

DIEGO SÁNCHEZ MECA

**René Girard: ¿Un Darwin para las
ciencias sociales?**

**Anuario Jurídico Escorialense
Núm. XVI - 1984**

REAL COLEGIO UNIVERSITARIO «MARÍA CRISTINA»
SAN LORENZO DE EL ESCORIAL

RENÉ GIRARD: ¿UN DARWIN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES?

«L'homme est le seul être vivant
qui tue volontiers son semblable,
avec le rat»

Michel Serres

I

Recientemente han sido traducidas al castellano las obras más representativas del polémico antropólogo francés René Girard ¹. Contienen estas obras un pensamiento en movimiento que, sobre la marcha, traza su propia cartografía. La sinuosidad de la teoría impone una lectura pedestre que no podría ser rápida ni permite, de buena gana, el recurso a los atajos. Pero efectuado el recorrido, alcanzamos ya una vista clara del contenido de la doctrina y de la significación que pretende para sí, y descubrimos los motivos que han provocado el alboroto. Darwin consiguió generalizar, con su teoría acerca del origen de las especies, una hipótesis explicativa tan simple como útil para las ciencias naturales, capaz de aglutinar y unificar multitud de datos, y de resolver complejos problemas. René Girard quiere ser hoy el Darwin de las ciencias sociales. Con su teoría del *mecanismo sacrificial* propone una clave hermenéutica sobre el origen de las culturas y las sociedades humanas, capaz,

1. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, trad. cast. A. Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1982 (El título original de esta obra es *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París 1978). *La violencia y lo sagrado*, trad. cast. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1983 (La primera edición francesa es de 1972). *Literatura, mimesis y antropología*, trad. cast. A.L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1984. (Su título original es *To Double Business Bound*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978). Otras obras de R. Girard son: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Le Livre de Poche, París, 1978 (primera edición en 1961). *Le bouc émissaire*, Grasset, París, 1982.

en opinión de su autor, de jugar, en el dominio de las ciencias sociales, un papel análogo al que jugara la hipótesis de Darwin en el ámbito de las ciencias naturales. Se trata, dice Girard, de una clave científica que, una vez acrisolada, podrá convertirse en el punto de referencia central de toda explicación sociológica, etnológica, histórica o filosófica sobre el hombre y la cultura². Estos saberes carecen aún de la tesis nuclear que, por su firmeza y fuerza de convicción, imponga uniformidad y acuerdo en medio de la discordancia en que se mueven sus desarrollos y conclusiones. Es esta solución tética sobre el hombre y la cultura lo que Girard dice haber encontrado.

Tan alta valoración de la aportación girardiana no ha sido hecha, hasta ahora, de manera explícita, sino por su propio autor. Girard no ha esperado que sean otros quienes evalúen y opinen sobre el alcance de su doctrina. Él mismo pondera su trascendental importancia, y esto le atrae, de entrada, los calificativos de presuntuoso, dogmático y ególatra. Pero las acusaciones más graves han ido dirigidas en otro sentido. Girard escribe sobre esta clave hermenéutica: «No es una cosa cuyo descubrimiento pueda reivindicar nuestro tiempo en su conjunto, o un individuo especialmente dotado para ello. En su totalidad ha sido ya revelada. No es sino lo que afirman los Evangelios en el relato de la pasión»³. Escribiendo esto, Girard se arriesga ya a que definitivamente se le tome poco en serio, y él mismo parece ser consciente de ello. Que un texto religioso, concretamente cristiano, encierre desde hace veinte siglos, sin que nadie hasta ahora lo advirtiese, un contenido significativo capaz de dar cuenta científicamente de la historia, de las instituciones y de la misma ciencia, aun queriendo creer que se dice en serio no se puede oír sin sorpresa o estupor. Un contenido, por lo demás, que revela el «mecanismo sacrificial» como violencia esencial fundadora de toda religión y de toda cultura. Y todavía Girard añade: «Para comprender que el mecanismo de la víctima expiatoria constituye una dimensión esencial de esta revelación (neotestamentaria), no hay necesidad de entregarse a análisis comparados o a acomodaciones incesantes...; no tendremos más que leer el texto. El texto no disimula nada. No hay ninguna dimensión oculta que el intérprete tenga que descubrir fatigosamente. Todo es perfectamente transparente. Nada hay menos problemático y más fácil que la lectura que vamos a hacer. El verdadero misterio, en lo que se refiere a esta lectura, es su ausencia entre nosotros, es la impotencia milenaria de todos los creyentes, primero, y de los no creyentes, después, para hacer

2. *El misterio de nuestro mundo*, ed. cit., pág. 162; Cf. *La violencia y lo sagrado*, ed. cit., págs. 267 ss.

