

*Crisis y Violencia. Sobre las
consecuencias políticas de las teorías
genéticas de la significatividad en
Hans Blumenberg y René Girard*

*Crisis and Violence. On the Political Consequences
of the Genetical Theories of Significance in
Hans Blumenberg and Rene Girard*

PEDRO GARCÍA-DURÁN

Profesor Asociado
Universitat de València
pm.garciaduranjime@edu.gva.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 87-104



Recibido: 20/10/2023

Aprobado: 01/03/2024

Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación *Historia conceptual y crítica de la modernidad* (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

Resumen

El presente artículo tratará de proporcionar algunas consideraciones acerca de la crisis de nuestro presente a través del diálogo entre los pensamientos de Hans Blumenberg y René Girard. Una comprensión que conduce a una perspectiva genética, es decir, a preguntarse por las necesidades que producen este cambio y los elementos que se ponen en juego en la historia. Sin embargo, el diálogo entre ellos evidencia diferencias en torno a sus respectivas comprensiones antropológicas. Divergencias que abren posibilidades distintas ante la crisis actual, pero que coinciden en mostrarla como una crisis causada por una mitificación del deseo y una disolución de los diques que contienen su liberación.

Palabras clave: Historia, Sacrificio, Antropología, Deseo.

Abstract

This paper will try to provide some considerations about our present crisis through the dialogue between the thoughts of Hans Blumenberg and René Girard. An understanding that leads to a genetic perspective, poses questions about the necessities that produce this change and the elements that come into play in history. However, the dialogue between them shows differences in their respective anthropological understandings. Divergences that open different possibilities in their interpretation of the current crisis, but that coincide in showing it as caused by a mythification of desire and a dissolution of the limits that contain its liberation.

Keywords: History, Sacrifice, Anthropology, Desire.

A mi hermano

And hark, what discord follows! Each thing meets in mere oppugnancy.

W. Shakespeare, *Troilo y Crésida*, Acto III, Escena 1

1. Introducción

LA DIFUSIÓN que poco a poco adquiere el pensamiento de Hans Blumenberg tiene que ver, sin duda, con la actualidad de sus conceptos y descripciones. Su obra, extensa y polifacética, ofrece indudables anclajes para una reflexión actualizadora ya sea desde aspectos puntuales o a través de aquellos problemas que le acecharon a lo largo de toda ella. A estos últimos pertenece la cuestión que nos ocupa aquí: la de la crisis comprendida como cambio histórico y la experiencia propia de estos periodos de transformación. La actualidad de este tema es innegable; tanto que la comprensión de Blumenberg coincide con diagnósticos similares enunciados desde puntos de vista muy lejanos. Uno de estos podría ser el de René Girard, un autor cuyo contexto, creencias y bases teóricas se sitúan muy lejos del alemán, pero con el que se pueden establecer puntos de encuentro y de conflicto que delinean asuntos esclarecedores para comprender nuestro presente. Así pues, este artículo surge del afán de proponer una conversación entre estos autores, a través de cuyas coincidencias y oposiciones emergerán ideas para abordar la crisis en la cual nos hallamos inmersos. No se trata, pues, de resaltar y analizar alguna clase de coincidencia en concreto, sino de comprender el presente a través de las ideas de dos pensadores que vivieron y, por ello, reflexionaron en torno un tiempo común, aunque lo hicieran desde posiciones contrapuestas.

No obstante, este diálogo exige señalar alguna clase de lenguaje compartido. Este se podría encontrar en el proceder metodológico, que hemos calificado de forma un tanto laxa de *perspectiva genética*, aplicado a un mismo objeto: *los órdenes de significado*. Por ello, comenzaremos por clarificar de manera somera este punto de encuentro señalando que su alcance no se limita a ser un mero método, sino que implica un posicionamiento en el contexto intelectual en el cual se movieron ambos. A partir de este punto en común, se aclarará qué comprensión respectiva tienen

de los antedichos órdenes y la forma en que explican su necesidad. En ese punto, se harán visibles las diferentes bases antropológicas de las que parten. Tras ello, se mostrarán, las distintas comprensiones de la historicidad que despliegan, explicando el papel que en ellas tiene la violencia. A través de estas diferentes comprensiones podremos ver, mediante las antedichas complementariedades y carencias, su modo de iluminar problemas centrales de nuestra situación actual. Por último, trataremos de reflexionar acerca de la naturaleza de nuestro tiempo a partir del escenario de una crisis causada por la liberación del deseo.

2. Perspectiva genética y cambio histórico

ASÍ PUES, EL PUNTO DE PARTIDA sería el hecho de que ambos autores coinciden en calificar su perspectiva como genética.¹ Una afirmación genérica y difícil de precisar de antemano. La noción remite a la fenomenología y, como se hace explícito en la obra de Blumenberg, a la lógica genética de Husserl, la cual sería un análisis de la creación de mecanismos de la conciencia que permiten restituir la unidad intencional truncada por alguna forma de negación.² De esta manera, podemos decir que la perspectiva genética explica el proceso de generación y restitución de los horizontes hacia los que se abre la conciencia. Esta descripción, no obstante, no se refiere de forma directa al cambio histórico ya que, desde el prisma husserliano, las operaciones restitutivas sólo suceden en la conciencia. Aun así, Blumenberg historizará dicha comprensión, tratando de entender la manera en que se produce la significatividad en la historia desde sus condiciones de posibilidad y teniendo en consideración las necesidades a las que responde. Una definición preliminar del proceder genético que, como iremos viendo, bien podría valer para ambos autores.

