

# “¿VERDAD O FE DÉBIL?” REFLEXIONES A PROPÓSITO DE UN DIÁLOGO

*Pablo Ruiz Lozano, sj*

**Sumario:** El autor propone una reflexión sobre secularización y relativismo a partir del diálogo entre Gianni Vattimo y René Girard en la obra *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. La pregunta que se plantea es si a partir de la hipótesis del chivo expiatorio, su revelación y su influencia en la cultura humana tal como la entiende el antropólogo francés, se puede seguir hablando de Dios, de verdad y se puede afrontar el futuro de la humanidad sin violencia. La cuestión aborda, de alguna manera, la problemática, tantas veces manifestada por el anterior pontífice, Benedicto XVI, sobre la verdad y los peligros del relativismo en la sociedad actual.

**Palabras clave:** magisterio, teología de la liberación, neo-liberalismo, Pablo VI, paz social.

**Summary:** The author proposes a reflection about secularization and relativism, setting off from the dialogue between Gianni Vattimo and René Girard in the work *Truth or weak faith? Dialogue on Christianity and relativism*. The question being raised is whether starting from the scapegoat hypothesis, its revelation and its influence in human culture, such as it is understood by the French anthropologist, it is possible for us to go on speaking about God, about truth, and whether it is possible to face the future of humanity without violence. This question tackles, in some way, the issues, so many times manifested by the previous Pontifex, Benedict XVI, about truth, and the dangers of relativism in present day society.

**Key words:** René Girard, Gianni Vattimo, relativism, truth, secularization, being, God.

Fecha de recepción: 06 de febrero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 25 de mayo de 2014

## 1. Introducción

En el año 2011 apareció en castellano la obra *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*<sup>1</sup>. Se trata de la recopilación de tres diálogos mantenidos por Gianni Vattimo y René Girard acerca de la verdad, secularización y relativismo, tomando como fundamento de la discusión las tesis de Girard y la particular interpretación que el filósofo italiano realiza de éstas. Además, el texto se completa con dos breves

---

<sup>1</sup> La obra original apareció en italiano en el año 2006 con el título *Verità o fede debole?* Publicada por Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa. Aquí utilizaremos la versión en castellano: R. GIRARD-G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011.

ensayos, uno de cada autor, que iluminan y aclaran la posición de ambos sobre las cuestiones debatidas en los diálogos<sup>2</sup>.

El tema del encuentro es particularmente interesante y oportuno en estos tiempos, tanto por la evolución que ha tenido la filosofía en las últimas décadas, como por debates mantenidos en el ámbito filosófico en el que se ha planteado el problema de la verdad, el papel de la secularización y su influencia en el cristianismo. En el pontificado de Benedicto XVI, este mostró su preocupación por estas cuestiones. Estableceremos en este artículo una relación entre lo que J. Ratzinger ha defendido y la posible articulación que puede tener con el diálogo entre René Girard y G. Vattimo. Las frecuentes llamadas de atención de Benedicto XVI acerca de la influencia que está ejerciendo en la sociedad la secularización y su derivación, como es el relativismo, enlaza con la propuesta de Gianni Vattimo, quien, precisamente, propone recuperar la religión desde los presupuestos de la posmodernidad y la secularización, pero con unas implicaciones ciertamente relativistas.

El planteamiento que voy a realizar es presentar y contextualizar a ambos autores, y las tesis sobre las que discuten, para a continuación abrir algunas reflexiones que me sugieren el diálogo.

## 2. La hipótesis de Girard

René Girard propone una lectura antropológica y sociológica del nacimiento de la religión y de lo sagrado a partir de la dinámica mimética del deseo humano. Frente a la concepción solipsista del deseo que ha prevalecido a lo largo de la historia, tanto en el ámbito filosófico como en el psicológico, el antropólogo francés propone una relectura del hombre según la cual éste desea de manera mimética<sup>3</sup>. Independientemente de las consecuencias y posibles lecturas que esta novedad pueda traer para la comprensión del hombre, especialmente en su desarrollo psicológico y en su cotidianidad, lo que más sorprende de su hipótesis es la importancia que ejerce en la explicación de la cultura y la historia humana.

---

<sup>2</sup> La estructura, como he indicado, está conformada por la transcripción de tres diálogos y la reedición de dos artículos:

- El primer diálogo se dio en septiembre de 2004 en Pordenone;
- El segundo, fue una mesa redonda en unas jornadas de estudio sobre la obra de Girard, en Falconara en marzo de 2006;
- Y el tercero fue en abril de 1996 en una conferencia celebrada en el Humanities Center de la Universidad de Stanford, con el título: René Girard: an Open Discussion,

Los dos artículos, habían sido publicados con anterioridad y su referencias originales son:

- G. VATTIMO, "Girard y Heidegger: Kenosis y final de la metafísica", en B. Dieckmann (ed), *Das offer –aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Lit Verlag, Munster, 1999.
- R. GIRARD, "No sólo interpretaciones, también existen los hechos": *Pluriverso*, 4, 2000.