3. *El misterio...*, pág. 167. Traducción ligeramente retocada.

de todos estos textos una lectura que se impone por su evidencia»⁴. La secularización y el ateísmo sólo han sido la propedeútica necesaria para este descubrimiento. El intento de filósofos, científicos y críticos en general de reducir lo religioso a intereses, miedos o ignorancias —tarea en la que el Cristianismo ha ocupado con frecuencia una posición estelar—, no era sino la preparación del verdadero camino de retorno al Evangelio, aun cuando estos hombres estuviesen muy lejos de pecatarse de ello.

Todo esto produce en el lector contemporáneo un inevitable efecto de perplejidad y confusión: ¿Cómo ha podido ser la humanidad tan tonta antes de leer a René Girard? La ironía aflora como un reflejo difícil de contener, por ejemplo en Sala Molins, a quien, a propósito de Girard, le vienen a la memoria los célebres versos de Horacio: «Parirán las montañas, y darán a luz un ridículo ratoncillo»⁵. J.M. Domenach escribe: «Girard, por fin, ha descubierto la verdad. Era tan brillante que nadie, antes de él, la había visto»⁶. Y X. Sallantin llega a decir: «Girard toma el relevo de Cristo con la receta absoluta para salvar el mundo»⁷. Se ha hecho referencia a la moda, que los franceses han tenido a bien introducir en ámbitos intelectuales como la historia, la sociología, la etnología, la filosofía o el psicoanálisis, haciendo extensivos sus vaivenes a las ideas y las teorías. O se menciona el afán —cuando no la histeria— de obtener notoriedad publicitaria, provocando, instigando, escandalizando, como sea. Concretamente, J. Bouveresse, refiriéndose a la actual vanguardia filosófica francesa en general, opina que, desde el momento en que se estima que la primera, y tal vez la única, finalidad de un filósofo, o de un intelectual, es hacer que los medios de comunicación hablen de él, lo que se produce ya no es filosofía, ni ciencia, ni siquiera periodismo, sino un ruido que desorienta y oculta el verdadero pensamiento, empujándole hacia el exilio⁸. En su totalidad, esto no puede aplicarse a René Girard. Su labor de análisis de obras literarias, textos míticos, ritos, leyendas e instituciones, no produce mera palabrería inútil. Su misma hipótesis central expresa una realidad de forma interesante, sugiriendo una mejor comprensión de ciertos comportamientos y relaciones sociales. Pero lo que sí hace Girard, tanto en la exposición de su

4. *Ibidem*.

5. Reseña al libro *Literatura, mimesis y antropología*, diario El País, 8-1-1984.

6. DOMENACH, J.M., *Las ideas contemporáneas*, trad. cast. J. Fibla, Kairós, Barcelona, 1983, pág. 115.

7. SALLANTIN, X., *Contribution critique à la pensée de René Girard*, F. Bena, Saillagouse, 1980.

8. BOUVERESSE, J., *Pourquoi pas des philosophes?*, en *La philosophie malgré tout*, Critique, 1978 (34), págs. 97-122.

doctrina, tan original en su contenido, como, sobre todo, con esa maníática pretensión de dar la explicación total y absoluta, es adoptar el lenguaje de la provocación. La polémica tuvo lugar, en efecto, aunque sin alcanzar profundidades mayores⁹. Puede hablarse de un éxito periodístico, aprovechado por algunos oportunistas para dar publicidad a sus refriegas de menor importancia. Significativo ha sido, sin embargo, el silencio mantenido por prestigiosos intelectuales temáticamente emparentados, como Claude Lévi-Strauss, a quien tanto cita y discute Girard, y que, hasta la fecha, no ha querido pronunciarse.

El pensamiento de René Girard ofrece diversas posibilidades para la crítica. Se pueden discutir, por separado, sus tesis particulares: su concepción del deseo, su noción de mimesis, su interpretación del sacrificio o su peculiar lectura del texto evangélico o de la tragedia griega. También se puede interrogar acerca del carácter de su discurso: ¿es filosofía, ciencia o apologética? O, más decisivamente, puede analizarse la coherencia interna de su doctrina y los límites de su posible aplicación¹⁰. Dejando a un lado lo insustancial de la polémica, y tratando de situarme en la perspectiva misma del autor imparcialmente, procederé a precisar, antes que nada, el contenido de la teoría. Hecho esto, analizaré su consistencia interna, atendiendo, a la vez, a su capacidad para dar cuenta de los hechos que pretende explicar. Por último, enjuiciaré, desde una perspectiva externa, la legitimidad de los supuestos, materiales y metodológicos, empleados en la elaboración de la teoría.