Sin embargo, la relevancia que esta perspectiva puede tener como punto de partida de un diálogo no puede comprenderse si la limitamos a una metodología. Su peso estriba en que, en ambos casos, supone una toma de posición intelectual de largo alcance. Tanto uno como otro buscan recuperar la visión diacrónica en la lógica de unas ciencias humanas y sociales que, tratando de alcanzar la fiabilidad de las naturales, renuncian a toda perspectiva histórica. Podrían señalarse muchas encarnaciones posibles de este ideal cientificista en el contexto intelectual de la se-

¹ Así, por ejemplo, Felix Heidenreich define *Trabajo sobre el mito* (2003) y la obra tardía de Hans Blumenberg como una “fenomenología genética de la significatividad” (2005, p. 48, ss.). Al respecto de la perspectiva genética puede consultarse Girard (2006, pp. 165–170).

² Sobre la interpretación blumenberguiana de la lógica genética de Husserl véase, sobre todo, “La fundación originaria” (Blumenberg, 2007, pp. 269–319).

gunda mitad del siglo XX. Sin embargo, quizás el mejor ejemplo de esta oposición compartida podría verse en la similitud de las fórmulas con las cuales indican su rechazo al estructuralismo.

Esta corriente es, junto a Freud, la influencia más relevante en la producción intelectual girardiana ya sea por las aportaciones que toma de ella o por lo recurrente de las críticas que le dirige. La idea de órdenes de significado que aquí se adopta no se encuentra muy alejada de la comprensión estructural. Por otra parte, una de las debilidades que acostumbra a resaltar el escritor francés incide en que el estructuralismo no logra adoptar una perspectiva genética ya que es “prisionero de lo sincrónico, incapaz de descubrir el cambio” (Girard, 2016, p. 259). Así, produce una forma de análisis que pasa por alto las mutaciones y se centra en la organización interna de los órdenes dejando tan solo “un residuo puramente formal de transcendencia que determina los elementos finales de toda representación, ordena las posiciones estructurales y distribuye los papeles dentro de esa estructura” (Girard, 2006, p. 119).³

Si bien el filósofo hanseático no se preocupó en exceso por esta corriente teórica, resulta ilustrativo de la clase de posicionamiento que tratamos de describir el modo en que despacha la antropología estructuralista en *Descripción del ser humano*, señalando defectos muy semejantes a los que indicaba Girard:

Que el estructuralismo prefiera poner su etnología bajo el título de “antropología” se relaciona sin duda con el renovado optimismo de ese método de investigación de poder descubrir en la esfera de las manifestaciones del ser humano [...] regularidades ancladas en la propia naturaleza humana como un sistema genuino de matrices. [...] El punto débil de cualquier teoría de este tipo está en su renuncia explícita o implícita a la dimensión genética. El estructuralismo, por tanto, no ve tanto la historia como un proceso de transformación, sino más bien como un proceso de estratificación, de superposición, de encastre de elementos estructurales genuinamente puros (Blumenberg, 2011, p. 398).

La perspectiva genética implica, pues, en ambos casos, poner el foco sobre el carácter procesual de lo real que el estructuralismo habría pasado por alto, dejando con ello de lado rasgos centrales del ser humano, así como las limitaciones y peligros inherentes a su condición específica.⁴ Una forma de comprensión que implica una

³ Esta última cita se refiere en concreto al intento de Lacan de realizar un psicoanálisis estructural que Girard considera fallido. El texto en el que se puede ver con más detalle su distancia con la tendencia que inaugurarse Saussure y popularizase Lévi Strauss es el artículo “Diferenciación y reciprocidad en Lévi- Strauss y en la teoría contemporánea” (Girard, 2006, pp. 161–181).

⁴ Este problema se puede ver en el artículo antes mencionado sobre Lévi-Strauss: “Lévi-Strauss se considera “científico” porque reifica la representación de un proceso humano: reduce los hombres a objetos inanimados, a meros elementos y fragmentos de un campo puramente espacial. Este lenguaje deshumanizado, del cual está tan

preocupación por el cambio y por los periodos de crisis, entendidos como aquellos momentos en los cuales se desencadena la inestabilidad de los órdenes humanos. El motivo de la relevancia de dichos periodos de cambio para la comprensión histórica estribaría en que, como indica Blumenberg, en dichos momentos “se tornan comprensibles estructuras que ponen de manifiesto el movimiento histórico en cuanto tal” (2008, p. 145).