<sup>3</sup> La mimesis es objeto de estudio y presentación en casi todas las obras de Girard. Sin embargo en las que aparece de manera más sistemática son: R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985; y R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid 2006. En esta última obra matiza y aclara algunas cuestiones sobre la mimesis que parecían confusas para algunos de sus estudiosos.

Una de las características del deseo mimético es que se define por ser un deseo que provoca imitación y, por tanto, rivalidad entre sujetos que desean lo mismo. Esta rivalidad puede derivar fácilmente en violencia, especialmente si no hay mecanismos que impidan la escalada de la misma. En los animales, donde también se da la mimesis, existen estructuras instintivas, como los “dominance patterns” que controlan la violencia. Sin embargo, en el caso del hombre, y más en concreto, en el proceso de hominización, es muy posible que la pérdida de instinto en el hombre, haya tenido que ser sustituida por estructuras culturales capaces de resolver el problema que supone la violencia mimética<sup>4</sup>.

La respuesta a esta necesidad es ofrecida por Girard a través del mecanismo del chivo expiatorio<sup>5</sup>. Este término se refiere al mecanismo que se produce en un grupo social durante una escalada mimética que deriva hacia la violencia y cuya resolución es la canalización de esa violencia hacia un individuo del grupo. El mecanismo del chivo expiatorio se sitúa principalmente en el origen de la sociedad, pero no en exclusiva. El proceso se podría describir así: si consideramos un grupo humano (los primeros serían homínidos) en el que la relación entre ellos derivara a una situación conflictiva y violenta, sería factible que por alguna circunstancia encontraran un modo de acabar con la violencia y no terminar autoaniquilados. Es posible que en el momento de máxima violencia, en la lucha de todos contra todos, cuando ya nadie se acuerde de qué fue lo que originó la batalla, que por imitación mimética de esos mismos deseos, se unan todos en torno a un mismo deseo: culpabilizar a un individuo y centrar sobre él toda la violencia que estaba dispersa en el seno del grupo. Si llega a producirse tal hecho, asesinarán a esta víctima y en el mismo momento en que acaben con ella, acabarán con la pesadilla que amenazaba a toda la comunidad.

El fin de la violencia, resultado de esta muerte, les impresionará de tal modo que todos los supervivientes quedarán convencidos de que la causa de todos los males era la víctima, pues al acabar con ella ha vuelto la paz. Pero, también, pensarán que la causa del apaciguamiento será la víctima, pues con su muerte ha renacido la paz. Es esta convicción y el modo como afecta a la comunidad lo que hace que esa víctima se convierta en referente máximo de todo lo nuevo que aparece en la comunidad. Hasta el punto, que esa referencia hace coincidir en la víctima las características de lo *sagrado*.

Así, si la comunidad no quiere recaer en la violencia, entenderá que debe evitar hacer aquello que le llevó antes a ella. Y si, por alguna razón, están en peligro de que vuelva a ocurrir, tratarán de imitar el mismo proceso que les llevó a la paz. Este doble modo de acción es lo que en religión se llaman prohibiciones y ritos.

Además de este supuesto origen histórico de lo religioso, el mecanismo se constituye, podríamos decir, en el punto cero de la historia propiamente humana. El surgimiento de la humanidad a partir de una crisis violenta y radical se convierte en factor

---

<sup>4</sup> Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 102-107.

<sup>5</sup> Toda la hipótesis sobre el origen de la cultura y la religión se sustenta sobre este mecanismo. En *La violencia y lo sagrado* describe desde una perspectiva etnológica y antropológica el origen de la religión fundamentándolo sobre este mecanismo.

estructural del hombre, porque desde él surgen todos los elementos necesarios para la aparición de la cultura, que lo conforma.

Al situar el mecanismo expiatorio en el origen humano, Girard identifica el proceso social con la aparición cultural: identifica la crisis social con la indiferenciación; por el contrario, la resolución de la crisis es vivida como estructuración. Lo sagrado no sólo es sagrado, es el *primer significante diferencial*. Y a partir de él se establecen todas las distinciones necesarias para la elaboración simbólica, pues lo sagrado es el principio máximo que distingue lo que es bueno de lo que es malo, lo que es dentro de lo que es fuera, etc. El criterio desde el que se realiza cualquier diferenciación es la relación o no con la violencia. Todo lo que sea la violencia o recuerde la violencia corresponde a lo sagrado y está en función de él. A partir de la religión, surge todo lo que llamamos cultura. Mediante la relación que se establece con lo sagrado se crea un saber que permite diferenciar, sustituir e identificar, es decir, recrear todo lo necesario para estimular el desarrollo de la conciencia humana y, consecuentemente, la cultura<sup>6</sup>.