9. Las discusiones fueron recogidas, especialmente, por la revista *Esprit*, noviembre 1973 y abril 1979. Las colaboraciones de éste último número son: MONGIN, O., «Retour sur René Girard»; KEARNEY R., «Terrorisme et sacrifice»; STIKER, H.J., «Sur le mode de penser de R. Girard»; DUPUY, J.P., «Le refus du monde»; DIEGUEZ, M., «Une ethnologie charismatique?» De marcado carácter crítico y polémico son también los artículos: ROBERT, J.D., «L'hominisation d'après Girard», en *Nouv. Rev. Théol.*, 1978 (100), 865-87; TROISFONTAINES, C., «L'identité du social et du religieux selon René Girard», en *Rev. phil. Louvain*, 1980 (78), 71-90; CHACOSSET, J.P., «Aveuglement et révélation. Questions à R. Girard», en *Exister*, 1979 (15), 42-57.

10. Entre los estudios dedicados a presentar y esclarecer el pensamiento de Girard destacan: FAGES, J.B., *Comprendre R. Girard*, Privat, Toulouse, 1982; CHIRPAZ, F., *Enjeux de la violence. Essai sur R. Girard*, Cerf, Paris, 1980; DUMONCHEL, P.-DUPUY, J.P., *L'enfer des choses. R. Girard et la logique de l'économie*, Du Seuil, Paris, 1979; GREISCH, J., «Une anthropologie fondamentale du rite», en *Le rite*, Beauchesne, Paris, 1981, 89-119; MESCHONNIC, H., «Religion, maintien de l'ordre», en *La Nouvelle Revue Française*, 1980 (325), 94-107; SCHWAGEN, R., «Eine neue Interpretation der Geschichte im Licht der Christentums. Zum Werk R. Girards», en *Stim. u. Zeit*, 1979 (197), 784-98; PANELLA, G., «Girard, professore di desiderio» en *Riscontri*, 1981 (3), 185-8; FUCHS, E., «R. Girard et le bouc émissaire», en *Rev. Théol. Philos.*, 1983 (115), 285-92; RODRÍGUEZ, J.M., «La mimesis en Girard o el ambiguo origen de lo humano», en *Religión y Cultura*, 1982 (28), 579-600; así como la obra colectiva *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris, 1982.

II

Claves hermenéuticas para explicar el origen y naturaleza de la sociedad y la cultura han sido expresadas varias, especialmente desde Rousseau y su contrato social, hipótesis ésta que ha parecido demasiado racional y demasiado dependiente de una concepción iluminista del hombre. Frente a ella, tal vez las de mayor impacto hayan sido, por una parte, la idea freudiana del parricidio primordial, con el consiguiente complejo de culpabilidad que da origen a la prohibición del incesto, y la concepción de la necesidad de intercambio, subyacente a la prohibición del incesto, que Lévi-Strauss creyera haber descubierto como mecanismo originariamente estructurante de lo cultural. Según Girard, ninguna de estas invenciones se libra de serias objeciones, siendo una de ellas, y no la menor, que son incapaces de proporcionar una explicación integradora de los fenómenos socioculturales en su variedad y complejidad espacio-temporal. Es necesaria, pues, una solución radicalmente nueva que pueda cubrir, como ámbito de aplicación válida, no sólo las sociedades y culturas primitivas, con sus sistemas de prohibiciones, códigos y ritos, sino también todo el entramado institucional de nuestras sociedades tecnológicas y desarrolladas.

La concepción de Freud de un primer asesinato del padre, cuyo efecto permanecería siempre vivo en la conciencia de todos los pueblos y tiempos, como mecanismo desencadenante de las formaciones culturales, no sólo es una hipótesis imposible de verificar e inverosímil, sino, antes que nada, una explicación inconsistente. Pues con ella Freud pretende dar cuenta del paso de la manada indiferenciada al sistema diferenciado haciendo uso ya de una familia primordial. Según Freud, el crimen fundador es cometido por los hijos contra el padre para compartir las mujeres, lo que hace suponer ya relaciones y diferencias¹¹. La horda de Freud no es la manada indiferenciada, y su hipótesis es una petición de principio.