Este problema del cambio histórico, al que nos conduce la perspectiva genética, posee sin duda, una gran actualidad. La idea de que nos hallamos en una crisis parece instalada en nuestro entorno, aun cuando no podamos calibrar su verdadera dimensión. En este sentido, las categorías y argumentos históricos de nuestros autores nos permitirán arrojar cierta luz sobre esa opaca condición histórica permitiéndonos aprehender la experiencia que acarrea. Pero, si tiene algún interés el diálogo que intentamos establecer, no es solo por este terreno común que hemos señalado, sino también por las diferencias que desde él aparecen entre ambos autores. Girard y Blumenberg se encuentran muy distantes tanto en la forma de comprender la perspectiva como en su aplicación.

3. La necesidad antropológica de los órdenes de significado

El punto de partida que hemos esbozado se concreta en una comprensión análoga de aquello que hemos llamado *órdenes de significado*, así como en un acceso similar a su estudio. Pese a su crítica al estructuralismo, Girard valida de forma explícita la interpretación levistraussiana de las estructuras socioculturales como organizaciones diferenciales reguladas. Para él, estos serían los espacios en los cuales se desarrollaría la experiencia del ser humano, indicando tanto su lugar en el mundo como sus posibilidades dentro de él. Por su parte, la noción de significatividad que Blumenberg desarrolla no difiere en exceso de este esquema (2003, pp. 69–126). La premisa general de su interpretación es la necesidad de un horizonte determinado que permita al ser humano focalizar su atención. Un espacio indiferenciado, el abismo que antecede al proceso de determinación de las realidades que se relata en los mitos de la creación, es un lugar inhabitable en el cual todo se muestra amenazador y no deja lugar para la acción del ser humano. De allí emergerá la necesidad de crear carcasas culturales mediante la dación de nombres y su posterior estructuración en relatos y narraciones.

orguloso, le hace imposible percibir plenamente la representación que tiene que ser revelada (la representación que está en el corazón de la mitología) para hacer posible una teoría verdaderamente científica” (Girard, 2006, p. 187).

De ese modo, podemos definir los órdenes de significado como espacios organizados, carcasas culturales en las cuales se despliega la existencia y la labor humana. Esto puede hacerlos en gran medida sinónimos de la racionalidad y, sin lugar a duda, son productos de ella. No obstante, la diferencia con la perspectiva que el estructuralismo introdujo sobre las organizaciones estructuradas estribará en la atención a la diacronía. Podemos tomar aquí el mito, al ser la más antigua estructura de significado humana conocida, como ejemplo que nos permite ilustrar la posición de nuestros autores respecto al carácter procesual del orden, contraponiéndolo de nuevo al estructuralismo. Si bien Blumenberg asume que “el mito es un trabajo de muchos quilates del logos” (2003, p. 20) y Girard acepta el valor de este último como forma de justificación del ordenamiento creado tras el sacrificio, no los abordan como meras encarnaciones equivalentes de una estructura permanente.⁵ La racionalidad del mito y la racionalidad de la ciencia no son sólo productos de una idéntica necesidad de establecer un espacio diferenciado, sino que siguen un proceso generativo que conduce de una forma a otra, tienen dimensiones y funciones que las diferencian y, lo que es más relevante, se pueden trazar conexiones diacrónicas entre ambas y comprender cómo se desarrolla su historicidad concreta.

La comprensión genética demanda un acceso a la necesidad que habría dado pie a la sucesión histórica de estos órdenes para con ello poder fundamentarse. Es por esa razón por lo que, en ambos autores, se hace necesaria una instancia que los justifique y que ha de ser exterior a la historia misma. Ante este problema habrían recludo muchas de las corrientes teóricas a las que hemos aludido, ya que implica una forma de fundacionalismo muy problemático y difícil de validar dentro de las premisas del cientifismo fiscalista. En definitiva, la perspectiva genética implica la necesidad teórica de un sustento antropológico (García-Durán, 2017, p. 231–264). La causa de los órdenes de significado y su sucesión, así como el motor de su cambio, apunta a la pregunta por el ser que habita en ellos. Esta es, a la vez, la profundidad y la problematicidad de la perspectiva genética de nuestros autores que busca menguar el valor de toda estructura extrahistórica haciendo valer una forma de antropología. Una paradoja que solo puede solucionarse si se hace al ser

⁵ Lévi-Strauss señala que “la exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento” (1964, p. 25), una afirmación que tanto Girard como Blumenberg podrían suscribir y que cuadra a la perfección con la idea de la racionalidad del mito que defiende este último. Lo problemático se encuentra en la forma en que esta analogía las convierte en estructuras equivalentes, pasando por alto posibles diferencias entre sus funciones históricas y las necesidades a las que ambas formas de ordenación responden. Afirmaciones como “existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles en que la naturaleza del ser se deja atacar por el conocimiento científico” (Lévi-Strauss, 1964, p.

humano mutable en esencia, algo que cada uno de ellos resuelve de manera desigual y con distinto éxito.

