

García, Jacobo
Independent scholar

@ jacobogs96@gmail.com

■ Recibido / Received
2 de septiembre de 2024

■ Aceptado / Accepted
26 de octubre de 2024

Violencia, verdad y diferencia ontológica: Un análisis a partir de Girard

Violence, truth and difference ontological:
An analysis based on Girard

Este artículo pone de relieve la relevancia fenomenológica de los principales conceptos de la antropología girardiana (violencia, chivo expiatorio, desconocimiento sacrificial). Para ello, se toma como punto de referencia y comparación la obra de Heidegger. Nuestro objetivo será mostrar que la determinación del fenómeno desde el horizonte de la diferencia ontológica oculta la esencia de la violencia sacrificial. Posteriormente, analizamos que la revelación bíblica de la estructura de tal violencia trae consigo una posición ontológica que desborda la determinación del ser como diferencia. Finalmente, destacamos la dimensión fenomenológica de los análisis girardianos.

palabras clave: violencia, chivo expiatorio, desconocimiento sacrificial, diferencia ontológica, ser, fenomenología

In this article we rehearse a phenomenological reading of the Girardian concepts of violence, scapegoat and misrecognition. First, we will study the principal categories of Heidegger's philosophy in the light of Girard's analysis of the mimetic-expiatory mechanism; the aim will be to show how the determination of the phenomenon from the horizon of ontological difference necessarily conceals the essence of sacrificial violence. Subsequently, we will analyse how the biblical revelation of the structure of such violence brings with it an ontological position that goes beyond the determination of Being as difference. Finally, we will study the phenomenological dimension of Girard's thought.

key words: violence, scapegoat, misrecognition, ontological difference, Being, phenomenology.

1. INTRODUCCIÓN

En *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard discute la obra filosófica de Heidegger y propone una clave hermenéutica de esta: el mecanismo de la víctima emisaria. El punto de encuentro para dicha discusión es la conocida caracterización del logos heraclítico llevada a cabo en *Introducción a la metafísica*. Según Heidegger, la esencia de este

consistiría en un reunir lo ente y juntarlo violentamente (a través de la lucha, guerra: Πόλεμος). Por otra parte, y a una con esta caracterización, el logos joánico sería también una expresión de esta violencia de lo sagrado, si bien típica de esclavos (Heidegger, 1999, p. 126), y no de hombres libres, como sucedería en el caso del logos antes citado. Lo decisivo en esta concepción, apunta Girard, es que con ella se anula la irreductible diferencia que presenta la revelación cristiana con respecto al logos griego (ser, violencia). Señalar dicha diferencia, precisamente, en su estatuto fenomenológico es el objetivo de nuestro trabajo. Este tema (las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y Girard), por lo demás, ha tenido un gran recorrido, influyendo decisivamente, por ejemplo, en la obra Gianni Vattimo (tal y como él mismo señala en *Creer que se cree*, entre otros lugares); debido a la importancia de sus análisis, y aunque no es el tema principal de nuestro trabajo, hemos dado cuenta de la reinterpretación que hace el filósofo italiano de este tema en la extensa n. 5.

2. GIRARD Y LA FILOSOFÍA¹

La presencia de la filosofía ha sido una constante a lo largo de la obra de Girard. Si bien su pensamiento es de corte antropológico, la profundidad de sus análisis lo ha obligado a entrar en discusión con los principales filósofos de la historia del pensamiento. A este respecto, la primera referencia obligada, pero no por ello menos evidente, es sin duda Platón. La cuestión de la mimesis es el centro nuclear de la antropología girardiana, que ocupa, a su vez, un lugar importante dentro de los diálogos platónicos. Como es bien sabido, el problema de la mimesis se presenta en Platón en el contexto de la reflexión estética y del problema de la representación (a este respecto, véase, por ejemplo, *Rep.*, 399 a-e, 401 a; *Polít.*, 306 d; *Leyes*, 655 d, 668 a, 795 e, 798 d, 814 e, etc.). Sin embargo, en opinión de Girard, esta concepción es unilateral, pues olvida el elemento realmente decisivo de la cuestión de la imitación: su carácter conflictivo. Como señala nuestro autor, «fue Platón quien definió de una vez por todas la problemática cultural de la imitación, pero esta se encuentra truncada, desprovista de una dimensión esencial, la del comportamiento apropiativo, que es su dimensión conflictiva» (2021, p. 18). Una aproximación de este tipo, centrada en los efectos violentos de la mimesis apropiativa, será la que desarrolle Girard. Ello permitirá, además, una considerable ampliación del campo de estudio de la filosofía, ofreciendo una clave de interpretación de esta: lo sagrado. «Uno debe entender la religión para entender la filosofía. Ya que los intentos de comprender la religión a partir de la filosofía han fracasado, deberíamos invertir el método y leer la filosofía a la luz de la religión» (2021, p. 25).

El siguiente filósofo que tendríamos que señalar es Nietzsche. El diálogo con su pensamiento en la obra de Girard es continuo. Sin embargo, donde este es especialmente claro es en *Dyonisos versus the Crucified* y en «La doble herencia de Nietzsche», capítulo contenido en el libro *Veo a Satán caer como el relámpago*. En sus análisis, descubrimos el alcance filosófico de las categorías antropológicas de Girard; alcance que encontramos en su capacidad para recoger y expresar aquello que, de alguna manera, opera como el fondo último de la filosofía nietzscheana (justificación de la violencia sacrificial). Según nuestro autor, es mérito indudable de Nietzsche haber reconocido la irreductibilidad de la revelación cristiana y haberlo hecho precisamente en el único ámbito donde ella ocurre: en la cuestión del sacrificio, en su interpretación. Entre los mitos paganos y los relatos de la pasión no habría una diferencia con



respecto al martirio (*La voluntad de poder*, § 1052), pues en ambos casos se trata del mecanismo de la víctima emisaria, sino con respecto a su significado: mientras que en la primera (violencia de los mitos paganos) hay una defensa y justificación de tal mecanismo como medio de asegurar la fertilidad destructora de la vida, su ciclo de perpetua repetición, en la segunda se da una defensa de la inocencia del crucificado, revelando con ello la injusticia de su —y de toda— muerte expiatoria.