Para Lévi-Strauss, el parentesco, como originario fenómeno cultural de integración y de comunicación, comienza a existir con la prohibición del incesto como regla que proscribía las relaciones sexuales entre consanguíneos, obligando así a un hombre o a una mujer a relacionarse fuera de su grupo familiar. Su consecuencia es el establecimiento de relaciones de intercambio entre grupos, dando origen a la sociedad¹². Pe-

11. FREUD, S., *Totem y tabú*, *Obras Completas*, tomo V, trad. cast. L. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1745-1850; Cf. *La violencia y lo sagrado*, pág. 176-228, y *El misterio...*, págs. 389 ss.

12. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, págs. 40 ss. Cf. *Literatura, mimesis...*, págs. 161-201; *La violencia...*, págs. 229-251, y *El misterio...*, pág. 86.

ro, según Girard, si los hombres se prohíben poner en común las mujeres de su grupo, no lo hacen sustancialmente a instancias de una abstracta necesidad de intercambio con otros grupos. Las prohibiciones culturales, en general, no se explican en base a una preocupación estrictamente lógica de distinguir y relacionar, sino, más decisivamente, en base a la necesidad de salvaguardar las diferencias precisas como forma de impedir una expansión de la violencia y el retorno a la indistinción original, lo que haría zozobrar todo el esfuerzo de construcción de un orden social. Freud habría acertado, en cierto modo —opina Girard contra Lévi-Strauss—, al intuir una efectiva relación existente entre la prohibición del incesto y un asesinato, si bien no supo explotar debidamente este presentimiento. Una insospechada fecundidad en tal intuición se despliega y emerge desde el momento en que eliminamos, tanto el carácter único del crimen, como la identidad de la víctima (el padre). Hay que suponer un asesinato continuamente repetido en víctimas arbitrariamente escogidas, que, como chivos emisarios, concentrarían en sí la violencia desintegradora del grupo expulsándola, conteniendo los efectos de la rivalidad mimética, y asegurando con su periódico sacrificio la cohesión y el respeto a las jerarquías y normas culturales. Lo que permite, en conclusión, comprender y explicar adecuadamente la función de la prohibición del incesto, como mecanismo originariamente estructurante de lo socio-cultural, así como, a la vez, todas las demás prohibiciones, ritos e instituciones de las sociedades humanas, tanto primitivas como desarrolladas, es este «mecanismo sacrificial». Sólo en virtud de él la sociedad humana es posible y explicable. Veamos todavía en qué consiste más precisamente y cuales son sus implicaciones más importantes.

Girard opina que todo grupo humano ha debido enfrentarse, en sus orígenes, al terrible problema de emerger como cultura desde la competencia desenfrenada que se harían naturalmente los individuos entre sí por la posesión de los mismos objetos ¹³. La diferenciación debió hacerse a base de cortar cabezas. No precisamente las de los culpables, es de-

13. Éste es el significado de la noción girardiana de mimesis, esbozada ya en *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Del análisis de personajes de ficción de la literatura universal, Girard extrae la conclusión de que el hombre es incapaz de desear si no es a través de la mediación de un tercero que le haga deseable el objeto. El esquema de la relación deseante no es dual, sujeto-objeto, sino triangular, sujeto-otro-objeto. En *La violencia y lo sagrado* esta concepción es aplicada al problema de los orígenes. Mimesis no significa, para Girard, simple copia de un modelo. La imitación es entendida como deseo de apropiación de lo que otro posee o es. Toda imitación significa deseo, o sea, descubrimiento del objeto apetecido por mediación de otro. La mimesis lleva inevitablemente a la rivalidad y a la hostilidad, hasta el punto de que los competidores acaban por olvidar el objeto de su deseo para no ver más que su propio enfrentamiento. Cf. *El misterio...*, págs. 17 ss; *La violencia...*, págs. 46 ss. y *Literatura, mimesis...*, págs. 19 ss.

cir, las de aquéllos que por su desmesura mimética amenazan directamente con quebrantar el orden establecido. La violencia se concentra espontáneamente en una víctima arbitraria, débil, marginal, no susceptible de desencadenar represalias, a la que se elimina. Recuperada la unidad, el grupo *sacraliza* la víctima atribuyéndole el principio y la virtud de la paz reencontrada. Los hombres no son capaces de respetarse y colaborar pacíficamente sino a condición de estar unidos frente a alguien en quien se descarga la violencia de la rivalidad. Éste es el mecanismo fundador de la sociedad, de la cultura y de la *humanitas*. El trasfondo último y esencial de todo orden social es este mecanismo inconsciente de eliminación y sacralización de una víctima emisaria.

