accesibles solo para unos pocos perspicaces.

Quizás, después de todo, esté jugando con juguetes: exponiendo las reglas de un juego al que nos invita a jugar, un juego donde el verdadero mensaje está oculto a simple vista, esperando a quienes sean lo suficientemente astutos para encontrarlo. Thiel señala:

Strauss está convencido de no ser el primero en descubrir o redescubrir estas verdades. Los grandes escritores y filósofos del pasado también conocían estos asuntos, pero, para protegerse de la persecución, estos pensadores emplearon un estilo de escritura "esotérico" en el que su literatura se dirige, no a todos los lectores, sino solo a lectores confiables e inteligentes.

Al llamar la atención sobre los métodos de Strauss, Thiel establece abiertamente su propia señal esotérica —la cita de Spengler— como la verdadera culminación de su manifiesto. Incluso menciona que dichos escritores podrían incluir "tres o cuatro frases" que capturen su mensaje genuino, lo cual concuerda perfectamente con el extracto de Spengler que proporciona.

El aparente anticlímax al final del ensayo es una distracción intencionada, una forma de desviar el escrutinio y evitar la "pena capital", un término que Strauss usa con irónica seriedad para advertir sobre los riesgos que enfrentan quienes revelan verdades peligrosas demasiado abiertamente. Thiel se comporta como Strauss, insertando su verdadero mensaje donde solo los iniciados lo encontrarán, mientras ofrece una conclusión plácida para apaciguar o confundir a los no iniciados.

El genuino final de Thiel es una audaz defensa de un orden posdemocrático, determinado por el destino, que alinea la democracia estadounidense con el fatalismo de Spengler y su aceptación del «cesarismo» como el heredero inevitable de un liberalismo en decadencia.

Esta constatación da crédito a las preocupaciones que me compartió un destacado académico girardiano que conoce personalmente a Thiel. Según la especulación de este académico, las acciones políticas de Thiel no buscan preservar nuestras instituciones, sino derrocarlas. Su apoyo a Donald Trump refleja una apuesta cínica: la creencia de que el caos servirá de catalizador para crear el tipo de orden radical y posliberal que Thiel desea. Thiel no ve a Trump como un autoritario al que controlar, sino como un agente del caos cuya influencia desestabilizadora podría obligar a los estadounidenses a aceptar cambios drásticos alineados con su visión.

Al insertar su mensaje central en el ensayo, en lugar de en su conclusión, al estilo de la escritura esotérica straussiana, Thiel señala y enmascara sus verdaderas intenciones. Este enfoque no solo oculta sus opiniones radicales al público en general, sino que también sirve como prueba de perspicacia intelectual: solo aquellos lo suficientemente astutos como para descifrar el mensaje se consideran dignos de comprender su verdadera postura.

Thiel no solo jugaba con grandes ideas en 2004; declaraba, aunque sutilmente, su compromiso con una agenda política transformadora que rechazaría la democracia liberal en favor de una necesidad histórica determinada: un avance hacia el autoritarismo justificado por el destino.

Las implicaciones son profundas. Thiel, un multimillonario con una influencia significativa, parece estar aprovechando a sus ídolos intelectuales para justificar una reestructuración radical de la sociedad. Su uso de la escritura esotérica sugiere una conciencia de la naturaleza controvertida de sus ideas y un deseo de difundirlas con cautela, evitando la confrontación abierta y, al mismo tiempo, reuniendo a personas con ideas afines.

Reconocer este clímax oculto dentro de "El momento straussiano" replantea nuestra comprensión del ensayo. No es una exploración académica que termina en una moderación cautelosa, sino un manifiesto calculado que aboga por una acción decisiva, incluso revolucionaria. El compromiso de Thiel con los métodos de Strauss

revela un esfuerzo deliberado por dar forma al discurso político desde detrás de un velo, influyendo en la trayectoria de la sociedad de acuerdo con sus propias convicciones.