Sobre esta diferencia pivota la archiconocida distinción nietzscheana entre una moral de señores y una moral de esclavos, que en el fondo presenta un carácter ontológico. Nietzsche es consciente de la necesidad de la violencia sacrificial y de su carácter fundador: «La especie solo sobrevive mediante los sacrificios humanos [...]. La verdadera filantropía exige el sacrificio por el bien de la especie; la verdadera filantropía es dura, se obliga al dominio de sí misma, porque necesita del sacrificio humano» (Nietzsche, 1977, p. 225). En este sentido, tiene la misma intuición que Girard: el mecanismo expiatorio es fundacional, está en la base de las sociedades e instituciones humanas. Sin embargo, discrepan en la dimensión que le dan a la negación cristiana de la violencia sacrificial. Para Nietzsche, ella es testimonio de una moral de esclavos que quiere negar a la vida su potencia fundadora y destructora; para Girard, por el contrario, la revelación cristológica tiene una dimensión, por decirlo así, soteriológica: nos salva del poder en apariencia insuperable de la violencia, de su incuestionado gobierno. La importancia que para la filosofía tiene la tesis girardiana y el carácter constitutivamente fenomenológico de ella lo estudiaremos más adelante, de momento baste con lo dicho.

Por último, tenemos que mencionar la relación de Girard con el pensamiento posmoderno. Aquí es necesario señalar la decisiva influencia del pensamiento de la diferencia. En cierto sentido, podríamos decir que la obra de Girard se engloba dentro del horizonte de la deconstrucción, si bien apunta a su superación definitiva: «El descubrimiento de la víctima emisaria [...] justifica el discurso de la deconstrucción al mismo tiempo que lo completa» (2021, p. 72). Esta culminación o superación, que asigna un origen real a la deconstrucción, nos envía, sin embargo, más allá de ella, más allá de la diferencia, a un punto en el cual ya no es solo posible deconstruir las especificidades, sino también reconstruirlas (2021, p. 70) a partir de su origen común. Veamos esto más detenidamente a partir de una comparación con la obra de Heidegger, objeto principal de nuestro trabajo.

3. LA VIOLENCIA Y EL MECANISMO EXPIATORIO

En las primeras páginas de *La violencia y lo sagrado*, Girard señala la causa por la cual el pensamiento moderno ignora la esencia propia del sacrificio y de lo sagrado: «El sacrificio siempre se define como una mediación entre un sacrificador y una divinidad. Dado que, para nosotros, modernos, la divinidad carece de toda realidad, por lo menos en el plano del sacrificio, toda la institución es rechazada al terreno de lo imaginario» (1995, p. 14). Frente a tal posición metodológica, nuestro autor realiza el estudio de la institución religiosa «a través del camino real de la violencia que se abre ante nosotros» (1995, p. 16) con el fin de desocultar la verdad que en ella acontece.

La argumentación de Girard es la siguiente: el mecanismo mimético desemboca, necesariamente, en la rivalidad violenta entre los miembros del grupo; esta mimesis violenta ame-





naza con destruir la comunidad, pues afecta a la totalidad de las diferencias y edificaciones culturales que como tal la justifican y protegen; de hecho, como señala el propio Girard, «la crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias» (1995, p. 56). Cuando el proceso de indiferenciación mimética llega a su punto álgido, esto es, cuando la universalización mimética y la rivalidad violenta alcanzan al conjunto entero del cuerpo social, aparece como elemento resolutorio de la crisis la figura del chivo expiatorio, es decir, aquella víctima «que puede sustituir a todas las víctimas potenciales» (1995, p. 87) de la comunidad. El mecanismo de la víctima expiatoria permite canalizar sobre un elemento culpable único la totalidad de la violencia: «La víctima propiciatoria garantiza el paso de la violencia recíproca y destructora a la unanimidad fundadora. El pensamiento religioso ve en la víctima propiciatoria una criatura sobrenatural que siembra la violencia para recoger a continuación la paz, un temible y misterioso salvador que hace enfermar a los hombres para curarlos después» (1995, p. 94). La violencia contra la víctima sacrificial aparece como origen de toda diferenciación cultural. Aquello que está supuesto en toda producción de sentido como constitutivo esencial suyo es la violencia expiatoria; en este sentido, la violencia debe entenderse como aquello que establece al ente en su presencia y determina lo que en cada caso rige como fenómeno.

Y en este punto es necesario señalar lo siguiente: es consustancial a la esencia de la violencia expiatoria su ocultamiento. El procedimiento expiatorio no solo expulsa la violencia mimética canalizándola en una sola víctima, sino que, por decirlo así, a su vez, expulsa la verdad propia de tal violencia; debido a ello, es esencial al proceso expiatorio una cierta ignorancia (*méconnaissance*) o desconocimiento sacrificial: «La capacidad del mecanismo victimario para producir lo sagrado depende enteramente de la interpretación errónea que se hace del mismo» (2021, p. 43). Únicamente cuando se reconduce hacia la víctima propiciatoria, como si fuera un imperativo absoluto suyo, la violencia que asola al grupo se consigue canalizar y poner a distancia de sí; y este poner a distancia de sí, evidentemente, implica cierto desconocimiento sacrificial: «El mecanismo de la víctima propiciatoria es el único gracias al cual los hombres consiguen expulsar la verdad de su violencia» (2021, p. 91), pues tal verdad aparece separada de sí misma y representada en la figura de una divinidad trascendente. Veremos más adelante si en la experiencia judeocristiana está en juego una trascendencia de este tipo o si, por el contrario, en ella nos encontramos un modelo de trascendencia *sui generis* que solo se deja representar con justicia en la tesis «Dios es amor» (Jn, 4, 8).