Es muy importante señalar que en el proceso de evolución y desarrollo de la humanidad este origen de lo simbólico determina toda la construcción cultural. La dinámica mimética y el mecanismo del chivo expiatorio no sólo son un modo de ser del humano y un acontecimiento del pasado, sino que se convierten en instrumento hermenéutico a través del cual se podría descubrir el origen violento de la humanidad y los peligros que entrañan. Toda la cultura, porque toda tiene el mismo origen violento y religioso, está marcada por la violencia. El mismo discurso filosófico es reflejo de las pasiones del deseo, si bien, en este caso se encuentra siempre disimulado a través de conceptos filosóficos. A lo largo de la historia, la religión y la cultura secularizada que ha nacido de ella ha sido un reflejo distorsionado y camuflado de la violencia original.

Sin embargo, René Girard introduce un nuevo elemento que completa su tesis. Cristo a través de su vida y muerte desvela el mecanismo del chivo expiatorio y la dinámica de la mimesis violenta. El pensador francés se esfuerza en demostrar que en los evangelios se reconoce la continuidad entre la revelación que se efectúa en ellos y las religiones anteriores; que en Jesús se produce un rechazo pleno de la violencia, que Dios no tiene nada que ver con la violencia de los hombres; y que la muerte de Jesús, pese a ser análoga a las muertes anteriores de las víctimas expiatorias de todas las religiones, es estructuralmente diferente, pues en vez de confirmar el mecanismo del chivo expiatorio, lo revela. La clave de esta transformación ejercida por Jesús es hacer consciente lo inconsciente, mostrar la falsedad de una estructura religiosa: eficaz, pero esclavizante. La muerte de Jesús es revelación porque, aunque es un intento más de victimización expiatoria, es un proceso que se hace desvelando la inocencia de la víctima y mostrando el engaño sobre el que se ha constituido toda la cultura desde la fundación del mundo<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, 59-96. En una obra reciente, el profesor Ángel Barahona sintetiza en un par de páginas, cómo pudo haber sido este proceso por el que se pudo pasar del pensamiento concreto al pensamiento simbólico. Cf. Á. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid 2014, 193-194.

<sup>7</sup> Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982. En esta obra añade a la perspectiva ofrecida en *La violencia y lo sagrado* el papel de la tradición judeocristiana en la revelación del mecanismo

El papel que tiene la encarnación de Jesús es romper el nexo entre violencia y religión. Y es esta perspectiva la que interesa a Gianni Vattimo para proponer su lectura débil de la metafísica.

### 3. Un cristianismo sin ser

Gianni Vattimo es un reconocido filósofo italiano que se ha identificado con el posmodernismo y el pensamiento débil. Influido por la hermenéutica de tradición gadameriana, ha tenido siempre como referentes el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Con estos antecedentes filosóficos, el pensador italiano sorprendió hace unos años al reconocerse como creyente, gracias a una relectura *débil* del cristianismo a partir de la hipótesis victimaria de René Girard. Esta reinterpretación del pensamiento del antropólogo francés apareció por primera vez en una obra titulada *Creer que se cree*<sup>8</sup>. Allí, Vattimo, siguiendo la estela de Nietzsche y de Heidegger, cree superada la metafísica tradicional, que en su identificación de la realidad con el objeto se había quedado preñada de voluntad de poder. Frente a esta metafísica fuerte, propone un pensamiento débil, en cuanto culmen de un proceso de debilitamiento que caracterizaría al ser en la época final de la metafísica. En otras palabras, Vattimo cree que la historia es la historia del debilitamiento del ser. Aquel ser coincide con el principio de la metafísica, que se había constituido en fundamento ontológico, principio de conocimiento, principio de moral y, en consecuencia, de todo pensamiento. Ese ser por su carácter de absolutidad, es un principio cargado de violencia, tiránico, que instaurado como “razón última” impide que se le critique o que se le pueda reclamar explicaciones. Este ser, a lo largo de los siglos, ha transmitido su violencia a todo aquel que se ha convertido en su “protector”, como se ha podido ver en todas las ideologías de los siglos pasados.

Este ser no sólo coincide tan sólo con el principio de la metafísica, sino que también encuentra una paralela estructura en el Dios de las religiones. Al menos así parecía considerarlo una buena parte de la tradición filosófica occidental, que encontraba cierta analogía entre el absoluto de la metafísica y el Dios del que hablaba la religión. Pero también esa identidad se podía llevar a otros ámbitos, y no quedarse tan sólo en el ámbito del pensamiento, la historia de las religiones refleja también esa violencia en nombre de Dios.

Esta interpretación vattimiana del carácter violento de la religión y del ser ha encontrado un punto de apoyo en la hipótesis de Girard:

“Lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad

---

expiatorio. Algo que necesita ser completado con la tesis presentada en *El chivo expiatorio* (Anagrama, Barcelona 1986). En estos tres libros podemos decir que se sintetiza toda la hipótesis del autor francés en lo que se refiere a lo religioso. Si bien, en otros textos, se matizan y se aclaran algunos elementos.