“Motivaciones no lejos del resentimiento”

En su ensayo “El deseo mimético de Paolo y Francesca”, Girard describe el relato del *Infierno* de Dante de Paolo y Francesca, dos amantes cautivados por un libro que leen juntos: la historia del romance ilícito entre la reina Ginebra y el caballero Lancelot. Inspirados para imitar a los personajes, su infidelidad conduce a su condenación, un resultado al que no pudieron resistirse, ya que la pasión de la historia los ciega a sus inevitables consecuencias.

La parte más sorprendente del análisis de Girard es su énfasis en el hecho de que Dante se refirió al libro mismo como un traidor. *Galeotto fu il libro e chi lo scrisse*. Galeotto era una figura traidora en la leyenda Artúrica cuyo nombre se había generalizado para significar un instigador de la traición. Dante dice que cuando Paolo y Francesca imitaron el romance sobre el que leyeron, el libro y su autor los traicionaron. La traición de un libro radica en su poder de presentar un modelo seductor para la acción. Así como Galeotto fue un intermediario que facilita el romance de Lancelot y Ginebra, el libro sobre el romance no es un objeto neutral para la pareja sino un instigador activo de su ruina.

Uno no puede evitar escuchar ecos de Paolo y Francesca en la relación de Thiel con los textos que han dado forma a su filosofía de vida. Al igual que los amantes cegados por las pasiones en su libro, Thiel está cautivado por las obras de Schmitt, Strauss, Spengler y Girard. Thiel se describía como un "estudiante rebelde", a quien otros han descrito como blanco frecuente de acoso y crueldad. Thiel, el estudiante brillante, aunque a menudo aislado, se sintió atraído por profesores y pensadores inconformistas, cuyas complejas obras y oscuras visiones de nuestro mundo reforzaron su imagen de disidente inteligente, rechazando los marcos optimistas por ingenuos o convencionales. De vasto alcance y ambición, estos escritores presentan modelos para comprender las luchas de la humanidad, ofreciendo no solo diagnósticos, sino a veces planes de acción.

La trayectoria intelectual de Thiel refleja la de Paolo y Francesca: lee los textos que escoge como guiones para la acción, modelos de cómo podría moldear su mundo y su legado. Ricos en grandes teorías sobre el poder, el destino y el conflicto humano, estos libros le ofrecieron una perspectiva para ver el mundo y su lugar en él. ¿Cómo discernir cuándo un modelo sirve de guía hacia la realidad y cuándo se convierte en un traidor? Los pensadores elegidos por Thiel podrían haber actuado como "intermediarios diabólicos", mediando en sus deseos y guiándolo hacia acciones que podrían tener importantes implicaciones sociales.

Quizás la fascinación temprana de Thiel por estos pensadores refleje tanto el atractivo de sus grandes narrativas como la validación que ofrecían a sus impulsos inconformistas. Parecían elevar su estatus de forastero a una marca de distinción, un signo de superioridad intelectual. Al aceptar sus críticas a la democracia, el liberalismo y la modernidad, Thiel pudo verse no como una víctima de la marginación social, sino como un visionario alineado con pensadores que cuestionaban el orden imperante y prometían maneras de trascenderlo.

Para cuando conocí a Thiel en la década de 1990, cuando ya había terminado sus estudios universitarios, no me pareció alguien con un resentimiento particular. Estaba comprometido y confiado en sus búsquedas intelectuales, respetuoso con todos y hacía preguntas reflexivas. Dio una presentación en el grupo de lectura sobre Leo Strauss, que sirvió como ensayo para algunas de las ideas que expresó una década después en "El momento straussiano", y en 1995 publicó *El mito de la diversidad*, su diatriba anti-políticamente correcta. Dije con cierta sorpresa: "¿Publicaste un libro?". Recuerdo obtener los detalles de él, comprarlo y leerlo, y no quedar en absoluto impresionado. No era que Thiel y el coautor Sacks no tuvieran razón; era solo que la razón era tan obvia, y mostraron tanto entusiasmo al dar en blancos fáciles.