Esta breve caracterización nos permite entrever la íntima relación que existe entre violencia y pensamiento sacrificial; sin embargo, no es nuestro objetivo estudiar *in extenso* tal relación, sino analizar de qué manera ella moviliza cuestiones de ontología y fenomenología relativas a los conceptos de verdad, fenómeno y ser. Para tal análisis, nos serviremos del pensamiento de Heidegger como representante último de la metafísica, es decir, como figura última de aquel pensamiento que, asimilando y reduciendo el logos joánico al logos de Heráclito (2021, pp. 246-269), no muestra la verdadera diferencia que entre ellos existe, imposibilitando de esa manera la revelación del mecanismo violento-expiatorio; en este punto, seguiremos una recomendación metodológica del propio Girard: «Si examinamos el pensamiento de Heidegger a la luz de la víctima emisaria, veremos que, detrás de la interpretación de las palabras claves del alemán y del griego y, sobre todo, detrás de la meditación sobre el ser, se encuentra siempre lo sagrado» (2021, p. 267).

4. HEIDEGGER Y LA TAREA DE LA FENOMENOLOGÍA: METAFÍSICA Y VIOLENCIA

Como es bien sabido, en *Ser y tiempo*, Heidegger plantea, como condición de posibilidad del desarrollo de la pregunta por el sentido del ser, una aclaración previa ontológica del ente que en cada caso somos. El *Dasein* aparece, de esta manera, como el lugar o posición privilegiada —ahí— de la posibilidad de toda manifestación o presencia. Pues bien, este *ahí* que fija al ente en su presencia se entiende, principalmente, según la figura de la aperturidad del estar-en; de hecho, el propio Heidegger señala que «la expresión 'Ahí' mienta esta aperturidad esencial» (2014, p. 152). La definición del *Dasein* a partir de la figura de la aperturidad del estar-en nos permite entender el carácter propio que las nociones de fenómeno, fenomenología y verdad adquieren en el pensamiento de Heidegger. Fenomenología, en sentido estricto, define aquel ejercicio teórico-discursivo que se ocupa no tanto de lo que primeramente aparece como de lo que aparece en el *modo* de su aparecer, es decir, se ocupa de «aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento», y «aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento no es este o aquel ente sino el ser del ente» (2014, p. 55). La fenomenología, en cuanto ejercicio teórico-discursivo que busca corresponder al fenómeno en su esencia, tiene por objeto el ser de lo ente como aquello en que inmediatamente consiste el aparecer de lo que aparece, la esencia de la fenomenalidad; la fenomenología, pues, tiene como tarea la tematización y clarificación de la fenomenalidad del ente como algo que, por principio, no puede comprenderse según el modelo de la simple presencia, pero que, sin embargo, abre la posibilidad de lo ente en cada caso presente. Y, de acuerdo con lo señalado a propósito de la figura del estar-en, la estructura interna de tal fenomenalidad es asumida, por Heidegger, en términos de una trascendencia o aperturidad originaria que constituye el sentido y el fundamento de lo que inmediata y regularmente se muestra.

Pues bien, es propio de la estructura de tal aperturidad la posibilidad de que haya algo así como su no manifestación, es decir, la posibilidad de que manifestación y no manifestación sean, de algún modo, cooriginarias. La naturaleza de tal situación fue descrita por Heidegger a partir del análisis de la condición existencialmente caída del *Dasein*, condición que determina el modo en que inmediata y regularmente acontece la aperturidad misma del *Dasein* y que determina, a su vez, el carácter hermenéutico de la fenomenología. Señala Heidegger: «El sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [...]. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica» (2014, p. 57). En efecto, el método de la fenomenología es un método descriptivo-interpretativo para el cual es esencial la estructura de un horizonte proyectivo-comprensivo cadente, de manera que la descripción fenomenológica solo es posible si es capaz de sacar a la luz la naturaleza de tal desfiguración antecedente. Como consecuencia de ello, afirma nuestro filósofo: la verdad originaria (trascendencia) consiste en aquello que inmediatamente no se muestra y que se oculta en la figura del ente; por ello, se puede afirmar, dice Heidegger, que la verdad es tan originaria como la no verdad. «A fuer de esencialmente cadente, el *Dasein* está, por su misma constitución de ser, en la no-verdad [...]. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición el *Dasein* está en la verdad implica cooriginariamente que el *Dasein* está en la no-verdad» (2014, p. 238).





En la obra posterior a *Ser y tiempo*, los motivos señalados se mantienen relativamente constantes, si bien se abandona la vía del *Dasein* como hilo conductor del cuestionamiento ontológico; de hecho, se profundiza en la caracterización de la esencia de la fenomenalidad en términos de trascendencia o aperturidad, tematizándola explícitamente como diferencia. Ciertamente, en *Ser y tiempo* está ejercida la diferencia ontológica como condición de posibilidad del planteamiento ontológico; sin embargo, dicha ejercitación solo aparece tematizada y desarrollada indirectamente, debido a su disimulo en la figura del *Dasein*. Por ello, el pensamiento de la llamada *Kehre* buscará liberar la cuestión ontológica de su referencia o mediación óntica, rescatando, de este modo, la diferencia como el asunto mismo del pensar y, a su vez, ofreciendo una hermenéutica de la historia de la filosofía como olvido del ser (metafísica). Permítasenos incidir sobre la identidad entre trascendencia y diferencia. En *Ser y tiempo*, la fijación presencial del ente aparecía posibilitada por la referencia al *Dasein* como posición privilegiada de toda manifestación. Pues bien, el desarraigo de la cuestión ontológica de todo plano óntico —*Dasein*— y su tematización explícita en términos de diferencia permite a Heidegger ubicar las condiciones de tal determinación presencial en el ser mismo, que, en su esenciarse originario, se retrae de la presencia y posibilita lo que en cada caso rige como ente. Sin embargo, este giro no cambia, en lo esencial, el carácter propio de la fenomenalidad. En ambos casos, el ser, en su diferencia originaria —estando esta diferencia explícitamente tematizada o no—, se entiende como aquel horizonte de manifestabilidad que despliega —abre— al ente en su presencia, ocultándose él mismo, alienándose (Henry, 2015, pp. 80-86) en la presencia del ente.