La necesidad antropológica de los órdenes de significado en Girard se debe a la naturaleza mimética y deseante del ser humano ya que “los fenómenos miméticos proporcionan el terreno común de la sociedad animal y la sociedad humana, así como el primer medio concreto de diferenciar ambas” (Girard, 2006, p. 207).⁶ La tesis del deseo mimético, el núcleo del pensamiento del francés, indicaba que toda forma de deseo se construye como imitación del anhelo del otro, una hipótesis que produce una estructura triangular sumamente conflictiva conducente, en última instancia, al enfrentamiento (Girard, 1985, pp. 11–40). Así, “el deseo implica una contradicción; aspira a la autonomía completa, a la autosuficiencia casi divina y, sin embargo, es *imitativo*” (Girard, 2006, p. 146). Una contradicción explosiva que exigirá que, a medida que se vaya produciendo la evolución del ser humano, se deban construir formas cada vez más complejas de organización social destinadas a evitar la posibilidad de un deseo liberado. Los órdenes diferenciales son estructuras e instituciones que permiten canalizar y contener el deseo, asignando a cada individuo un espacio y una serie determinada de posibilidades. Así, contra el ideal romántico, contra “la más cara de nuestras ilusiones: la íntima convicción de que nuestros deseos son nuestros, que son verdaderamente originales y espontáneos” (Girard, 2006, p. 11), Girard identifica la apertura al mundo del ser humano con un impulso desiderativo conflictivo y heterónomo.

Esta antropología hace que los órdenes de significado sean medidas contra una violencia que amenaza con desatarse si se debilitan sus estructuras. La violencia está en el interior de la naturaleza humana a la que se ha de oponer una estructura cultural que solo puede ser instaurada por la violencia misma. Esta es la premisa de la polémica teoría del sacrificio que Girard introduce en *La violencia y lo sagrado* (2016). El hecho sacrificial se entiende allí como la eliminación de lo otro tras una situación de crisis en la que se produce una liberación de los conflictos miméticos. Este supone un sucedáneo de la violencia desatada, ya que “sólo es posible engañar a la violencia en la medida en que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca” (Girard, 2016, p. 14). Para ello, se canaliza contra un chivo expiatorio que, con su muerte, permite reinstaurar las diferencias y estructurar un orden fundado sobre el olvido de ese homicidio injustificado. Un olvido (*meconnaissance*) que será la base de la cultura humana y sobre el cual se construirán

33), ya sea la proximidad a lo intuitivo e imaginario del mito o la abstracción conceptual de la ciencia, señalan la clase de equivalencia atemporal que privilegia la mirada estructuralista.

⁶ Acerca del peso del deseo mimético en la evolución del ser humano y el carácter gradual de la antropogénesis véase Girard (2021, pp. 93–112).

los mitos, que no son “sino la victoria camuflada de una parte sobre otra” (Girard, 2016, p. 84) y los ritos como recordatorios del proceso de crisis sacrificial destinados a exorcizarlo (Girard, 1986, p. 186). Se constituye así lo sagrado como “el reconocimiento por parte del espíritu humano de que se encuentra sobrepasado y transcendido por una fuerza que se manifiesta como exterior a él” (Girard, 2021, p. 52). Será, pues, este sacrificio donde se encuentra la base de todo orden cultural y su progresiva disolución se deberá a la pérdida de su poder estructurante:

La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, es orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan al individuo su “identidad”, y les permite situarse a unos en relación con los otros (Girard, 2016, p. 59).

Esta controvertida interpretación es opuesta a la comprensión blumenberguiana de la forma en que se generan los órdenes de significado. De hecho, bien puede subsumirse en las “antropologías del pecado original” que criticase el filósofo hanseático (Blumenberg, 2011, p. 459). Para él, un ser humano por naturaleza violento no habría sobrevivido en un escenario antropogenético. Dada su carencia de instintos programados, su conservación exigía la posibilidad de una suspensión del juicio ante la presencia del otro, la ganancia de un espacio que le permita sopesar sus intenciones. El ser humano sería así un ser dubitativo, huidizo que requiere de una construcción significativa que le permita organizar sus respuestas frente a una realidad que no comprende en primera instancia, ya que, “ante tal indeterminación hay una sola actitud básica: la prevención” (Blumenberg, 2011, p. 187).

Por ello, la alternativa al orden no es aquí la violencia desatada entre particulares, sino la amenaza omnipresente de una alteridad indeterminada. Esto será el “absolutismo de la realidad”: la experiencia originaria de un ser humano, el cual “no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano” (Blumenberg, 2003, p. 11). A diferencia de lo que sucede con Girard, los órdenes no son meras organizaciones de control de la convivencia. Se trata de formas integrales de comprensión de la realidad cuyo quiebre no implica, aunque no excluye, formas de violencia desatada, sino que se despliega de forma mucho más compleja y sutil en momentos muy diversos de la experiencia histórica y personal y durante periodos prolongados. Algo que podría verse ejemplificado en su descripción del umbral epocal entre la Edad Media y la Modernidad como “un *limes* inadvertido, no vin-

culado a ningún dato o acontecimiento pregnante” (Blumenberg, 2008, p. 467), una muestra de lo gradual de un proceso que exige un esfuerzo de restitución cada vez que su estructura es amenazada.