Para Girard, lo sagrado es, pues, la matriz de todo lo social. Hay identidad de lo social y lo religioso en cuanto la cultura no es más que el funcionamiento, de manera más o menos rudimentaria o complicada, del mecanismo sacrificial. Lo que el rito del sacrificio significa y representa en todas las religiones constituye el meollo hermenéutico de toda institución cultural, de la historia y de la humanidad. Pues el rito del sacrificio, presente en el corazón de toda religión, no tiene como finalidad, según Girard, controlar a la divinidad conteniéndola o apaciguándola, ni surge del deseo de atraerse sus dones, ni expresa sentimientos de acción de gracias o de súplica. No significa mediación, sino sustitución ¹⁴. En todo sacrificio se reproduce, de forma ritualizada e inconsciente, el linchamiento de una víctima para asegurar la supervivencia del grupo y de su configuración cultural. Lo que el sacrificio hace es reproducir, a escala reducida, el mecanismo fundador, institucionalizando lo que, en un principio, era un gesto colectivo espontáneo. Aquí la víctima ya no es una víctima arbitraria, sino elegida al efecto. Pero su eliminación violenta cumple la misma función fundamental, cada vez que la unidad del grupo se siente amenazada, de liberar de la violencia a los seres queridos dirigiéndola sobre un chivo emisario. Sacralizada después, la víctima se convierte en garantía del orden establecido. La ignorancia, o, más bien, la inconsciencia, son esenciales al funcionamiento de este mecanismo ¹⁵. El grupo no se peca de que lo que hace es cometer un simple linchamiento, sino que actúa convencido de que el orden viene de la víctima eliminada, lo que le induce a respetar las jerarquías y leyes de las que aquella es vista como origen. Si los hombres llegasen a ser conscientes de la naturaleza estrictamente sociológica del mecanismo sacrificial, cesarían de sacralizar a sus víctimas y se produciría una imprevisible mutación social.

14. *La violencia...*, págs. 9 ss; *El misterio...*, pag. 35.

15. *La violencia...*, pag. 99; *Literatura...*, pag. 193; *El misterio...*, págs. 119 ss.

Toda institución humana, no sólo religiosa, sino política, no sólo primitiva, sino también actual, tiene su origen en el sacrificio y funciona inconscientemente de manera sacrificial. Nuestro sistema judicial, por ejemplo, no es sino una forma de hacer cesar la violencia mediante la violencia¹⁶. Lo único que distingue a nuestro sistema penal del sacrificio primitivo es que el primero resulta más eficaz, pues restablece el orden mediante la imposición de una pena al reo idéntica a la causada al grupo. Ahora bien, es igualmente una víctima la que, mediante la expiación, restablece el orden allí donde se produjo transgresión y desorden. Y respecto a las instituciones políticas Girard escribe: «Las reglas de lo que llamamos entronización real son las del sacrificio, pretenden hacer del rey una víctima apta para canalizar el antagonismo mimético»¹⁷.

Toda nuestra filosofía y nuestra ciencia no hacen sino prolongar y asegurar la inconsciencia inherente al proceso victimario, impedirnos comprobar que sólo mediante la violencia tratamos de liberarnos de la violencia. Y si hoy llegamos a descubrir, por fin, este mecanismo fundamental, si por fin comprendemos el significado verdadero de lo que siempre estuvo revelado, es debido a la influencia directa e inadvertida sobre nosotros de las Escrituras judeo-cristianas. La ciencia es una trampa que la humanidad moderna se ha tendido sin darse cuenta, pues el impulso científico y tecnológico sigue ligado al mecanismo sacrificial¹⁸. De esta trampa sólo se sale por la vía de una comprensión adecuada del texto evangélico. Comprensión que, por otra parte, sitúa a la humanidad ante un dilema terrible: «Es preciso que los hombres se reconcilien para siempre sin intermediarios, o que se resignen a la extinción próxima de la humanidad... No se trata de multiplicar los piadosos deseos y fórmulas hipócritas. En adelante se tratará cada vez más de una necesidad implacable. La renuncia a la violencia, definitiva y sin trastiendas, se nos impondrá como condición *sine qua non* de la supervivencia»¹⁹.

III

Girard ha contestado a la objeción de poner como fundamento de la sociedad la violencia —que es un factor de desorganización y no de orden—, diciendo que, en su opinión, la violencia es sólo un elemento de desorden cuando un grupo la interioriza, y el mecanismo sacrificial lo

16. *El misterio...*, pág. 154; *La violencia...*, págs. 150 ss.