Y, ahora, la cuestión es averiguar de qué manera esta caracterización de la verdad propia del fenómeno reproduce la lógica interna de la violencia y el mecanismo expiatorio. Señala a este respecto Girard: «Para entenderlo mejor [a Heidegger] debemos leerlo dentro de la perspectiva antropológica radical posibilitada por la revelación del mecanismo expiatorio» (2021, p. 267).

Habíamos visto que era esencial a la lógica de la violencia cierta diferencia irrebasable: la verdad de la violencia consiste en la posibilidad de poner dicha verdad a distancia de sí misma; en este sentido, desde el horizonte ontológico que ella abre como sujeto de toda posición de sentido, tenemos que afirmar una cierta cooriginariedad entre verdad y no verdad: la verdad de la violencia acontece en su no verdad, en su ocultamiento originario; ella misma aparece como aquello que difiere, que retrasa indefinidamente su revelación, precisamente, porque su verdad consiste en ese diferimiento. Con esta concepción, comprobamos un estricto paralelo entre ser y violencia. En efecto: el ser, según lo acabamos de ver, se puede entender como aquel fundamento que, en su esenciarse originario, abre la posibilidad del sentido y se retrae él mismo de la presencia; es, pues, un fundamento cuya esencia está siempre a distancia de sí. El ser solo se manifiesta ocultándose, retrayéndose del ámbito de la presencia. De igual manera, como hemos visto, la violencia debe ser entendida como aquello que abre la posibilidad del sentido, pues, recordemos, como dice Girard, «toda institución humana se remonta a la víctima emisaria» (2021, p. 77), pero que, sin embargo, permanece fuera de sí (*méconnaissance*), diferido indefinidamente en su manifestación.

La cuestión que se abre ahora, y que problematizaremos a continuación, es: ¿hasta qué punto define esto las condiciones de la fenomenalidad? ¿Hasta qué punto debe el fenómeno pensarse como diferencia? ¿Es posible pensar un más allá de la violencia?

5. LA REVELACIÓN JUDEOCRISTIANA: PENSAR MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA

Acabamos de ver que toda producción de sentido remite a la violencia como su fundamento: la violencia es el horizonte sobre el cual se mueve la manifestabilidad del ente, aquello que despliega y abre al ente su presencia. Lo religioso, entendido como sacralización de la violencia, está, pues, en el origen de toda cultura humana; en este sentido, Girard señala que «solo el estudio de la religión puede revelar el secreto del hombre» (2021, p. 13). Y, ahora, cabe preguntar: ¿de qué manera puede desarrollarse tal estudio?, ¿cómo es posible decir la esencia del mecanismo mimético-expiatorio si es consustancial a tal mecanismo su no manifestación?

En este contexto teórico desarrolla Girard su lectura de las Escrituras judeocristianas. A primera vista, pudiera parecer que nos encontramos en ellas con una de tantas formas de lo religioso, es decir, una forma histórica más del pensamiento sacrificial; sin embargo, un estudio atento nos enseña que tal lectura sacrificial es, en rigor, imposible, pues lo que subyace en el relato bíblico es, contrariamente a lo que sucede en los restantes mitos sacralizadores, la afirmación de la inocencia de la víctima, y «esta actitud novedosa tendrá repercusiones [...] respecto de todo lo que implica la fundación oculta de la violencia» (2021, p. 157). Es decir, implicará una opción ontológica propia en lo que respecta a las nociones de fenómeno, verdad y ser, pues, si la violencia ha quedado definida como el fundamento ontológico que permanece en lo oculto, aquello (revelación judeocristiana) que acoja en sí la revelación de tal fundamento implicará una posición ontológica que, por principio, desborda la determinación del ser —violencia— como diferencia. Ello ocurre con la revelación bíblica de la violencia fundadora y de la inocencia de la víctima, ya presente en las figuras neotestamentarias de Caín, José y Job, así como en los Libros de la Ley y en los Cantos de YHWH, entre otros lugares, y que alcanza su expresión plena en la figura de Cristo, unigénito del Padre que, asumiendo en su propia carne la violencia de los hombres, «revela y extirpa de raíz la matriz estructural de toda religión» (2021, p. 185). A propósito de un comentario a Lc, 11, 49, señala Girard: «En adelante, no habrá víctimas cuya persecución injusta no acabe por revelarse como tal, ya que ninguna sacralización será posible. Los evangelios hacen imposible toda mitologización porque, al revelarlo, impiden que el mecanismo fundador funcione» (2021, p. 181). Ya no será posible ninguna sacralización: la estructura ontológica de la diferencia se ha revelado plenamente y ha quedado reconducida a la verdad de su esencia. Lo sagrado es la verdad de la violencia que los hombres ponen a distancia de sí misma; debido a ello, según hemos visto, es inherente a la violencia expiatoria cierto desconocimiento: la violencia sacrificial se entiende en términos de un fundamento ontológico que, ocultándose, abre la posibilidad del ente, el ámbito del sentido. Por ello, la violencia fundadora supone la estructura ontológica de la diferencia: la manifestación de la violencia es lo diferente de su esencia, pues, en efecto, la verdad de la violencia, su esencia, consiste precisamente en su no verdad, en su no manifestación. Es consustancial a la estructura de la violencia su olvido, el desconocimiento sacrificial. Pues bien, el movimiento que revela la naturaleza de tal mecanismo ocultador lleva consigo, necesariamente, una posición distinta del olvido mismo y de la diferencia. Habíamos definido la noción de fenómeno (n. 4) como lo dado en sí mismo, es decir, como aquello que, apareciendo como tal, cumple plenamente la figura de su propia aparición; cumplir plenamente la figura de su propia aparición es tanto como decir que aquello en lo que consiste su esencia no está a distancia de sí en su manifestación, esto es, que el fenómeno en cuestión es plenamente manifiesto y que como tal acontece. Y la verdad de Cristo, representada en el



