

EL PENSAMIENTO POLÍTICO ANTE LA OBRA DE RENÉ GIRARD: BALANCE DE UN DIÁLOGO INCONCLUSO

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

Universidad de Murcia

RESUMEN: Existe un profundo equívoco en cuanto a la exposición de las relaciones entre el pensamiento de René Girard y su relación con el ámbito de reflexión política. Nuestro autor, salta a la vista, no es un pensador político. Indudablemente, puede localizarse en la obra de Girard el embrión de una antropología y de una teoría política. Sus desarrollos concretos, en cambio, brillan por su ausencia. Hay en el pensamiento de Girard, verdaderamente, una genuina «promesa» política. Pero cumplir con esa promesa exige ir «más allá de Girard». En este trabajo, se expone a la teoría mimética a un diálogo político con cuatro importantes pensadores políticos que se han interesado por el pensamiento de Girard: Dalmacio Negro, Pierre Manent, Philippe Nemo y Alain de Benoist. Gracias al diálogo con la escuela del realismo político, el paradigma mimético puede reunir las mejores credenciales para enriquecer y renovar el análisis y el pensamiento políticos.

PALABRAS CLAVE: René Girard; pensamiento político; teoría mimética; Dalmacio Negro; Pierre Manent; Philippe Nemo; Alain de Benoist.

Political thinking before René Girard's work: a balance of an unfinished dialogue

ABSTRACT: There is a profound error with respect to the explanation of the connections between René Girard's thought and his relationship to the area of political reflection. It can clearly be seen that this author is not a political thinker. Undoubtedly, the embryo of an anthropology and a political theory can be found in Girard's works. However, their exact developments are conspicuously absent. In Girard's thought, there is truly a genuine political «promise»; but keeping this promise requires «going beyond Girard». In this paper, mimetic theory is entered into a dialogue with four important political thinkers interested in Girard's thought: Dalmacio Negro, Pierre Manent, Philippe Nemo and Alain de Benoist. Thanks to discussions with the political realism school of thought, the mimetic paradigm can get the best credentials in order to enrich and renew political thought and research.

KEY WORDS: René Girard; Political thought; Mimetic theory; Dalmacio Negro; Pierre Manent; Philippe Nemo; Alain de Benoist.

Se cumplen cien años del nacimiento de René Girard (1923-2015). Su obra ha recibido innumerables elogios o críticas en distintos campos del saber (literatura, antropología, teología, ciencias humanas). Esta amplitud epistémica del fenómeno Girard es el reflejo del carácter poliédrico y omnímodo de su pensamiento y de su obra. En el curso de la recepción de la teoría mimética en distintos ambientes académicos, algunos estudiosos e intérpretes del paradigma mimético tomaron muy en serio, desde el principio, la posibilidad de una declinación de sus postulados en el terreno político, económico y social. Sin embargo, la recepción e interpretación del pensamiento girardiano en clave política no ha alcanzado la profundidad y desarrollo que sí ha obtenido en otras ramas del saber. Si con Aristóteles se considera que el hombre es un *zoon politikon*, nos sentiremos sin duda sorprendidos por el contraste entre