17. *El misterio...*, pág. 63; *La violencia...*, págs. 150 ss.

18. *El misterio...*, pág. 165.

19. *Ibidem*. Cf. GIRARD, R.-SEMELIN, J., «La non-violence: une nécessité historique?», en *Esprit* 1981 (12), 165 ss.

que hace es expulsarla fuera junto con la víctima. De lo que se desprende que, para Girard, sólo la violencia exorcizada sería fundadora de lo social. Esto significa que, en realidad, lo que desencadena la formación de una cultura, no es un determinado uso de la violencia, como Girard afirma una y otra vez, sino la estimación de la violencia como un peligro real que amenaza de destrucción y que se intenta neutralizar. Creo que ésta es una objeción seria en base a la que se hace evidente una importante distorsión entre los hechos que se pretenden explicar y el principio explicativo mismo. Porque, ¿qué es, en definitiva, lo que Girard propone como punto de partida? ¿Es la violencia mimética o es la violencia sacrificial? Girard ha dicho que no hay posibilidad de equívoco en esto, pues se trata de una misma violencia que, polarizada en la víctima, se convierte en la mejor defensa contra la violencia. La sacralización inconsciente de la víctima inducirá a conductas de respeto y cooperación. Y ciertamente no cabe oponer radicalmente lo espontáneo y lo ritual, como señala el autor. Pero una cosa es no oponerlos y otra confundirlos. Girard confunde, en el mecanismo sacrificial, el proceso espontáneo del linchamiento, y la institución ritual del sacrificio, que ya no es espontánea, sino establecida *ad hoc* como reproducción *controlada* del linchamiento espontáneo. El sacrificio ritual, incluso en la reducida interpretación que Girard hace de él, no puede ser idéntico al crimen primitivo, aunque produzca un efecto semejante. Hay una diferencia esencial y muy notoria: la descarga desenfrenada y directa de la violencia sobre una víctima cualquiera, frente a un uso controlado e institucional de la violencia como medida propositivamente terapéutica. Tanto la religión primitiva, como las instituciones sociales, implican, pues, una *decisión* abierta de neutralizar lo que fomenta la hostilidad y lleva a la desintegración y al caos. Y cuando se busca lo que funda y mantiene la sociedad, o lo que la explica, no es posible descuidar esta *voluntad* en cuanto hecho esencial, aunque susceptible de interpretaciones varias.

Pero lo cierto es que, a pesar de todo, Girard describe un mecanismo que funciona de hecho. No me parece que se le pueda enaltecer a principio explicativo absoluto y total de la historia, del hombre y de la cultura, como quiere Girard. Aporta luz sobre algún «misterio de nuestro mundo», pero es necesario precisar, además de cómo, cuándo y hasta dónde funciona. ¿No crece hoy el recelo hacia las instituciones a partir de cierto crecimiento simultáneo de la simpatía hacia multitud de víctimas, induciendo todo ello a un sin fin de acusaciones mutuas? La justicia, por ejemplo, diluido su antiguo respaldo sagrado, convertida en simple función de utilidad social, ve sus veredictos convertirse en venganzas: «Las víctimas se multiplican. Pero si seguimos siendo capaces de odiarlas, entonces es que nos hemos vuelto incapaces de respe-

tarlas»²⁰. ¿Cómo se podría, a la vez, amar y odiar a un semejante? Es por lo que Girard ve en el amor cristiano la última solución al hundimiento monstruoso que se avecina. El reino de Dios, reino de ese amor incluso al enemigo y al criminal, que Cristo predicó, se convierte así en una necesidad, en un *postulado científico*. No una meta de perfección, no algo conveniente o deseable, sino el único recurso indispensable: o este amor o la destrucción. Podría decirse, en cierto modo, que, al igual que aquél cristiano rey, tampoco Girard toleraría herejes en su reino, pues la alternativa es: «cristianos» o muertos. ¿Será necesario decir otra vez que la coacción y el amor no se avienen? ¿Que el miedo nunca podrá ser la experiencia de base para una verdadera reconciliación entre los hombres?