4. Historicidad y violencia

ESTA DIFERENCIA EN LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS de ambas lecturas se refleja en sus formas de acceso a la historicidad y su comprensión de los cambios. El *modus operandi*, aunque pretenda ser genético en ambos casos, es bastante diferente. En sus obras, Girard muestra la validez histórica de su idea del sacrificio ilustrándola con diversos ejemplos. Procede mediante la verificación de una hipótesis única reflejada en diferentes textos fundacionales, mitos e historias sacrificiales, sin mostrar las dinámicas específicas que conducen de un estado de disolución del orden a otro. Esta interpretación haría del sacrificio un mecanismo recurrente para solucionar las crisis que se irían sucediendo a medida que el desgaste de los elementos sagrados del orden y de su poder vinculante provoquen un nuevo periodo de disolución. En la obra del francés apenas se exploran las causas de este agotamiento, pese a ser inevitable, convirtiendo la sucesión de crisis y sacrificios en una suerte de dinámica interna y recurrente de la historia:

La violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura [...]. Si esto es cierto, la violencia fundadora constituye reamente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres y ponen mayor empeño en conservar (Girard, 2016, p. 104).

Pese a lo que pueda parecer, esta repetición del proceso no implica una lectura cíclica de la historia, que sería tanto como recaer en el ahistoricismo antes denunciado (Díaz Leguizamón, 2010, pp. 75–91). La forma en que el sacrificio se constituye como elemento generador del orden está destinada a desaparecer a medida que se desvela su engaño original. La transformación de la *meconnaissance* en conciencia implica la pérdida del poder vinculante del procedimiento sacrificial y, en definitiva, la desaparición de lo sagrado como elemento vertebrador de los órdenes de significado. Un decurso que reconoce como un rasgo definitorio de nuestro tiempo.⁷ Girard remite el desvelamiento de este mecanismo a los evangelios, ya que, en ellos,

⁷ “Todo cuanto podemos observar son, por un lado, fenómenos más o menos residuales y culturalmente marginales de la categoría del “linchamiento” y, por otro, la infinita multiplicación de víctimas en el seno del mundo civilizado, víctimas con poco poder o ningún poder para reconciliar a una comunidad que tiende cada vez más a

los discípulos perpetuaron el recuerdo del acontecimiento, no bajo la forma mítica que debía haber triunfado una vez más, sino bajo una forma que revela la inocencia del justo martirizado y que excluye la sacralización de la víctima en tanto culpable (2021, p. 200).

Para él, el Evangelio es el primer texto que pone al descubierto el olvido de la naturaleza arbitraria de la violencia original y, aunque “muchos siglos deban pasar antes de que la verdad subversiva y aplastante de los evangelios pueda ser comprendida por el mundo entero” (Girard, 2021, p. 253), su aparición encamina a la humanidad hacia un rumbo que desemboca en la desacralización definitiva de todo orden. El rechazo contemporáneo de la violencia tendría que ver con esto, pero al perderse de vista la dimensión mimética del deseo e identificarlo con la naturaleza espontánea del individuo, no contribuirá a traer un Reino de Dios, que implica “la completa y definitiva eliminación de toda forma de venganza y de represalia entre los hombres” (Girard, 2021, p. 203),⁸ sino a liberar de nuevo la violencia implícita en su forma más descontrolada. En este sentido, la propia obra de Girard serviría para dar un paso más allá en el proceso de toma de conciencia de la agresividad intrínseca al orden al mostrar la verdadera dinámica que nos sitúa “frente a un dilema ineluctable: o, los seres humanos se reconcilian sin la ayuda de intermediarios sacrificiales o se resignan a la extinción inminente de la humanidad” (Girard, 2021, p. 146).

La forma de proceder de Blumenberg es más compleja. Aunque se ha señalado con acierto un motor de la historicidad en su obra, entendiéndolo como el despliegue de una dialéctica entre “mundo de la vida” y “absolutismo de la realidad” (Merker, 1999, p. 68), esta idea no se puede comprender más que a través de una completa lectura de su obra y no como una hipótesis a priori provista de verificaciones particulares. Esto responde a su ideal de una fenomenología de la historia, cuyo propósito se explicaba como el intento de

percibir la formación de comprensiones epocales totales de uno mismo y del mundo en su incesante choque, compensación y su inconciliabilidad con acontecimientos, tareas y productos concretos que finalmente las destruyen. Es aquí donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos *aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos* (Blumenberg, 2018, p. 13).

coincidir con toda la humanidad [...]. Estos hechos deben ser característicos de una desintegración del sacrificio que por primera vez en la historia parece irreversible” (Girard, 2006, p. 221).

⁸ Girard explica la antiviolencia radical de la lógica evangélica de esta forma: “No debemos dudar en dar la propia vida para no matar, para escapar, con esta acción, del círculo de asesinato y de muerte” (2021, p. 219).

Una fenomenología de la historia, pues, que solo puede alcanzar su objetivo *a posteriori*, tras una reconstrucción de la totalidad desde la que podría extraerse algo así como un motor de la historicidad (García-Durán, 2015, 2017).