Thiel nunca ha parecido vacilar en las convicciones que se formó temprano. Como alguien que leyó a Ayn Rand en el instituto y nunca se arrepintió, se ha aferrado a su postura antipolítica y ha favorecido a pensadores con una tenacidad que solo se ha endurecido con los años. Descubrió a Girard no porque Girard impartiera un curso sobre Shakespeare o Nietzsche; lo buscó —como dijo en una entrevista— tras enterarse de que había un profesor interesante «que tenía una visión del mundo muy desfasada de la época». Esto sugiere una mentalidad existencialista definida por la oposición a las normas imperantes. Incluso antes de conocer a Carl Schmitt, la distinción amigo/enemigo parece haber permeado su *modus operandi* y estilo de pensamiento, descartando ideas y profesores preventivamente en función de la alineación y la oposición percibidas.

Algunos han especulado que la persistente reacción de Thiel contra la corrección política se debe al maltrato que sufrió durante su licenciatura en Stanford; un compañero de estudios comentó: «Veía a los liberales como si fueran personas que no eran amables con él». Sea cierto o no, la reacción de Thiel ante la corrección política en Stanford fue profunda; impactó no solo a algunos de los que fueron blanco de sus polémicas en «*El mito de la diversidad*» y en otros lugares, sino también al propio Thiel. No solo coloreó su visión del mundo, sino que se convirtió en ella.

Desde cierta perspectiva, «El momento straussiano» —con sus críticas veladas y su hostilidad subyacente— es una jeremiada dirigida a la corrección política que nunca menciona explícitamente el término. Pero se puede ir más allá y preguntarse si la

fijación de Thiel con lo políticamente correcto implica cierto grado de autoengaño: si Thiel ya —en términos de Schmitt— definió su vida por la enemistad cuando se topa con Schmitt, cualquier aplicación que haga de la distinción amigo/enemigo que descubre en Schmitt está marcada por el prejuicio que, en efecto, buscaba la alineación intelectual.

Si esto es cierto —si la perspectiva de Thiel es opositora en esencia, dominada por una alineación y oposición percibidas—, entonces cabría esperar que cualquier objetivo en particular, ya sea la academia liberal, una red social (en una ocasión declaró al *Wall Street Journal* que la demolición de MySpace por parte de Facebook significaba que «la gente real ha triunfado sobre la gente falsa»), la corrección política o un rival geopolítico, sea menos crucial para su propósito que el hecho de que exista un objetivo. Tal patrón haría eco de la observación de Girard de que «Quienes quieren acelerar demasiado el movimiento político tienen motivaciones que no están lejos del resentimiento». La utilidad del conflicto en sí misma garantizaría que el adversario específico cambie según sea necesario.

Parece que tenemos prueba de ello en el enfoque cambiante de Thiel. Dos décadas después de calificar al islam como el "enemigo providencial de Occidente", llamando a una guerra santa contra él, Thiel desestimó su retórica anterior en una entrevista de 2023, afirmando: "No le tengo miedo al islam; ya no siento nada tan malo por él". En cambio, declaró: "Está claro que el verdadero enemigo es la China totalitaria de Xi".

Este giro hacia un enemigo "real" diferente es sorprendente, ya que sugiere que, para Thiel, la particularidad del enemigo es menos importante que su función. La ortodoxia progresista en el campus y en Silicon Valley; el islam; China: todos sirven como puntos focales para una postura de oposición. Thiel se basa en el conflicto como medio para galvanizar el propósito, justificar la acción e imponer significado a las complejidades del mundo.

Se podría argumentar que el anti-políticamente correcto se ha convertido en una especie de obstáculo intelectual para Thiel; por ejemplo, lo ha distanciado de alguien como René Girard, aunque Thiel sigue convencido de que los acerca más.