misterio pascual, consiste, precisamente, en ser expresión de un tal acontecimiento. Señala Girard: «El régimen de la violencia es tal que su revelación resulta imposible. Ya que la verdad de la violencia no puede permanecer en la comunidad, ya que inevitablemente será expulsada, solo puede hacerse oír en el proceso de ser expulsada» (2021, p. 221). Y este ser expulsado por la violencia, que precisamente revela la verdad oculta de esta, implica, paradójicamente, recibir en sí el mal de la violencia y no devolverlo, esto es, hacerse expulsar por la violencia para, en el proceso de esa misma expulsión, reconducir hasta lo visible el mecanismo mimético-expiatorio que actúa a su base. Este movimiento rompe con la lógica interna de la violencia y se define plenamente como amor: «Solo el amor es verdaderamente revelador, porque escapa al espíritu de revancha y represalias» (2021, p. 276) que caracteriza a la estructura mimético-expiatoria. En este sentido, Cristo, en calidad de unigénito del Padre y siendo uno con Él desde la eternidad, revela a los hombres la esencia misma del Padre como amor: «Amad a vuestros enemigos, rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre» Mt, 5, 44.

6. GIRARD: ¿FENOMENÓLOGO?

Esta pregunta, en principio, parece que no tiene sentido, pues en ningún momento define Girard su propia obra como fenomenológica. Su pensamiento se mueve dentro de los límites de la antropología. De hecho, cuando habla de la filosofía, apunta a una superación de esta bajo «la perspectiva antropológica radical posibilitada por la revelación del mecanismo victimario» (2021, p. 267).

Esta postura, sin embargo, entra en tensión con algo apuntado ya en el primer apartado del presente artículo: la obra de Girard se desarrolla en un continuo diálogo con la filosofía (Platón, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Vattimo, etc.). ¿De qué manera se relacionan ambos extremos? ¿Cómo es posible que su pensamiento se articule en constante relación con el de los filósofos señalados y que, sin embargo, identifique su horizonte de estudio allende el suyo (horizonte que, avanzando más allá del punto de vista filosófico, se encontraría con el problema de lo religioso y lo sagrado)?

La respuesta que ensayamos aquí es la siguiente. En Girard hay, *in nuce*, una filosofía. O más radicalmente: su obra se puede entender incluso como un ejercicio de fenomenología radical. La superación que él pretende no nos envía a un más allá de lo filosófico, a una supuesta metantropología (2021, p. 267), pues ella, si bien detecta y pivota sobre el mecanismo emisario, se mantiene todavía dentro del terreno fenomenológico. Ciertamente, esta metantropología, como él mismo la llama, corrige, completa y apunta más allá de la comprensión simplemente hermenéutica y deconstruccionista de la fenomenología; como dice a propósito de Derrida y la deconstrucción (afirmación que sería extensible también a Heidegger y toda filosofía de la diferencia): «Si en verdad hay algo importante en Derrida es porque hay algo *más allá de él*: justamente una deconstrucción que alcanza los mecanismos de lo sagrado y que pone al descubierto a la víctima emisaria» (2021, p. 72). Sin embargo, eso no supone que su pensamiento ya no sea «filosófico *stricto sensu*» (2021, p. 73), como parece creer el propio Girard. Más bien, lo contrario: en él, se cumple y amplía considerablemente el campo de la fenomenología. Veamos.

Desde su inicio en Husserl, la fenomenología se concibe como la «ciencia fundamental de la filosofía» (2013, p. 77). Entendida de manera radical como un logos del fenómeno (φαινόμενον



λόγος), se atiende al siguiente principio metodológico: «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da» (2013, p. 129). Más allá de la referencia problemática a la intuición y los límites que ella establece con respecto a la donación (Marion, 2008, p. 54), nos interesa comprender aquello a lo que apunta, en su generalidad, la tesis husserliana: lo fenoménicamente compareciente se justifica, única y exclusivamente, en un acto de donación originaria; con anterioridad a cualesquiera teorías, hipótesis, etc., relativas a su estructura, alcance o sentido, se reivindica la manifestación primera de la cosa misma. Únicamente la determinación de lo que aparece en y por su acto de aparecer presenta legitimidad racional; solo así se alcanza un verdadero comienzo para el conocimiento. Esta comprensión general de la práctica fenomenológica se mantiene también en Heidegger, si bien, como vimos anteriormente, desde una perspectiva hermenéutica. Más allá de los posibles matices entre las distintas variantes de la fenomenología, nos interesa atender a su principio metodológico fundamental: no es ella simplemente una ciencia de fenómenos, sino una ciencia del fenómeno, lo que aparece en el modo de su aparecer.

Desde esta perspectiva, una comprensión fenomenológica de las principales categorías de la obra girardiana solamente se justificaría si en ellas se pusiera en juego algo de este tipo, es decir, si ellas ofrecieran una comprensión relativa a su carácter o dimensión manifestativa. Y ya no solo eso, sino todavía más radicalmente: si por relación a esa índole manifestativa fuera posible hablar de algo así como la esencia de la fenomenalidad, entendida por Girard, ciertamente, como el mecanismo de la víctima emisaria, «matriz original del pensamiento humano» (2021, p. 267).