A diferencia de lo que sucede en Girard, Blumenberg presta especial atención a las causas de las transformaciones históricas que acaecen durante este proceso. Los momentos de cambio se producen por el agotamiento de las formas de comprensión del mundo, por la pérdida de su capacidad de dar respuesta a la realidad y por la implosión de sus contradicciones internas. La pérdida de orden (*Ordnungsschwund*) es el paso previo al nuevo intento de construir un horizonte, un trabajo para el cual tan solo se dispone de los medios legados por el tiempo que acaba de perecer y que se debe construir sobre los resultados de su experiencia acumulada (Blumenberg, 2003, pp. 105–146). Así, el argumento de *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) señala lo específico de la respuesta de la modernidad a la caída del mundo medieval como la generación de un horizonte en el cual solo son válidas de respuestas inmanentes, pero que no puede construirse sino es mediante la reocupación de lo heredado. La especificidad de la época se revela al mostrar cómo, durante la disolución del horizonte epocal de la Antigüedad, el monoteísmo habría salvado el modelo cósmico mediante la consagración de un principio divino, dando con ello una respuesta trascendente al desafío que supuso el quiebre gnóstico de la confianza en el cosmos.⁹

No existe aquí una temporalidad cíclica, ni una revelación divina que modifique la estructura de la historicidad. En gran medida, la comprensión de la historia de Blumenberg trata de validar la historia occidental como un sustrato de experiencias y aprendizajes que habrían contribuido el alejamiento del absolutismo de la realidad. No obstante, la desconexión total de esa fuerza amenazante no es una meta que produzca un estado deseable. La domesticación de todo peligro hace vacuos los mecanismos de atención del ser humano, dejando sin función algunas de las estructuras básicas de su conciencia. Desde Blumenberg no se pueden proyectar apocalipsis, pero sí distopías, “mundos de instrucciones de uso” (2011, p. 278), cavernas autosuficientes (2004, p. 666, ss.) o “disonías vegetativas universales” (2011, p. 576) cuya consecuencia es un peligroso aburrimiento.¹⁰ Así pues, podría decirse que hay un intento de oponerse a la imagen histórica que se extrapolaba de la Teoría Crítica y que podría simbolizarse en la figura benjaminiana del *Angelus Novus*, rescatando aquello que de benévolo tuvo la historia de la racionalidad y de la teoría. Este afán hace que se dé poca importancia a la violencia. A nivel explicativo, por ejemplo, podría decirse que la crisis que supuso el fin de la Edad Media fue la

⁹ Sobre la diferencia entre el paso a la Edad Media y el comienzo de la modernidad como respuesta a sus respectivas crisis véase Blumenberg (2008, pp. 143–180).

¹⁰ Respecto al potencial distópico del pensamiento de Hans Blumenberg véase García-Durán (2020).

causa de la disolución institucional, que provocó numerosas guerras de religión que jalonaron los albores de la nueva era. No obstante, en Blumenberg no se aborda la posibilidad de una relación entre ambas cosas.

Sin embargo, sería un error pensar que Blumenberg no ve la amenaza de la violencia desatada tras la disolución del orden. En su célebre artículo, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (1999), se defiende la necesidad de este arte, entendido como un conjunto de procedimientos comunes para alcanzar acuerdos y consensos frente a la incertidumbre y la imposibilidad de lograr certezas absolutas. En ese sentido, la retórica crea instituciones que permiten canalizar y racionalizar los mecanismos de resolución de problemas y conflictos. Frente a ella, las apelaciones a la acción, las diatribas contra la inutilidad de la discusión, la consigna de pasar por encima de estos órdenes de forma irreflexiva, que Blumenberg veía revivir en el movimiento estudiantil, se le antojan peligrosas. Así, el antagonismo entre retórica y barbarie que establece el artículo puede entenderse como una advertencia contra la fácil crítica al lento discurrir institucional y un aviso acerca de los peligros de la violencia que dichos mecanismos mantienen bajo control:

La retórica es la alternativa al terror. En el aspecto retórico, entenderse significa ser consciente de la compulsión a la acción, así como de la carencia de normas en el ámbito limitado de una situación. Todo lo que aquí no sea coacción cae en el campo de la retórica, y la retórica implica la renuncia a la coacción (Blumenberg, 1999, p. 123).

En definitiva, la historia supone en ambos casos una sucesión de órdenes que se descomponen y se restituyen a lo largo del tiempo. Órdenes que, a pesar de su carácter efímero, son necesarios para evitar los peligros de la violencia y la barbarie. Sin embargo, lo que en Girard se muestra como producto de una agresividad humana *a priori* que se desvela en momentos concretos, es, para Blumenberg, un proceso de construcción y descarte de soluciones sometido a una presión antropológica. No hay una falsedad en el comienzo, la historia no se fundamenta en un engaño. Su excesiva univocidad hace que la validez histórica del esquema sacrificial de Girard sea muy cuestionable, en especial, porque exige que se interprete de forma literal, lo que dificulta la posibilidad de identificar estos mecanismos en la historia occidental.¹¹ Pese a ello, lo más fascinante de su obra es la lucidez con la que se diagnostica una crisis actual en la cual la liberación del deseo conduciría a una violencia inédita; posible a causa de los medios de destrucción disponibles, pero también acentuada por la pérdida del mecanismo sacrificial atenuante. Es fácil pensar en momentos de diso-

¹¹ En la obra del francés, la forma unívoca de la violencia y su estructura mecánica apenas se ilustra con ejemplos concretos posteriores a los pogromos judíos del medioevo (Girard, 1986, p. 11, ss.).

lución que no tendrían una resolución sacrificial obvia en la historia y, sin duda, lo intencionadamente lineal del mecanismo choca con cualquier lectura compleja de la historicidad, pero, pese a ello, el diagnóstico del presente al que conduce la hipótesis sacrificial no deja de tener interés por su actualidad evidente.