La confianza de Thiel en la alineación de Girard con su cosmovisión probablemente tenga sus raíces en nuestro grupo de lectura de Stanford. Como se mencionó, la dinámica de nuestro grupo difería significativamente de las discusiones intelectuales que Girard mantenía con filósofos franceses y colegas de Stanford como Michel Serres, Jean-Pierre Dupuy y Robert Pogue Harrison, todos ellos políticamente progresistas y amigos cercanos de Girard. De haber estado presente alguno de ellos, la perspectiva dogmática de Hamerton-Kelly habría sido objeto de un escrutinio más riguroso, y el trasfondo conservador en el tono del grupo se habría atenuado. Estas dinámicas seguramente contribuyeron a la creencia errónea de Thiel de que el caldo de cultivo de las quejas anti-políticamente correctas que cultivaba profusamente —y

que encontraría expresión en *El mito de la diversidad*— coincidía con el tolerante y políticamente moderado Girard.

Cabe destacar que Stanford, a finales de los años 80 y 90, fue frecuentemente señalado como un semillero de corrección política, atrayendo la atención nacional y fuertes reacciones de la crítica cultural. El autor Mark Helprin, en su introducción a *Los mejores cuentos estadounidenses* de 1988, criticó duramente los ataques al canon literario por parte de una nueva generación de profesores universitarios, a quienes comparó con la Guardia Roja china, señalando a Stanford como un campus plagado de "académicos revisionistas militantes" decididos a reemplazar los clásicos con obras seleccionadas por clase, raza y género. Para cuando Thiel era estudiante, tales críticas habían cobrado fuerza, y la reacción contra la corrección política se estaba convirtiendo en un punto de conflicto cultural, tanto dentro como fuera del campus. Este entorno sin duda moldeó la cosmovisión temprana de Thiel y contribuyó a su fervor anti-políticamente correcto.

Dos totalitarismos

Los comentarios ocasionales de Girard sobre la corrección política estaban ligados a sus reflexiones sobre quizás su tema más importante: la preocupación moderna por las víctimas. Si bien tanto Girard como Thiel criticaron la corrección política, sus razones divergieron significativamente. Girard veía la corrección política como una manifestación de lo que él llamó el "segundo totalitarismo": una apropiación distorsionada de la preocupación moderna por las víctimas que busca eclipsar la ética judeocristiana por su propia izquierda. Advirtió que esto puede conducir, y de hecho conduce, a nuevas formas de chivos expiatorios y división social. Para Girard, la corrección política representaba una perversión de la genuina preocupación por las víctimas, convirtiéndola en una herramienta para la postura moral y la persecución bajo el disfraz de la rectitud.

Para la década de 1990, cuando estas ideas influían en Thiel, tanto el hitlerismo como la Unión Soviética habían colapsado. Girard observó que «en la actualidad, todas las ideologías totalitarias [del primer tipo] han colapsado», lo que hacía más apremiante la advertencia sobre la segunda forma. Sin minimizar nunca el peligro de las ideologías totalitarias del primer tipo —«Pueden revivir, y probablemente lo harán»—, la segunda forma seguía vigente. «Esta amenaza está en ascenso», advirtió.

Sabiendo que Girard consideraba que el primer totalitarismo estaba en retirada y el segundo en ascenso, Thiel se sintió justificado al canalizar su resentimiento directamente hacia la corrección política y lo que consideraba exageradas reivindicaciones izquierdistas de victimización. Sin embargo, al hacerlo, él, al igual que J. D. Vance, acabó atrapado en elementos del primer totalitarismo: aquellos que

adoptan una actitud cínica e insensible que desestima por completo la preocupación por las víctimas: una mentalidad que Girard asociaba con «las fuerzas más retrógradas y reaccionarias de nuestra sociedad».

Girard buscó ir más allá de la política de la cultura de las víctimas, criticando tanto a la izquierda como a la derecha por malversar la preocupación por las víctimas. En una entrevista de 1988, observó: «Hay algo siniestro en la forma en que todos hoy se identifican con las víctimas... El lema de la derecha es que cualquier cosa que se diga a favor de las víctimas es hipocresía. Para la izquierda, ponerse en el lugar de la víctima es representar el verdadero cristianismo. Hay verdad y falsedad en ambas afirmaciones. Me gustaría reflexionar sobre esta cuestión trascendiendo la política».