<sup>8</sup> Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.

todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y 'trascendencia' respecto al hombre, que son atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulos de la fe cristiana. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el *ipsum esse subsistens*, porque, tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo".<sup>9</sup>

Según esta visión de Vattimo, él estaría de acuerdo con la explicación girardiana del origen victimario de lo sagrado. Esta relación que el filósofo italiano establece entre el Dios de la religión y el dios, ser, de la metafísica cobra sentido a partir de lo que se ha dicho en el apartado anterior sobre el primer significativo diferencial, pues en éste se ha de encontrar el fundamento no sólo de lo sagrado, sino de todo pensamiento, como también de toda cultura. Y en la hipótesis de Girard, todo lo que ha surgido del mecanismo del chivo expiatorio está impregnado de esa violencia original.

Vattimo no toma de Girard tan sólo esta identificación de ser y violencia. También cree que hay que establecer una conexión entre el papel del cristianismo como revelador y desactivador de la violencia en la religión y la lectura de la historia del ser como proceso de debilitamiento de las estructuras fuertes<sup>10</sup>.

Una vez realizada esta conexión, el papel revelatorio y desmitificador de Jesús y de los evangelios son claves para esa metafísica del debilitamiento. Siguiendo a Girard y su lectura de la encarnación de Jesús, el filósofo italiano ve en la kénosis, en el abajamiento de Dios hacia el hombre, la disolución de lo sagrado natural violento<sup>11</sup>. De modo paralelo, Vattimo piensa que el efecto de esta revelación a través de la kénosis –y de esta desactivación del mecanismo de violencia inserto en toda la realidad humana– se manifiesta en la cultura como secularización o desacralización, lo que convierte este proceso en un movimiento que juega a favor de la revelación de Dios y no en contra, como se ha querido interpretar frecuentemente. En la medida en que esta revelación libera al hombre de los sueños del Dios trascendente de la religión sagrada tradicional, hace posible el encuentro con el Dios de Jesús, que se manifiesta a través de lo que el mismo Jesús realizó con su vida: el amor. La nueva religión libera de la ley, porque ya no necesita de prohibiciones que regulen y canalicen la violencia, puesta esta ha sido desactivada. Aunque es necesario recordar que Girard considera que la eficacia del desvelamiento del mecanismo no es inmediata. La humanidad está necesitando un proceso para que cada vez sus efectos se vayan sintiendo más.

Este proceso, que se puede denominar secularización, en la historia del pensamiento se ha expresado en la creciente nihilización del ser, que culmina en la posmo-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 37-38.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 33-34.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, 71.

derinidad. La lectura que Vattimo realiza no es del todo negativa. Para él, esta ontología del debilitamiento del ser no puede culminar en la nada, entendida como negación de cualquier valor o principio. Necesita encontrar un límite, que puede ser encontrado en esa misma religión, liberada también de las estructuras fuertes, herencia de la violencia original. Así, esta secularización entendida como vía positiva, la describe como salvación en curso, que encuentra su punto límite en el amor de Dios. El amor de Dios es el lugar de salvación, que se define éticamente como principio de caridad. Este principio lo entiende Vattimo como una especie de imperativo categórico kantiano<sup>12</sup>, que se debe aplicar a la luz de los signos de los tiempos, de las exigencias que la vida presenta.

La interpretación de Vattimo abre una nueva perspectiva en la delimitación del pensamiento de Girard. Para Vattimo, su ontología del debilitamiento, impide una consideración de Dios como trascendencia ajena y nos acerca a Él desde el encuentro con el amor. La hipótesis de Vattimo no es un salto entre el pasado y el presente, sino la recuperación humana de la relación con Dios a través de la “humanización” de lo divino o del ser, que es el sentido que da a la encarnación. Esta “humanización” refleja en la filosofía el proceso descrito por Girard en la religión: de la omnipotencia de lo sagrado pasamos a la debilidad de Dios encarnado; de la omnipotencia del ser absoluto pasamos a la debilidad del ser histórico<sup>13</sup>.

En consecuencia, la perspectiva de Vattimo se convierte en un intento de conectar la tradición hermenéutica y la historia de la revelación. Pero la consecuencia de su pensamiento es la desestructuración de cualquier verdad ontológica, a la que considera un producto histórico y contingente que ha servido de instrumento de imposición coercitiva desde todo tipo de poder.

#### 4. Reflexiones a propósito del diálogo

Quisiera, a continuación, señalar algunas consideraciones que me despierta la lectura del texto y que pueden abrir a la reflexión. Aunque están muy relacionadas entre ellas, las dividiré en tres apartados por una cuestión pedagógica.