La fuente de su debilidad y, también, de su fascinación se encuentra en la centralidad que se confiere al deseo en dicho esquema histórico. Es cuestionable que este sea el motor único oculto del tiempo. De ser así, la pervivencia de la especie sería muy difícil de explicar. Su importancia actual bien podría responder a la liberación de otras cargas más apremiantes a lo largo de la historia. Girard reconocería que su revelación es progresiva, aunque, para él, tiene que jugar un papel crucial en todas las anteriores transformaciones (2021, p. 282, ss.). No obstante, cabe la posibilidad de que esa forma desbocada y generalizada de deseo sea característica de la crisis actual, de una crisis de duración indeterminada que nos acecharía desde el final de la Ilustración. Esta posibilidad es la que hace relevantes las descripciones de Girard, cuya mayor concreción se encuentra en su aplicación a su presente. Un presente en el que el deseo se convierte en el elemento central y donde, además, resulta inviable una resolución sacrificial:

Tomada en su conjunto, la crisis moderna, igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias: es el vaivén antagonista lo que la provoca, pero nunca entendido en su verdad, es decir, como el juego cada vez más trágico y nulo de una diferencia enferma que parece siempre aumentar pero que se desvanece, al contrario, en el esfuerzo de cada cual por apropiársela. Cada cual es engañado por las rediferenciaciones locales, cada vez más precarias y temporales, que se efectúan en provecho alternativo de todos los antagonistas [...]. Los mitos de la desmitificación pululan como gusanos sobre el cadáver del gran mito selectivo del que extraen su subsistencia (Girard, 2016, p. 218).

5. La crisis actual como crisis del deseo

COMO DECÍAMOS AL COMIENZO, la principal cuestión que trataba de plantear este artículo era la de saber si podemos comprender la crisis actual desde las premisas de una disolución de los órdenes de significado vinculada a una conflictiva emancipación del deseo. Desde la perspectiva que hemos planteado, esta posibilidad se puede presentar como una característica específica de nuestra crisis e incluso de nuestra época. Como señaló Reinhart Koselleck, la historia conceptual de la noción de “crisis” (2007, p. 241)¹² transcurre en paralelo a la aparición del deseo autónomo

¹² ““Crisis” es expresión, desde aproximadamente 1780, de una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal que, en realidad, medida con el creciente uso del término, aún tendría que haberse intensificado” (Koselleck, 2007, p. 241).

como centro de la cultura que Girard sitúa en el romanticismo. La disolución de lo estable y la potenciación del deseo pueden ser dos rasgos de un tiempo dominado por la novedad, el consumo y la liquidez. El hecho de que obras como las que nos ocupan, escritas hace medio siglo, sigan ofreciendo valiosas aportaciones en este sentido, o que incluso desde antes se haya vinculado con insistencia las crisis de la institucionalidad con el abandono de los mecanismos racionales de comprensión y legitimación del poder, podría sugerir que el proceso que tratamos de aprehender es prolongado y que nos situaríamos en su estado más avanzado.

En él, la pérdida de orden se hace palpable en la desconfianza en las instituciones destinadas a administrar el saber y el poder. Una disolución cuya causa habría que buscar en las dificultades específicas que encuentran hoy para responder al mundo de la vida en el cual se desenvuelven, pero que, en este prolongado momento del tiempo, también se debe a que se habrían visto minadas por una suerte de crítica mitificada, abocada a la disolución de todo orden en busca de una verdad desnuda o de la liberación del deseo autónomo del individuo. Esta forma de crítica, que podríamos calificar de gnóstica en la acepción que Blumenberg le da al concepto,¹³ podría apreciarse en muchos de los ejemplos de crítica cultural que este señala en su obra,¹⁴ así como también tras las diatribas de Girard contra libros como el *Antiedipo* (1985) de Deleuze y Guattari, un libro que considera sintomático de nuestro presente por pretender liberar la amorfidad explosiva de un deseo autónomo anterior a cualquier forma de determinación:

Si el deseo mimético es una realidad universal, si se encamina hacia una infinita violencia, es decir, hacia la locura y la muerte, ciertamente debemos encarar el problema de la cultura en el contexto del supremo peligro, en el contexto del violento delirio exigido por Deleuze y Guattari. *L'Anti-Oedipe* se sitúa pues en un punto cuyo carácter crucial debemos reconocer, pero lo hace para llevar a cabo lo opuesto de lo que debería llevar a cabo [...]. La verdadera cuestión no está en alcanzar el delirio universal, sino en por qué hay algo además de la violencia infinita y el delirio. En otras palabras, por qué hay algo, en lugar de nada (Girard, 2006, p. 115).