Pues bien, los análisis precedentes han ido, precisamente, en la línea de justificar una conclusión como esta. Volvamos ahora a ellos desde esta nueva luz. Como hemos visto, Girard entiende que la violencia sacrificial está en la base de toda posición de sentido, actuando por ello como un verdadero fundamento. Sin embargo, no se queda únicamente ahí. Su tesis no se reduce a la identificación: violencia sacrificial = fundamento; no pretende establecer solo que la violencia tenga un carácter fundacional. Si tal fuera el caso, sus consideraciones, ciertamente acertadas, no alcanzarían todavía un estatuto fenomenológico; se reducirían a una consideración, por decirlo así, óptica del fundamento: una consideración sobre qué rige como fundamento y qué características tiene. Sin embargo, y esta es la clave del asunto, los análisis de Girard no acaban aquí. Según él, es consustancial al mecanismo expiatorio su ocultación; es decir, el citado mecanismo solo llega a ser verdaderamente tal en su no manifestación (su fenomenicidad depende de su modo de comparecencia. Se atiende, por tanto, a la correlación esencial que abre el horizonte fenomenológico: lo que aparece y su aparecer). La dimensión fundacional de la violencia expiatoria reposa precisamente en esto, en su carácter inaparente. Y esto es ya una afirmación relativa a su estatuto fenomenológico. El aparecer de lo que según el régimen de la violencia aparece, lo que según ella vale como fenómeno, reenvía a un olvido originario. El fundamento (violencia sacrificial) es únicamente tal por relación con la cuestión fenomenológica de su comparecencia o incomparecencia. Fenomenicidad, violencia y no manifestación van de la mano. Con esto, los análisis de Girard relativos a la víctima emisaria se ven obligados a tocar suelo fenomenológico. De hecho, dicho suelo es el único en el que de manera real se justifican.





Esto es claro por relación con la revelación judeocristiana de la estructura de esta violencia expiatoria. En efecto, ¿dónde, si no es en su carácter manifestativo, reside la verdad del logos joánico? Si, según la regla del logos de Heráclito, la verdad del fenómeno consiste en su ocultamiento, el acontecimiento cristológico revela que, en sentido radical, la verdad del fenómeno, su fenomenicidad, solamente puede descansar en su carácter revelado y manifiesto. Desvelando plenamente la estructura expiatoria de la violencia sacrificial y su olvido cooriginario, expresa lo que podríamos llamar *figura primera de la fenomenicidad*. Justificar esto era el sentido de la definición programática que habíamos realizado anteriormente (ser-fenómeno se identifica con lo dado en sí mismo, con aquello que, apareciendo, cumple plenamente la figura de su propia aparición) y de la crítica a Heidegger.

La irreductibilidad del logos joánico al logos heraclitéano, eje básico de la argumentación girardiana, descansa, en último término, en una cuestión relativa al modo de comparecencia de ambos. Precisamente porque revela y manifiesta, haciéndolo visible, el mecanismo de la víctima emisaria, es verdadero el logos joánico. Su verdad reposa en esta revelación. Y esto, como venimos diciendo, moviliza e implica cuestiones de fenomenología. Por ello, reconocemos en Girard, *in actu exercito*, un tipo de investigación de corte fenomenológico.

Hemos dicho que con la obra Girard se cumplía y ampliaba el horizonte fenomenológico. Esto es algo que se sigue de todo lo apuntado y que ahora podemos comprender. Más allá del desconocimiento originario en que nos sumía el horizonte ontológico del ser (violencia), la revelación del mecanismo de la víctima emisaria nos ofrecía una comprensión radicalmente diferente. La fenomenicidad ya no venía marcada por el carácter oculto del ser, sino por la visibilidad que ofrece la revelación de su estructura interna. Desde esta nueva perspectiva, ser-fenómeno coincide con lo que se muestra plenamente, con lo que se da en sí mismo y en cuanto tal. Esta posición fenomenológica que suprime la diferencia tiene, necesariamente, un carácter radical. Nos reenvía al origen de la diferencia, al punto en el cual ella nace; podríamos decir: suprime la diferencia desvelándonos su comienzo primero. Precisamente por este regreso al origen, expresa la figura primera del fenómeno. Con ello, abre de manera definitiva el horizonte fenomenológico: revela y expresa aquello en lo que consiste la esencia de la fenomenalidad, el mecanismo de la víctima expiatoria.

Por todo ello, podemos concluir: la posición fenomenológica que se sigue de las tesis girardianas cumple, en primer lugar, con la tarea principal del discurso fenomenológico: dar cuenta del fenómeno como lo dado en sí mismo, como lo que aparece de forma plena y definitiva (más allá del horizonte de la diferencia ontológica, el fenómeno se puede ya reconocer como lo que simplemente aparece, lo que está manifiesto, lo que se muestra: φαίνόμενον); en segundo lugar, dicho cumplimiento supone, a su vez, una ampliación del campo de consideración de la fenomenología: la lectura no sacrificial ensayada por Girard nos deja reconocer el carácter único e irreductible de la revelación judeocristiana, su singularidad fenomenológica.