##### 4.1. El ámbito de encuentro del pensamiento de René Girard y Gianni Vattimo

Lo primero que llama la atención en la lectura del libro es que entre ambos autores no aparece mucho espacio de encuentro. Es indudable que Vattimo toma como referencia ciertos presupuestos de Girard sobre el origen de lo sagrado, su violencia implícita, su constitución simbólica y su relación con la encarnación, para establecer un análisis de la realidad del ser a partir de la idea de Heidegger del ser onto-teo-lógico. Sin embargo, da la impresión que poco más da de sí este encuentro. Vattimo desarrolla su

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 78.

<sup>13</sup> En obras posteriores, completaría la idea señalando que ese proceso de debilitamiento de la trascendencia también se refleja en el cristianismo en el darse de Dios a los hombres a través del Espíritu en Pentecostés.

idea del ser débil a partir de estos presupuestos, con un análisis principalmente filosófico o hermenéutico. Mientras que Girard se queda en el análisis y descripción antropológica, sin reconocerse capacitado para aceptar o rechazar filosóficamente la lectura que Vattimo realiza de su obra<sup>14</sup>.

Por eso, Girard afirma en el texto final que no se reconoce en el pensamiento de Vattimo, mostrando su distancia y advirtiendo que, a diferencia del pensador italiano, su pensamiento es ante todo realista<sup>15</sup>. Es evidente que no desea cargar con las implicaciones, por muy sugerentes que sean, que Vattimo provoca con su reinterpretación de lo sagrado y de la kénosis del mismo.

Sin embargo, se debe recordar que el mismo Girard, en la obra que es referencia para el análisis de Vattimo, comenta la comparación que realiza Heidegger entre el logos joánico y el logos de Heráclito<sup>16</sup>. Para el pensador francés, Heidegger señala la violencia latente en ambos logos, herencia de la violencia sacrificial. El error de análisis del alemán, piensa Girard, es que aunque Heidegger diferencia a ambos logos, no los diferencia por su relación con la violencia, cuando lo propio del logos joánico precisamente es que va contra toda violencia y no es violento.

Heidegger dice que logos significaba “colección” de entidades opuestas que se reúnen no sin violencia<sup>17</sup>. En Heráclito, logos representa la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. Para el filósofo griego, la sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El logos es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Más tarde, esta doctrina fue transformada por los estoicos y admitieron el logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. De esta manera, la filosofía reconocía en el logos la divinidad sacrificial que Girard cree que está en el origen.

A diferencia de este logos, según Girard, el Evangelio de Juan habla de otro logos, que también se identifica con la divinidad, pero una divinidad distinta, aplicada a Jesús, quien está intrínsecamente relacionado con el Padre. Este logos no se muestra con la violencia, sino que se presenta como Dios de la no-violencia y del amor, que no se arroga ningún poder sobre los hombres, salvo el de la verdad, que es conocimiento y rechazo de la violencia sacralizante.

<sup>14</sup> En el artículo de Girard, éste manifiesta algunos acuerdos y desacuerdos con Vattimo. Sin embargo, la impresión que da, salvo alguna excepción, es que el paradigma racional desde los que habla cada uno de ellos no permiten un diálogo más fructífero. La racionalidad de Vattimo es filosófica, la de Girard se sitúa más en el ámbito de lo antropológico relacional.

<sup>15</sup> Cf. R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011, 127-155

<sup>16</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires 1960, 125-140.

<sup>17</sup> Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 301-302.



Desde esta perspectiva no tendría que haber habido coincidencia entre ambos logos, pero la historia de la filosofía ha mostrado que el encuentro del cristianismo y el pensamiento griego ha llevado a identificar ambos logos o, al menos, a aproximarlos. Lo cual ha hecho que se haya favorecido la interpretación sacrificial del cristianismo, pues el logos que ha predominado ha sido el filosófico, que contiene en su seno la violencia y de la que no consigue deshacerse.

Hasta aquí se atreve Girard con su análisis<sup>18</sup>. Él se limita a mostrar que entre ambos logos hay diferencia respecto de la violencia. Girard sugiere una cuestión importante, pero no pasa de lo relacional humano, no entra en el alcance filosófico. Aunque su hipótesis plantea serias cuestiones a la filosofía. Por ejemplo: ¿cómo afecta la diferenciación entre logos sacrificial y no-sacrificial a una cuestión como la de Dios? Si los ateísmos se equivocaban en su análisis de lo religioso porque ellos permanecían en lo sacrificial, al no haber comprendido el logos revelado; si gran parte de la filosofía se ha mantenido fiel a lo sagrado violento; entonces, de algún modo, el concepto de “Dios” y de “ser”, de los que habla la filosofía, deben reflejar esa estructura: habrán sufrido la dinámica de esa violencia siempre presente, aunque siempre escondida.