¹³ Una acepción que toma de Hans Jonas. La base común de los movimientos gnósticos sería, para este, la “tendencia desmundanizadora” de sus acciones y la “angustia del mundo” de su encontrarse existencial (Jonas, 2003, p. 69). Ambos rasgos permitían comprender la existencia gnóstica pero no en sus meros símbolos y expresiones, sino tomándolos como referentes de esa unidad viviente subyacente ya que “el nombre recibe su plenitud por medio de ella” (Jonas, 2003, p. 58). Esta forma de comprensión será la que permita su trasposición al presente, como él mismo haría al destacar las afinidades entre las categorías del gnosticismo y del existencialismo heideggeriano indicando, a través de ellas, a los “tipos de existencia de ambas partes” (Jonas, 2003, p. 338).

¹⁴ Blumenberg se opondrá a la crítica cultural entendida como aquellos planteamientos que ponen en primer plano la insatisfacción por la situación y la comprensión a la que la modernidad nos habría llevado haciéndola valer como una impugnación contra la cultura que opera con la convicción de “que debería de haber otros criterios de valoración substanciales, naturales y humanos” (2012, p. 224) distintos que los resultantes del proyecto moderno. Dicha formulación puede incluir autores de lo más diverso desde Rousseau hasta la Teoría Crítica pasando por Husserl o Heidegger.

Ambos autores ven, pues, un peligro en la disolución del orden que podría conducir a la liberación de la violencia. No obstante, frente a la dicotomía determinada por la naturaleza del deseo mimético de Girard, entre un apocalipsis causado por la “conjunción de un poder tecnológico masivo y el triunfo del nihilismo” (Girard, 2021, p. 261) y la aceptación universal del pacifismo de la Revelación, la comprensión de Blumenberg ofrece más posibilidades de figurar una solución o de atenuar las posibles consecuencias. La racionalidad previsor, rasgo central del ser dubitativo, podría mostrar su plasticidad alcanzando un nuevo orden antes de que se produzca la liberación de la violencia apocalíptica. El peligro estribaría, en este caso, en la forma en que este orden pueda tomar. El riesgo implícito en el vacío que produce la pérdida de orden se agrava en la medida en que se eliminan todos los posibles asideros de la experiencia, pero no porque con ellos se desate de forma necesaria la guerra de todos contra todos, sino porque sirven de contrapeso a la aparición de un poder omnímodo. En este sentido, se entiende el valor que Blumenberg atribuye a la historia y el peligro de una *remitificación* que surja desde una situación de deshistorización:

Toda posibilidad de remitificación reside en la ahistoricidad: sobre un espacio vacío es más fácil proyectar señales que indiquen un giro hacia lo mítico. Por eso, la desescolarización de la historia no representa tanto un fallo de planificación o una errónea comprensión de las cosas como un síntoma alarmante que quiere decir que o bien hay ya una mitificación en marcha o bien la pérdida de conciencia histórica forzaré su advenimiento. Es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos (2003, pp. 112–113).

Podemos decir, pues, que ambos autores nos permiten pensar una situación que, sin duda, nos resulta cercana. La pérdida de valor de instituciones, jerarquías y modos de vida es un síntoma de la fragilidad de un orden cuyo colapso no deja de anunciarse. Más allá de estas prognosis, lo que he querido rescatar es la forma en que nos advierten del peligro que se abre en una crisis concebida como crisis del deseo presuntamente autónomo. Pese a la aparente indefinición de esa noción, las direcciones en las que apunta su empleo en ambos autores señalan hacia un peligro similar. En su forma autónoma y liberada, el deseo es un impulso subjetivo, monádico, difícil de integrar en un contexto de convivencia, es por ello terreno abonado para la violencia y, en última instancia, para la imposición de un poder injustificado e incontrolado, de una nueva mitificación. Esta advertencia se me antoja central en nuestra situación, en especial por el potencial explosivo que contiene.

REFERENCIAS

- Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 115–142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de caverna*. Visor.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Blumenberg, H. (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2018). *Phänomenologische Schriften 1981-1988*. Suhrkamp.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Díaz Leguizamón, J. M. (2010). Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia en René Girard. *Universitas Philosophica*, 55(27), 75–91.
- García-Durán, P. (2015). ¿Un *eidos* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg. En F. Oncina Coves y P. García-Durán (Eds.), *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 223–239). Pre-Textos.
- García-Durán, P. (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg*. Alfons el Magnànim.
- García-Durán, P. (2020). Imágenes del final del camino. Utopía e historia en el pensamiento de Hans Blumenberg. En J. d. D. Bares Partal y F. Oncina Coves (Eds.), *Utopías y ucronías: Una aproximación histórico-conceptual* (pp. 385–405). Bellaterra.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.
- Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Sígueme/Epidermis.

- Heidenreich, F. (2005). *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. Fink.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Merker, B. (1999). Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit. En F. J. Wetz y H. Timm (Eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (pp. 68–98). Suhrkamp.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 87-104