El énfasis de Thiel en únicamente los abusos de la izquierda sobre el victimismo distorsiona las perspectivas de Girard y le impide ver su propia participación en la perpetuación de estos patrones. Su silencio cuando Vance se dedicó a la flagrante utilización de los inmigrantes haitianos como chivos expiatorios —una postura que cualquier estudioso de Girard debería reconocer como brutalidad reaccionaria— sugiere una aplicación selectiva de la teoría de Girard al servicio de un conjunto específico de objetivos. Tales distorsiones, provenientes de alguien con los recursos y la influencia de Thiel, tienen consecuencias que se extienden mucho más allá del ámbito del debate académico.

Según Girard, la primera voz antipolíticamente correcta fue Friedrich Nietzsche. Girard señala que el período en que Nietzsche vivió "presenció el inicio de la corrección política", que Girard define como la explotación sentimental o cínica de la preocupación cristiana por las víctimas. Nietzsche, según Girard, cometió el error de confundir esta preocupación por las víctimas —a la que Nietzsche llamó "pseudohumanidad"— con el cristianismo mismo. "Para Nietzsche... no existe la compasión genuina; solo existen las parodias de los intrigantes de lo 'políticamente correcto'", explica Girard.

Nietzsche, entonces, es la voz original del "primer totalitarismo", una perspectiva anti-políticamente correcta que niega la validez de la compasión por las víctimas al etiquetarla como falsa y falsa, mera pseudohumanidad. Nietzsche escribe: "A través del cristianismo, el individuo se hizo tan importante, tan absoluto, que ya no podía *ser sacrificado* , pero la especie solo perdura a través del sacrificio humano... Y esta pseudohumanidad llamada cristianismo quiere establecer que *nadie debe ser sacrificado* ". (Cursiva de Nietzsche).

Al señalar la naturaleza radical de un ethos antisacrificio, y luego rechazarlo, Nietzsche es a la vez perspicaz y perverso aquí.

Thiel, un cristiano, no puede seguir a Nietzsche por el camino del "primer totalitarismo" que culpa al cristianismo de los excesos percibidos de la corrección

política. En cambio, lo sigue por ese camino mediante la maniobra de transferir la noción de pseudohumanidad a la izquierda secular y todo lo que Thiel asocia con ella.

En el mismo artículo de 1996, Girard observa que, si bien Nietzsche pudo haberse horrorizado por cómo los nazis explotaron sus ataques antipolíticamente correctos, su retórica les ofreció precisamente la validación que necesitaban para seguir con confianza el camino elegido. Tomaron las palabras de Nietzsche al pie de la letra y transformaron su deconstrucción puramente verbal en una destrucción más concreta.

Lo que distingue al régimen nazi, incluso entre los episodios más violentos de nuestra historia, es su titánico esfuerzo por cambiar la situación en lo que respecta a las víctimas... Para desalentar la preocupación por las víctimas, para humillarla hasta el olvido, los nazis decidieron ahogarla bajo montañas de cadáveres, un diluvio de víctimas arbitrarias. Se propusieron deliberadamente demostrar que esta preocupación no tenía influencia real en nuestro mundo, que podía ser ignorada masivamente con impunidad y por razones tan endebles que su prestigio quedaría aniquilado para siempre.

Para Girard, el totalitarismo surge como una reacción negativa a la preocupación por las víctimas y solo puede definirse en relación con ella. En 1996, enfatizó el segundo tipo de totalitarismo porque «en la actualidad, todas las ideologías totalitarias [del primer tipo] han colapsado». Pero, como se mencionó, era consciente de que «pueden revivir, y probablemente lo harán». Hoy

, con el auge de los movimientos de derecha en todos los continentes, el posible resurgimiento del primer totalitarismo, incluso en lugares como Europa y Estados Unidos, parece alarmantemente posible.