En mi opinión, este capítulo, en el que Girard relaciona el análisis de ambos logos en Heidegger, es lo que da ocasión a la propuesta de Vattimo que vimos en el apartado anterior y que le permite establecer una relación entre lo sagrado violento y el concepto metafísico de ser; y entre la kénosis de Cristo y el proceso de debilitamiento del ser.

#### 4.2. Logos cristiano y logos griego

La cuestión de los logos, nos lleva al sugerente análisis que J. Ratzinger ha propuesto desde sus años de profesor en el que establece una interesante relación entre lo que él llama el logos cristiano y el logos griego. En los últimos años, especialmente en su pontificado, él ha retomado esta cuestión en su deseo de abrir puentes con el mundo intelectual.

En el transcurso de la historia, según J. Ratzinger, el pueblo de Israel reconoce que la racionalidad que descubre en el mundo tan sólo puede ser comprensible si se apela a una sabiduría creadora que la originó<sup>19</sup>. Israel comprende que del mismo modo que la racionalidad de Dios se refleja en la creación, también se manifiesta en otra dimensión de la naturaleza como es el ser humano: el hombre, en tanto que criatura y ser moral, entiende su *ethos* como racional, porque el mismo ser creador de la realidad es el que da las normas que dan sentido a la existencia humana. Esta intuición adquiere en el encuentro con la cultura y la filosofía griega un particular complemento que prepara a la religión judía a lo que supondrá la novedad del cristianismo. Según J. Ratzinger, la traducción al griego de la Biblia y el diálogo que este hecho propició con la cultura y la

<sup>18</sup> Para una interesante síntesis de este planteamiento: Cf. Á. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid 2014, 226-232.

<sup>19</sup> Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, 132s.

filosofía griega favoreció que el mismo pueblo de Israel se abriera a una concepción más universal de Dios. Este hecho permitió que muchos paganos vislumbraran en el Dios de Israel la respuesta a las inquietudes religiosas que los griegos no hallaban en sus propias tradiciones. El diálogo entre ambas culturas se asemeja al diálogo entre fe y razón. Israel descubre en la cultura griega los conceptos racionales capaces de describir con acierto la realidad. Y muchos griegos admiran en Israel una fe capaz de dialogar con la razón acerca de las grandes cuestiones que afectan al hombre.

La gran aportación del cristianismo va a consistir en llevar a plenitud este movimiento espiritual que permite reconocer en Dios el misterio que supera toda racionalidad a la vez que el origen de la razón que se revela al hombre. El cristianismo rompe el particularismo judío y se presenta como una religión universal, abierta a todos los hombres que viven hacia la meta del encuentro con Dios, anticipado en Cristo.

Esto es lo que expresará San Pablo en su discurso en el Aerópago y recogerá la tradición teológica y filosófica cristiana. Para el cristianismo, la fe tiene su fundamento en el conocimiento, porque “adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe, al «Dios real». En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión”<sup>20</sup>. La filosofía que durante muchos siglos se consideró no como un saber académico sino como el arte de vivir se identificó con el cristianismo, porque éste llevaba al hombre a su plenitud.

“Las dos facetas de la religión que siempre estaban desligadas, la naturaleza dominante eternamente y la necesidad de salvación del hombre que sufría y luchaba, se han unido ahora entre sí. La ilustración puede llegar a ser religión, porque el Dios de la ilustración ha entrado, él mismo, en la religión. El elemento que propiamente requiere que se crea con fe, el hecho de que Dios hable en la historia, es el presupuesto para que la religión pueda volverse ahora hacia el Dios filosófico, el cual no es ya un mero Dios filosófico y, sin embargo, no rechaza el conocimiento de la filosofía, sino que lo acoge”<sup>21</sup>.

J. Ratzinger recordaba, en un diálogo mantenido en la Biblioteca del Senado italiano, la singularidad del cristianismo, el cual tiene en la razón un postulado y su misma condición: “los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de los *semina verbi* no eran las religiones sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la tradición”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 149. Es frecuente en J. Ratzinger encontrar el uso del término “ilustración” en un sentido amplio, que hace referencia a la razón que busca la verdad y cuyo último fundamento está en Dios.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 151-152.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, *La fuerza de la razón contra el relativismo*, Diálogo entre el cardenal Ratzinger y el historiador Galli della Loggia, 25 octubre 2004 (publicado por el *Il Foglio*, 27-28 octubre 2004), Cf. un amplio

De este modo el cristianismo se presenta como *vera religio*, la religión de la verdad. Es decir, la fe cristiana asegura decir la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre<sup>23</sup>. La cuestión que se plantea es por qué este encuentro entre razón y fe, fructífero durante siglos, aparece hoy como distante y, para muchos, incomprensible. El análisis de Joseph Ratzinger se remonta a la transformación que sufre el concepto de razón a partir de la modernidad en el campo de la filosofía y de las ciencias.