7. CONCLUSIÓN

En este artículo, hemos querido mostrar la diferencia que, a propósito de los conceptos fundamentales de fenómeno, verdad y ser, existe entre lo que Girard llama *logos de Heráclito*, como logos de la violencia, y el logos de Juan, entendido como logos del amor. Para ello, nos hemos servido del pensamiento ontológico de Heidegger. Hemos visto de qué manera «la dife-

rencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia puede ser lo que es» (2013, p. 115). La diferencia entre el ser y el ente, según Heidegger, es el ámbito en el cual el pensamiento es adecuado a su esencia. Frente a esto, los análisis de Girard sobre la violencia y el mecanismo mimético-expiatorio nos enseñan que la realidad del fenómeno no se puede pensar de manera radical según el modelo de la diferencia ontológico. Heidegger no admite un término fuera de la diferencia en cuanto tal: corresponder al ser o, también podríamos decir, a la violencia en su esencia solo puede querer decir corresponderla en su juego de apariencia/inapariencia, en su no manifestación. En oposición a tales tesis, Girard «pone de manifiesto una distinción única, la distinción entre el logos de la violencia, que no es, y el logos del amor» (2021, p. 273), un amor cuya esencia no consiste en su no manifestabilidad, sino en la claridad de su presencia. Estas distinciones nos han llevado, finalmente, a valorar el alcance fenomenológico de los conceptos girardianos. Hemos comprobado de qué manera ellos se mueven en un terreno fenomenológico. Esto lo hemos justificado en el último apartado.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Girard, R. (1984a). Dionysus versus the Crucified. *MLN*, 99(4), 816-835.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Sígueme.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Sígueme.
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Herder.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Marion, J-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.
- Nietzsche, F. (1977). *Fragmentos póstumos*, volumen IV (1885-1889). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edaf.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Paidós Studio.
- Vattimo, G. (2015). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G., y Girard, R. (2010). *Christianity, truth and weakening faith. A dialogue*. Columbia University Press.

9. NOTAS

- [1] Este apartado constituye una breve nota sobre la presencia de los motivos de ciertos filósofos en el pensamiento de Girard. No pretende ser un estudio detallado; simplemente, quiere ofrecer una contextualización general sobre las relaciones entre Girard y la filosofía.





- [2] Más allá de Heidegger, autor cuya comparación nos ocupa en este trabajo, es necesario señalar el pensamiento de Derrida. De gran valor para la obra de Girard son sus análisis del *pharmakón platónico*, realizados por Derrida en su ensayo «La farmacia de Platón». Su importancia radica en la tesis de que la posición filosófica supone ya una cierta arbitrariedad violenta, ejemplificada en la obra de Platón a partir del carácter ambivalente del término *pharmakon* (1995, pgs. 308-310).
- [3] Aquí es importante un matiz: su estudio no se centra en lo religioso como si ello fuera una región óptica determinada y relativamente independiente del resto, sino que, por el contrario, dicho estudio implica cuestiones ontológico-generales relativas a la esencia del ser y del hombre. Como señala el propio Girard, «Solo el estudio de la religión puede revelar el secreto del hombre» (2021, p. 13).
- [4] La clave de la propuesta girardiana, que permite superar la posición de Heidegger, estriba en lo siguiente: la revelación del mecanismo de la víctima emisaria abre la posibilidad de una posición fenomenológica radical, es decir, de una comprensión del fenómeno ya no desde el horizonte de la diferencia, sino como lo dado en sí mismo, como aquello que aparece plenamente sin rastro alguno de ocultación. Esta fenomenología, desde luego, no está como tal desarrollada por Girard. No obstante, lo importante para los propósitos de nuestro trabajo es que ella se siga de la interpretación no sacrificial de la revelación judeocristiana que propone nuestro autor.
- [5] En este punto, se hace necesario citar la obra de Vattimo y su recuperación del cristianismo desde el marco de su ontología débil. La importancia de sus análisis está en que ellos se ubican en el horizonte abierto por la lectura no sacrificial defendida por Girard y su conexión con la filosofía de Heidegger. Sin embargo, y pese a sus innegables similitudes, nuestra interpretación de Girard se separa de la propuesta por Vattimo. Veamos en qué sentido.

Vattimo parte de la tesis heideggeriana de la historia de la metafísica como historia del olvido del ser y de la obligación, adherida a ella, de no hablar ya del ser en términos metafísicos. Ello lo obliga a dar el siguiente paso: si queremos pensar el ser en términos no metafísicos, no podemos hacerlo como si fuera algo que quedara y sobreviviera al final de la metafísica, como algo que se mostrara más allá del nihilismo; por el contrario, la exigencia de un pensamiento no metafísico nos obliga a no pensar un afuera del nihilismo. La consumación del nihilismo implica que, en la época del final de la metafísica, el nihilismo es la única *chance* (Vattimo, 2015, p. 23). La historia de la metafísica es la historia del ser mismo; el «ser tiene una vocación nihilista» (Vattimo, 1996, p. 32). La crítica de Heidegger a la metafísica enseña que debemos pensar el ser sin identificarlo, en ningún sentido, con el modelo ontológico característico de la presencia objetiva. Ello implica que no se piense ya la historia del nihilismo como historia de un error; más bien, sucede lo contrario: el nihilismo es algo inscrito en el ser mismo, precisamente porque es constitutivo del ser la pérdida, el sustraerse del ámbito de la presencia. El esenciarse del ser en la historia tiene como hilo conductor de su desarrollo la continua sustracción, debilitamiento y anulación de toda posición con pretensiones absolutistas y fundantes.

En este sentido, conecta la doctrina cristiana de la encarnación del Verbo (kénosis) con la ontología débil, con este proceso de debilitamiento y sustracción característico del ser, y, asimismo, con la secularización como herencia típicamente evangélica y como conclusión necesaria del anuncio cristiano. Esta conexión entre debilitamiento, encarnación del Hijo y secularización se realiza a través de la obra de Girard. Lo que recoge de su pensamiento es la idea de la encarnación como suspensión y superación de la violencia sacrificial, de la religión natural. Esta correspondencia entre violencia sacrificial y religión natural es clave, pues le permitirá relacionar el Dios violento con el Dios de la

metafísica. A propósito de esto último, señala: «Lo sagrado natural es violencia no solo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales» (1996, p. 37). Con ello, se consuma el encuentro entre cristianismo y ontología débil. La muerte de Dios y de los valores supremos de la que hablaba Nietzsche como signo característico del nihilismo debe entenderse como la disolución de su figura metafísica; en este sentido, la muerte de Dios, en el sentido de lo religioso-natural, es posibilitada e iniciada por el Dios cristiano. Prueba de ello es que con la historia de la religión cristiana, según esta perspectiva, se inicia la historia del nihilismo. En efecto, según la ontología del debilitamiento, el final de la metafísica, como acontecimiento interno al desplegarse del ser en la historia, tenía el sentido de exponer que el ser mismo solo se afirma como tal en la pérdida, en la anulación de toda posición o presencia objetiva; del mismo modo, la encarnación del Hijo de Dios suspendía y eliminaba toda posición que se justificara sobre las bases de una divinidad trascendental y natural.