Thiel argumenta que el totalitarismo, lejos de retroceder por completo, está vivo y prospera en la «China totalitaria de Xi», donde el primer tipo persiste con una apariencia actual, mezclando el control ideológico con el dominio económico. Si bien se centra principalmente en las amenazas estratégicas y los desequilibrios económicos, Thiel también hace referencia a la explotación de los trabajadores por parte de China —a quienes llama esclavos— y a la desenfrenada destrucción ambiental como evidencia de un régimen leninista que justifica una oposición decidida.

Sin embargo, lo que podría ser una postura de principios contra el totalitarismo estatista se ve enturbiado por una hostilidad arraigada hacia la corrección política en el país. Al etiquetar las iniciativas de DEI, a ciertos ejecutivos de Google e incluso a

Bill Gates como "activos" —si no agentes— del PCCh, Thiel se adentra en un terreno donde la crítica geopolítica legítima se mezcla con sus quejas y manías. Aunque se presentan como preocupaciones geopolíticas, sus acusaciones a menudo se alinean con su animosidad hacia lo que él considera una conformidad ideológica progresista en Estados Unidos, particularmente en Silicon Valley —un "estado de partido único", en su opinión—. En su postura sobre China, la enemistad de Thiel hacia el "primer totalitarismo" alimenta —y se ve alimentada por— su arraigada animadversión hacia el "segundo", fusionándolos de maneras que difuminan los principios y el resentimiento.

Es justo preguntarse si alguien tan abiertamente despectivo como Thiel ha sido durante décadas hacia cualquiera que se declare víctima está realmente criticando la cultura victimista para recuperar una preocupación genuina por las víctimas. Su audaz retórica contra los regímenes totalitarios no encaja bien con su apoyo a Donald Trump, cuyas tendencias autoritarias y desprecio por las normas democráticas reflejan aspectos de los peligros a los que Thiel pretende oponerse.

Ambas formas de totalitarismo parecen prosperar hoy en la tierra de nadie creada por una preocupación moderna por las víctimas que nos está "privando de nuestros enemigos". La pérdida de la diferencia, resultante de la destrucción de las dicotomías nítidas y los mitos sociales que las sustentan, conduce a un mundo donde "ya no habrá buenas disputas".

Esto no significa que, para Girard, ya no habrá más disputas; al contrario, puede que incluso haya más. Simplemente no habrá forma de legitimar las acciones agresivas sin entrar inmediatamente en conflicto con la preocupación moderna por las víctimas. Como lo expresó en *Battling to the End*, la violencia ahora es "incapaz de fabricar el más mínimo mito para justificarse y ocultarse".

Girard sigue llevando a Thiel a un callejón sin salida. No puede negar la verdad de la lectura de Girard de la situación contemporánea como una en la que insistir en un bien interior y un mal exterior se vuelve cada vez más insostenible; sin embargo, el afán de Thiel por la acción decisiva exige que localice las disputas y las redefina como buenas: buenas batallas contra enemigos malvados. Para justificar el mantenimiento de una distinción que ya estaba en grave declive cuando Schmitt intentó apuntalarla hace noventa años, Thiel, como hemos visto, se apoya en las advertencias de Girard sobre los peligros apocalípticos de un mundo que ya no puede fabricar enemigos, intentando replantear el binario colapsado como esencial para la supervivencia.

Pero aquí, nuevamente, la visión de Thiel sobre una respuesta política adecuada a nuestra situación mundial, tal como la expone Girard —donde una preocupación por las víctimas, a prueba de deconstrucción, desgasta lentamente los dos totalitarismos que buscan destruirla, con consecuencias incognoscibles— difiere

marcadamente de la del propio Girard.