Sin embargo, siguiendo la hipótesis de René Girard y haciendo una lectura desde su propuesta del origen de la cultura basada en el mecanismo del chivo expiatorio, quizás, se pueda señalar que el problema no sea tanto la separación entre filosofía y ciencia, tal como lo interpreta J. Ratzinger, ni la secularización de la razón, sino que la causa principal pueda estar en las diferenciaciones que se han ido dando a lo largo de la historia, y de manera particular en el logos, y que son el resultado de una violencia interna que trata constantemente de camuflarse.

Esta idea algo compleja nos remite a la distinción entre logos del que más arriba se ha hablado. El logos griego es heredero del logos que originó en el mecanismo del chivo expiatorio. Por eso, contiene aunque sea de manera camuflada la violencia en su seno. Mientras que el nuevo logos cristiano, cuando no se ha dejado llevar por el logos griego, contiene la verdad que es antiviolencia, porque es la revelación de lo escondido desde la fundación del mundo.

#### 4.3. Secularización: la deriva del ser

Es posible que no se esté de acuerdo del todo con el análisis de Vattimo, pero su pensamiento puede estar apuntando a la clave del problema. Quizás por eso R. Girard se pregunta si el filósofo italiano, al volver la mirada hacia el cristianismo, no está anticipando un cambio que tarde o temprano se extenderá en la filosofía<sup>24</sup>.

La cuestión de fondo en ambos autores es qué significa la emergencia del cristianismo desde una perspectiva cultural. Ambos coinciden en que el cristianismo es el

---

resumen, tomado de Acepresa, <http://www.interrogantes.net/Joseph-Ratzinger-La-fuerza-de-la-razon-contra-el-relativismo-Acepresa-170XI004/menu-id-29.html> [Consulta de 15 septiembre 2013].

<sup>23</sup> Existe una analogía en la posición apologética tanto de René Girard como de Joseph Ratzinger. Éste último defiende el cristianismo convencido de su asentamiento en la verdad, una verdad que procede de la misma racionalidad de un Dios que no puede desdecirse de la verdad porque él mismo es verdad. Sobre ello, se asienta, como se acaba de ver ese diálogo entre razón griega y verdad cristiana. Curiosamente para René Girard ocurre algo semejante, si bien él lo lee desde su particular lectura antropológica. Él piensa que en la cultura griega hay un primer indicio de revelación del mecanismo victimario similar al que aparece en el cristianismo. Sin embargo, la revelación griega, siendo un paso adelante, no es completa, algo que sí ocurre en la revelación cristiana. Por otra parte, al antropólogo francés le interesan más los textos de las tragedias y de la literatura que los textos filosóficos, porque en ellos hay más verdad sobre el hombre, aunque sea una verdad enmascarada. Sobre la cultura griega y su relación con el mecanismo victimario es particularmente interesante el uso que hace de ésta en *La violencia y lo sagrado*. (Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983). Véase especialmente los capítulos III, V y VII.

<sup>24</sup> R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid 2011, 128-129.

causante de la secularización. Sin embargo, para René Girard la secularización coincide con la desaparición de las estructuras de lo religioso sacrificial, es decir, con la revelación de la dinámica del mecanismo del chivo expiatorio y su consiguiente desactivación. Una de las cuestiones en la que el francés insiste es en el peligro al que estamos expuestos una vez que las estructuras de contención de la religión sacrificial ya no son eficaces. Ya no se puede recurrir a víctimas sustitutorias, ni a sacrificios para protegernos de la violencia. Por eso, es necesario que existan nuevas formas de trascendencia secularizada que hagan de estructuras de contención. Entre estas nuevas formas están la tecnología, el estado, los sistemas económicos, etc. Sobre estos elementos se constituye este principio realista de Girard, al que antes se hacía alusión<sup>25</sup>.

Por el contrario, Gianni Vattimo, pese a su posmodernidad, es profundamente moderno, en tanto que sigue creyendo, quizás de manera inocente, en el señorío y el poder del sujeto. No cree necesarias esas estructuras propuestas por Girard, porque confía en que el hombre avanza en la historia y que la dinámica de secularización es parte del proceso de liberación al que el ser humano está llamado. Su concepto antropológico desemboca en un ser libre que se rige por principios espirituales, en los que debe predominar tan sólo una ley, la ley del amor.

La perspectiva de Vattimo, como se puede ver, pretende ofrecer una lectura filosófica del planteamiento de Girard. Él no llega a afirmarlo, pero parece querer resquebrajar la identidad de ser y Dios. Su intención es acabar con la identidad que, desde una perspectiva filosófica, se asentó con Heráclito y Parménides y se afianzó en la metafísica posterior. Para Vattimo, verdad, ser y Dios no son coincidentes. Al recurrir a ellos no estamos hablando de lo mismo.