los imponentes desarrollos antropológicos de la teoría mimética de René Girard y el escaso despliegue de sus desenvolvimientos políticos. ¿Cuáles son las razones de este «silencio político» de la bibliografía crítica sobre Girard? Una primera hipótesis sería que dicho silencio no deja de ser, en definitiva, sino el eco del mismo laconismo político que ha coloreado el conjunto de la obra de Girard. En este sentido, la publicación de *Achever Clausewitz* parecía obedecer, tal vez, a un intento (a la postre frustrado) de compensar una circunspección girardiana en el terreno político que contrastaba con lo que ciertas lecturas de su pensamiento parecían intuir al respecto. El retraimiento político de Girard tiene también mucho que ver con la orientación de sus intereses académicos e intelectuales. Sin embargo, por su carácter totalizador y omnicomprensivo, la teoría de Girard se asemeja, en cierto modo, a una teoría política. Carl Schmitt advirtió en *El concepto de lo político* que se podrían clasificar todas las teorías políticas en función del pesimismo u optimismo antropológico que presuponen, señalando así que ninguna afirmación antropológica está exenta de consecuencias políticas. La hipótesis es, desde luego, válida para Girard, pues la antropología mimética, antes incluso de desembocar en su teoría social, contiene importantes insinuaciones que afectan al espacio político. No obstante, términos como monarquía, aristocracia y democracia, presentes desde el primer libro de Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), se encuentran insertos en marcos conceptuales inesperados, en cierta forma despolitizados, para recibir interpretaciones culturales, civilizatorias y potencialmente (más adelante, explícitamente) religiosas. Así, por ejemplo, la Revolución Francesa y la progresiva igualdad de condiciones son, en línea con la interpretación de Tocqueville que Girard hace suya, uno de los motores principales del deseo triangular o, más precisamente y por decirlo en términos girardianos, del paso de la mediación externa (regida por la distancia y la jerarquía) a la mediación interna (determinada por la igualdad, la rivalidad y el conflicto). Naturalmente, el primer Girard privilegiaba los análisis que esta interpretación suponía para una teoría social de la literatura. No en vano Lucien Goldmann ya advirtió, por este motivo, que *Mentira Romántica y verdad novelesca* ocupaba para el análisis sociológico de la novela un lugar tan importante como la *Teoría de la novela* de Georg Lukacs. Nos encontramos con una historia del deseo que lo es también de las formas culturales. Pero en ella los fenómenos políticos solo son un aspecto de una marcha histórica poliédrica.

Más adelante, en *La violencia y lo sagrado* (1972), se plantean también algunos elementos incidentalmente valiosos para una lupa política. Por ejemplo, la existencia del sistema judicial expone la relevancia del monopolio de la violencia legítima por parte del Estado moderno, que se distingue así de la reciprocidad violenta que impera en los sistemas de venganza privada. Metodológicamente esta cuestión revela la importancia de lo político en la obra de Girard, aunque no haya sido sistemáticamente expuesta en sus desarrollos teóricos.

Habrá que esperar a *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (1978) para que lo político en sí se convierta en un objeto explícito de interés mediante la

atención dedicada a la realeza sagrada y, con ella, a la aparición de un poder central proto-político. Aquí se revela el origen ritual y sacrificial de las instituciones políticas en germen. Pero una vez más la cuestión forma parte de un paisaje más general: el del proceso de hominización que se produce en paralelo a los procesos de selección cultural de los sistemas sociales más aptos para la supervivencia ante las crisis miméticas que los acechan. Por supuesto, la tesis más impactante de esta obra consiste en exponer que la Revelación cristiana vuelve inoperante la lógica generadora de instituciones propias de la violencia, el sacrificio y lo sagrado. Pero del mismo modo esta Revelación desmonta la protección que este mismo sistema de violencia ritual ofrecía a las comunidades contra sus rivalidades intestinas y autodestructivas.

Indirectamente, esta poderosa hipótesis no está exenta de lecturas políticas. Habría que encontrar aquello que en las sociedades modernas ocupa la función de lo sagrado y evaluar la eficacia de esta actividad suplente en comparación con el molde original. Ya en esta obra Girard apuntaba a la disuasión nuclear como forma de equilibrio político imperante en el sistema de relaciones internacionales. Quedaba sugerido así el marco que se haría explícito en su obra dedicada a Clausewitz, en donde el análisis girardiano termina por evacuar definitivamente la razón política, y esto contra las interpretaciones de pensadores explícitamente políticos como Raymond Aron. La política se vuelve aquí, según Girard, progresivamente incapaz de responder a la amenaza creciente de la violencia, maestra de un tablero histórico que se inclina irremediable e irreversiblemente hacia el Apocalipsis. Desde las guerras napoleónicas Clausewitz fue capaz de entrever la capacidad de la violencia para emanciparse de la tutela racional de la política, algo que quedaría confirmado en las guerras mundiales del siglo XX, con sus masacres y genocidios y con la indiferenciación progresiva entre víctimas militares y civiles. La guerra como conflicto regulado y limitado por reglas que limitan la violencia había pasado a la historia. Y si la guerra desaparece como institución, parece también la guerra como medio de lo político o, por decirlo en los célebres términos del militar prusiano, «continuación de la política por otros medios». No estamos pues ante el fin de la violencia sino ante la violencia como fin.