Esto último nos lleva a una afirmación compartida también por Girard. La secularización es un hecho interno a la revelación cristiana, ligado particularmente a la persona de Jesús. A ello añade Vattimo una concepción de la historia de la metafísica como un continuo debilitamiento y disolución del ser, como una llamada y obligación constante de afirmar el ser en un sentido no fundante. La secularización del cristianismo, según esto, sería su verdad más íntima; la verdad acontece como pérdida, como negación de una presencia objetiva. Ese sería precisamente el mensaje cristiano, el significado profundo de la encarnación del Hijo de Dios: desacralizar (entendiendo lo sagrado como natural-violento) el mundo.

Sin embargo, ¿es esto defendible en una perspectiva girardiana? ¿No identifica acaso Girard, según hemos visto a propósito de la contraposición entre el logos joánico y el logos griego, violencia y ser (diferencia)? ¿Se puede justificar desde aquí una perspectiva como la de Vattimo, según la cual el mensaje cristiano consistiría en una profundización de la consumación de la metafísica, entendida tal consumación como afirmación definitiva de la diferencia? ¿No apunta, precisamente, la revelación del mecanismo de la víctima emisaria a una verdad que se ubica más allá de la óptica de la diferencia? La verdad del acontecimiento cristológico, según el autor italiano, consistiría en lo siguiente: forma modélica de la verdad como disolución, como pérdida, como retraimiento originario; la clave del anuncio cristiano, a partir de la identificación entre Dios violento-sacrificial y Dios de la metafísica, estaría en la negación de cualquier forma posible de presencia objetiva, estable, universal, etc. El abajamiento kenótico de Dios y la revelación del mecanismo de la víctima emisaria apuntarían, pues, a la renuncia de toda pretensión metafísica de una presencia fundadora, de una objetividad primera que actúe como principio. Sin embargo, esta interpretación, tal y como estamos intentando demostrar en este artículo, no es posible. Como ejemplo, véase la siguiente respuesta de Girard a Vattimo: «The Passion becomes the key to the understanding of mythology. Myth is always dominated by the view point of the crowd, which designates the victim and proclaims his guilt, whereas in the Passion story we see the other side too, the position of the innocent victim. Now the question is, and this also applies to what Vattimo was saying: is all this true or false? If it is true, we are dealing with an obvious, *self-evident truth*. It is principally in these terms that I speak of "truth"». (Vattimo, Girard, 2010, p. 43). Una verdad autoevidente o, como podríamos decir en el lenguaje fenomenológico introducido en este





artículo, un fenómeno que contiene en sí mismo las condiciones de su propia fenomenalidad, es decir, un fenómeno para el cual su verdad consiste en su misma manifestación, en su acontecer como tal. Eso es lo que se expresa en la revelación cristiana. La verdad, en este sentido, no se entendería ya por la regla de la diferencia (como veíamos con Heidegger y como pretende Vattimo).

A la luz de todo lo dicho, introduce Vattimo su interpretación de la *caritas* cristiana como superación de toda posición que se justifique en la violencia. «Hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como ontología del debilitamiento. En otras palabras: la herencia cristiana que retoma en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad, como rechazo de la violencia» (1996, p. 45). La clave de la *caritas*, en sentido cristiano, está en que no supone una recaída y una vuelta a la metafísica, como si ella tomara el puesto de un principio primero y fundador; en tal caso, sería una forma encubierta de violencia. Sin embargo, ocurre todo lo contrario. Una ética de la no violencia no niega, sino que reafirma, la posición de debilitamiento constitutiva del ser mismo; según ella, el ser no es posible como estructura objetiva y estable con pretensiones universalistas y fundacionales, sino solo como pérdida, sustracción, es decir, solo en el continuo debilitamiento de las estructuras fuertes de la metafísica. La *caritas* cristiana «no es jamás verdaderamente última, no tiene la perentoriedad del principio metafísico [...]. La infinitud inagotable del nihilismo quizá esté motivada sólo por el hecho de que el amor como sentido *último* de la revelación, carece de verdadera ultimidad» (1996, p. 77). Sin embargo, podríamos decir: ¿esta identificación entre ser (entendido desde los marcos de la ontología del debilitamiento) y caridad no anularía la diferencia irreductible entre el logos joánico y el logos heraclítico? Si el ser es aquello que únicamente acontece como pérdida, ¿no estaríamos subsu-
miendo la caridad cristiana dentro de sus límites con una caracterización como la que propone Vattimo? ¿La identificación no sería, más bien, tal y como hemos señalado más arriba, entre ser y violencia debido, precisamente, al carácter de sustracción consustancial a ambos: olvido y debilitamiento del ser, por un lado, y desconocimiento sacrificial o *méconnaissance*, por otro? Frente a la posición del olvido o debilitamiento, ¿no dibujaría el amor de Dios en Cristo un más allá del ser? Esta diferencia fundamental entre ser/violencia y amor (logos de Heráclito y logos de Juan) es lo que queremos demostrar en este trabajo, sobre todo en lo que respecta a su estatuto fenomenológico.

- [6] Según la famosa correlación husserliana entre lo que aparece (*Erscheinendes*) y su aparición (*Erscheinung*).