IV

El hombre busca a veces comprenderse recurriendo a sus orígenes, con la esperanza de poder descifrar su propio secreto en los vestigios de la Paleontología o la Prehistoria. Pero, como observa P. Marchal, tal vez la luz venga menos del pasado hacia el presente que siguiendo el recorrido inverso, pues la esencia de lo humano, que se cree descubrir en lo ancestral, es generalmente algo establecido de antemano a partir de la idea que el analista se ha hecho ya de la humanidad por relación a la simple animalidad²¹. Si la humanidad se define *a priori*, por ejemplo como violenta, es entonces cuando el culto, las prohibiciones o los vestigios prehistóricos hablan inequívocamente revelando una humanidad violenta. Esto hace ya mucho que Nietzsche lo dijo. En Girard hay una clara decisión inicial concerniente a la esencia de lo humano. Su método, que él nos presenta como imparcial, positivo y científico, no queda libre de la influencia de juicios previos indiscutibles, es decir, de prejuicios; y las conclusiones dependen estrechamente de estos supuestos prejuiciosos que las determinan implícitamente.

En el fondo de la construcción girardiana, lo mismo que bajo las doctrinas de sus predecesores Freud y Lévi-Strauss, hay un naturalismo que se esfuerza inútilmente en demostrar *cómo* la cultura deriva de la naturaleza, y lo humano de lo animal. Hay una doble equivocación en este intento. Por una parte, se confiere al discurso etnológico, psicoanalítico o antropológico un carácter que no puede tener. Por otra, se sucumbe inevitablemente a la explicación en círculo, pues continuamente

20. DOMENACH, J.M., o.c., pág. 117.

21. Cf. MARCHAL, P., *La question des origines. Science et ou mythe*, en *Études d'anthropologie philosophique*, J. Vrin, Paris, 1980, 1-18.

se ha de presuponer lo que se pretende explicar: la ley, la sociedad, el lenguaje, etc. Pensar un estado natural del hombre, originario y previo al orden cultural, es un contrasentido absoluto. El hombre es, sustancialmente, una entidad cultural dotada de una competencia lingüística, un ser condicionado, conformado y configurado por las reglas y normas de su cultura, y encarnado en una realidad comunitaria. No se puede hacer abstracción de todo esto como momento de un procedimiento metodológico para fijar la esencia de lo humano o de lo social. El lenguaje y las normas socioculturales son factores determinantes, decisivos en orden a invalidar cualquier tipo de interpretación naturalista e impersonal²².

El primer corolario de este naturalismo apriórico, tanto en Girard como en Freud y en otros autores modernos, es una nueva y característica versión de aquella idea sofista de la socialidad como algo coactivo y negativo. Lo social significa prohibición, antinaturalidad, represión de la impulsividad, del Eros y del Thanatos, control institucional, inautenticidad, culpabilidad, nihilismo y mala conciencia. Pero en estos autores, la vieja idea sofista que tanto contrariaba a Platón se peculiariza como proyección preteórica, generalizadora a toda humanidad, de cierto modelo de sociedad burguesa y de hombre brutalmente competitivo. Nuestro conocimiento de la historia y de las demás sociedades y culturas humanas a lo largo del tiempo y del espacio ofrecen, sin embargo, testimonios suficientes para desautorizar la legitimidad de semejante trasposición y generalización. No es válido convertir en absoluta una situación particular condicionada por el tiempo, «pretendiendo fijar así la esencia de la humana existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla»²³. La cuestión de qué sea el hombre sólo puede ser contestada mediante la consideración, *en cuanto esencial*, de la conexión de la persona con su circunstancia y con las demás personas. La concepción del orden social como negativo de una hipotética situación natural previa, incontaminada y auténtica, como contradicción, por tanto, de una supuesta *verdadera esencia natural del hombre*, ni siquiera concebida en analogía con el mundo animal²⁴, sino según las inspiraciones de determinados comportamientos extremos propios del liberalismo burgués decimonónico, no es, en definitiva, más que un supuesto dogmático ilegítimo, fruto de una trasposición inadmisibles. Porque, en el caso de que el hom-

22. Cf. MARGOLIS, J., *Knowledge and Existence. An Introduction to Philosophical Problems*, Oxford Univ. Press, New York, 1973.

23. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, trad. cast. E. Imaz, F.C.E., México, 1970, pág. 94.

24. SERRES, M., «L'homme est un loup pour l'homme», en *R. Girard et le problème du mal*, ed. cit., págs. 301 ss.

bre fuese algo *por naturaleza*, ese algo es ser social. La vida humana no se explica sino como vida en relación, implicante de la apertura y el diálogo, y no encuentra su realización más que en el encuentro esencial con los demás y lo demás, encuentro que une y a la vez distingue. Es cuando se intenta captar al hombre fuera de su positiva conexión esencial con los demás, cuando se nos aparece como un animal degenerado²⁵.