Como Girard resumió en su artículo de 1996: «El peligro es real, creo, pero no debe exagerarse. Hasta ahora, nuestro mundo ha sido capaz de absorber una enorme cantidad de cambio y globalización sin rendirse a estos dos gemelos enemigos...».

Al igual que Paolo y Francesca, inmersos en su romance caballeresco, Thiel ha estado inmerso durante tanto tiempo en escritos antiilustrados que las medidas a medias que Girard recomienda para navegar entre los dos totalitarismos le parecen no solo una rendición, sino aburridas, quizás incluso hipócritas.

Después del 11 de septiembre, en una entrevista en *Le Monde*, Girard dijo: «Lo que aún necesitamos en la era posterior al 11-S es una ideología más razonable y renovada de liberalismo y progreso».

Como se ha señalado, Thiel se pregunta si «seguirá siendo posible cualquier tipo de política» después de que las dinámicas miméticas desmantelen las categorías sagradas y desmitifiquen los mitos que una vez justificaron la enemistad esencial para la política schmittiana.

Si la política sigue siendo posible, ¿estará satisfecho Thiel con la prescripción de Girard de «liberalismo y progreso renovados»? A primera vista, esto se alinea con la imagen final de Thiel de un estadista que equilibra la violencia y la paz.

La diferencia es que Girard cree en ella. Dadas todas las pistas que Thiel nos ha dado, parece seguro que si la política que sigue siendo posible es el tipo incremental de «liberalismo y progreso», no quiere tener nada que ver con ella.

Estas fintas mentales —que parecen lamentar el posible fin de la política cuando en realidad anhelan su desaparición— ejemplifican los bucles que Thiel construye a lo largo del ensayo. La cuidadosa medición de la paz y la violencia sirve como un floreo retórico, no como una conclusión significativa. La verdadera conclusión llegó cuando abogó, en alemán y latín, y a través de Oswald Spengler, por el «cesarismo», un sistema liderado por un líder fuerte y carismático que centraliza el poder, a menudo eludiendo las normas constitucionales, para restablecer el orden.

Especulamos que en 2003, tras vender PayPal y fundar Palantir, Thiel se preguntaba sobre una vida plena, recordando los sueños de infancia de coches voladores y ciudades flotantes, sintiendo —como dictaría el deseo mimético— una sensación de falta de propósito a pesar de su éxito. Para librarse de esa sensación, se sumergió en una intensa lectura, un trabajo intelectual que le aseguró que no había nadie como él en Silicon Valley.

Thiel cree en la verdad, en su capacidad para comprenderla y en el hecho de que, a

través de sus lecturas —especialmente de René Girard—, la ha encontrado. Se ve a sí mismo como parte de la «generación excepcional que ha aprendido la verdad de la historia humana por primera vez» y como uno de la fracción aún más excepcional de ese grupo excepcional —de hecho, el único— que va a hacer algo al respecto.

El problema es que la verdad que Girard ofrece lo deja en una encrucijada existencial, con pocas «posibilidades de acción» más allá de un enfoque humanista y progresivo del liberalismo y el progreso que resulta poco atractivo.

Siguiendo a Schmitt, Strauss y Spengler, imagina un nuevo y valiente mundo posdemocrático. En 2003, Thiel —creyente en la predestinación y un nuevo multimillonario que creía haber aprendido la verdad sobre la historia humana— debió de sentirse como un personaje de novela que se da cuenta de que está en una novela: capaz de hacerlo todo y de nada.

Ahora, en 2025, con el inicio del segundo mandato de Trump y su protegido J.D. Vance ocupando una oficina en la Casa Blanca, la visión de Thiel de dismantelar las normas democráticas en favor de un orden posliberal y elitista está más cerca de la realidad que nunca. Esto debe llenarlo de emoción, como si algo más grande que su sueño de coches voladores estuviera a punto de hacerse realidad. Esperemos que descubra que sigue siendo solo un personaje en esta historia en desarrollo, y que el final no le corresponde a él.

[Paul Leslie](#)

De [Salmagundi 226-227](#), primavera-verano 2025