Vattimo recupera a su modo la diferencia ontológica. Él entiende el Ser como *Ereignis*, evento, que se muestra en el proceso de debilitamiento. Por eso encuentra una analogía entre su propuesta y Girard. Si bien reconoce que el francés ha evitado hacer una lectura de su pensamiento en clave de “historia del Ser”, para quedarse en el nivel antropológico<sup>26</sup>. Algo que el mismo René Girard reconoce: “mi recorrido y mi razonamiento son distintos, ante todo porque puedo definirme como un «pésimo» heideggeriano, pese haberlo leído con cierta asiduidad Me han interesado sólo algunas partes de Heidegger y, desde siempre, al ocuparme más de antropología que de filosofía, tengo un defecto de vocabulario respecto de lo que ha dicho Vattimo”<sup>27</sup>.

A propósito de la interpretación de kénosis en Vattimo, quisiera realizar una última consideración. El filósofo italiano cree que la kénosis efectuada por Cristo y su

---

<sup>25</sup> Este peligro existe mientras no se haya dado un paso adelante en el proceso de conversión, que pasa por la renuncia a las dinámicas de la mimesis. Porque, incluso, la dinámica de la historia muestra que las estructuras de contención, serán cada vez menos eficaces.

<sup>26</sup> Cf. R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid 2011, 120-122.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 92-93.

valor revelatorio tal como es planteada por René Girard es una clave perfecta para su crítica a la concepción onto-teológica del ser, de la filosofía occidental, y que él identifica con el Dios sacrificial de las religiones antiguas. La revelación traída por Cristo, según Vattimo, ejerce su acción provocando una nihilización del ser, que acaba en lo que predijo el aforismo de Nietzsche de que ya no hay hechos, sino tan sólo interpretaciones.

La pregunta inmediata que surge de la conclusión a la que lleva esta interpretación de Vattimo es si ésta es la salida para resolver el dilema al que nos ha llevado la filosofía de los últimos siglos. Girard no acepta tal deriva y reclama el realismo de los hechos para seguir analizando la realidad. ¿Es posible una lectura en este sentido? Para responder se puede retomar de nuevo la diferencia ontológica de Heidegger. Para el pensador alemán el ser acontece en el ente. ¿No se podría leer la kénosis de Cristo como concreción de la mostración del ser? Sólo que ahora ese ente muestra una imagen del “ser” nueva, porque ha revelado el falso ser que era identificado con la violencia. Y, sin embargo, el ser de alguna manera se sigue manteniendo oculto, en ese juego entre la manifestación y el ocultamiento, entre la palabra y el silencio.

## 5. Una puerta a la esperanza

Si el ser se oculta, ¿cuál es el camino para recuperar a Dios? Siguiendo a Jesús en tanto que concreción del ser, y sólo se puede hacer desde el amor. El significado del amor es otra cuestión a delimitar. Para Vattimo, a partir de la encarnación, se trata del encuentro y la donación a los demás. Pero, la secularización vattimiana acaba en una interpretación del cristianismo en la que reclama una comunidad de creyentes en la que la religión se haya liberado de la ley y del dogma para dejarse guiar por la libertad del espíritu, que es el espíritu de la caridad. En esto se muestra que Vattimo no está tan alejado de la modernidad al tener muchos puntos de coincidencias con las teologías liberales del siglo XIX, que siguiendo la estela kantiana, acaban reduciendo la religión a moralidad.

Una propuesta más sugerente, aunque no deja de tener un trasfondo heideggeriano, es el pensamiento de Jean Luc Marion. Éste, a partir de la fenomenología y desde una terminología más mística, sugiere que el amor hay que considerarlo como experiencia de lo impensable, que se manifiesta en la donación. El don no tiene necesidad para darse ni necesidad de interlocutor que lo reciba ni que una condición lo asegure o lo confirme. Como amor, Dios puede transgredir de golpe todas las limitaciones idolátricas. Porque la idolatría comienza en el momento en que se reserva a Dios un lugar para manifestarse.

Para Girard, el nuevo Logos es a la vez Jesús y es Dios. Pero en tanto que Jesús viene a desvelar la verdad y se identifica con la verdad, el logos es también la verdad. Y la verdad de Jesús y la verdad del Padre es el amor. Por tanto, desde esta perspectiva en la lectura de Girard se produce una identificación entre logos, verdad y amor.

Frente al logos que nacía de la violencia, que se fundamentaba en la diferenciación, marcado por el espíritu de venganza, el logos del amor es el nuevo principio

de conocimiento. Para Girard, principio de todo saber verdadero. Ahora bien ¿en qué consiste este nuevo principio? Girard no nos ofrece muchas explicaciones, tan sólo nos remite a la vida de Jesús y a la experiencia de sus discípulos. La verdad, la descubre aquel que se abre al amor, aquel que experimenta la resurrección o se abre a la conversión, como los discípulos de Emaús. Una conversión que en terminología antropológica girardiana tiene que ver con la renuncia a las dinámicas de la mimesis.