Por último, toda religión no se deja interpretar, en su conjunto, sin un reduccionismo distorsionador, como simbiosis de la violencia y lo sagrado. En cuanto religación ha funcionado también confirmando una sociabilidad sobre bases experienciales nada violentas, hasta el punto de que, secularizados sus principios doctrinales, consideramos hoy una victoria suya la comprensión de la no-distinción como no violenta, comprensión que puede incluso derivar hacia un igualitarismo en el que cualquier diferencia es vista como un obstáculo para la armonía entre los hombres. Es decir, incluso hasta poder provocar esa angustia en nuestra sociedad, tan finamente detectada por Girard, efecto de la prepotencia de ese nuevo monstruo colectivo configurado por la indiferencia de todos, la caída de cualquier jerarquía, de toda institución, la fusión de las culturas, la edades y los sexos²⁶.

Pero nuestra crítica no debe dirigirse sólo, ni principalmente, a los prejuicios materiales de la tesis de Girard. Pues, como bien dice I. Lakatos, lo importante no es refutar una teoría, sino llegar a la evidencia acerca de la conveniencia de abandonar el método que la ha hecho posible cuando su degeneración avanza hasta el punto de no proporcionar otra cosa que reafirmaciones solemnes de posiciones preestablecidas. Según este competente teórico de la ciencia, los criterios metodológicos empleados en una investigación, no sólo no deben quedar nunca al margen de la crítica, sino que deben ser el blanco más importante de ésta en orden a ser mejorados o incluso reemplazados si llegara el caso. Cuando una nueva teoría o tesis entra en escena es, en general, algo poco articulado; suele contener contradicciones, su relación con los hechos no está clara, pero todo esto puede ser mejorado. La unidad idónea para las apreciaciones metodológicas no es una teoría aislada, sino un conjunto de teorías, o sea, lo que Lakatos llama un «programa de investigación». En rigor, el método no es, pues, adecuadamente enjuiciable en una única teoría particular. Pero a propósito de la teoría girardiana, es posible formular observaciones críticas a los supuestos metodológicos, en base

25. Cfr. mi libro *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona, 1984.

26. *La violencia...*, cap. VI.

a la especial claridad con que la degeneración de un determinado «programa de investigación» se muestra operativamente en ella²⁷.

Cuando se ha acusado a Girard de simplista y de llevar a cabo un reduccionismo y una generalización despóticas, él se ha limitado a contestar que, como hombre de ciencia, procede como tal, es decir, propone una hipótesis que unifica una multiplicidad compleja de datos para, acto seguido generalizar, remitiendo, por último, a la prueba de los hechos. Pero este procedimiento degenera en la medida en que ladea irretentivamente toda complejidad, disminuye cualquier diferencia, neutraliza irreductibilidades, fuerza interpretaciones, disuelve relaciones e improvisa otras, o rechaza, sin más, posibles casos y hechos que se muestran incompatibles con las hipótesis previamente establecidas. Sólo recurriendo a estrategias semejantes le es posible a Girard sostener una articulación universal de la violencia y lo sagrado a la que nada ni nadie escapa, de los tupinamba a los chukchi, y de la *Iliada* a cualquiera de las instituciones de cualquiera de los actuales regímenes políticos. Ahora bien, ¿se puede tomar en serio conclusiones a las que se llega a través de procedimientos tales? ¿Qué actitud hay que adoptar hoy frente a cualquier intento de someter la pluralidad a un único principio al que se estima capaz de resurgir el mismo en todas partes y, en consecuencia, capaz de explicarlo todo? La degeneración de cierta metafísica, detectable en estos postulados metodológicos, debe ya dejar de ser normativa²⁸. Describir un mecanismo, y no delimitar al mismo tiempo la circunscripción de hechos al que la hipótesis puede correctamente aplicarse, recurriendo, por el contrario, a estrategias capciosas de generalización, y hasta de absolutización, es abrir la puerta a cualquier exceso o disparate hermenéutico. O, si se prefiere, a efusiones grandilocuentes, apocalípticas y provocadoras que poco ayudan a una verdadera reconciliación entre los hombres.

Diego SÁNCHEZ MECA
Catedrático de I.B.

27. LAKATOS, I., *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, vol. I, ed. J. Worrall y G. Currie, Cambridge Univ. Press, 1978, cap. II: *History of Science and its Rational Reconstruction*.

28. FEYERABEND, P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. franc. B. Jurdant y A. Schlumberger, Du Seuil, Paris, 1979.