Podemos concluir que lo político ocupa un lugar importante en la obra de Girard, pero ese lugar siempre es un espejo en miniatura de una realidad mucho más amplia. Nunca es estudiado en sí ni por sí mismo. Esto se debe, en parte, al hecho de que se presenta para registrar su bancarrota a la hora de resolver los retos inherentes a la lógica implacable de la rivalidad y la violencia miméticas. La política contiene la violencia en los dos sentidos del verbo contener. En el de «llevar o encerrar dentro de sí a otra cosa» y en el de «reprimir o sujetar el movimiento o impulso de un cuerpo». El primer sentido explica la fundación violenta de lo político. El segundo ejemplifica su misión. Una misión abocada a un inevitable fracaso. Este fracaso revela, nunca mejor dicho, el verdadero rostro de la violencia, que la política oculta bajo un sinfín de máscaras engañosas. De algún modo, la obra de Girard se encuentra, por todos estos motivos aquí resumidos, tanto más allá como más acá de lo político.

No debe extrañar que una teoría tan amplia y ambiciosa como la suya haya despertado el interés de algunos de los teóricos políticos que se han acercado a su obra. Autores tan claramente vinculados al estudio de las ideas y de la historia políticas como Pierre Manent, Dalmacio Negro, Alain de Benoist o Philippe Nemo, han atendido la eventual dimensión política de la obra de Girard. Partidarios o detractores, su atención demuestra la pertinencia de un Girard político. En este artículo se presentará un breve recorrido de esta recepción crítica del pensamiento de Girard en el ámbito del pensamiento político de la mano de estos privilegiados mediadores.

1. PIERRE MANENT: LA LECCIÓN TENEBROSA DE RENÉ GIRARD

El primer ejemplo lo encontramos en Pierre Manent, de cuya notoriedad intelectual en el terreno de la filosofía política e historia de las ideas políticas, tanto en Francia como en el resto del mundo, no merece la pena discutir. Manent fue tal vez el primero de los teóricos políticos en detectar la trascendencia de la obra de Girard. Su primer artículo sobre el pensador de Aviñón data de mediados de los años setenta del siglo pasado¹, poco después de la publicación de *La violencia y lo sagrado*, y por tanto, mucho antes de que el conjunto del corpus teórico girardiano se completara plenamente. En dicho artículo, empiezan a expresarse las serias reservas, no exentas de fascinación intelectual, que sobre la obra de Girard y sus implicaciones políticas desarrollaría posteriormente Manent en otras referencias críticas. De acuerdo con la interpretación de Jean-Pierre Dupuy, la crítica de Manent representa «uno de los ataques más terribles que hayan sido lanzados contra Girard»². Sin embargo, en su primer texto sobre Girard, Manent comenzaba afirmando que las tesis de René Girard «deberían tener la mayor repercusión» y lamentaba que tal vez esto no llegara a ser así: «Si se juzga por la ambigüedad del eco ya suscitado, se arriesga a que se haga caer sobre él el velo de silencio con el que se cubre usualmente a aquellos que no comparten los prejuicios del provincianismo parisino»³.

Tras una concienzuda exposición de las tesis principales del nuevo antropólogo francoamericano de la violencia y lo sagrado, en la que sobresalía la

¹ Se trataba de una reseña crítica de *La violencia y lo sagrado* publicada en 1974 en la (ya desaparecida) revista de ideas políticas *Contrepoint*. Su título no podía ser más explícito: «Una teoría que tiene algo que ocultar». MANENT, P. «Una théorie qui a quelque chose à cacher» en: *Contrepoint*, n° 14, juin 1974. El artículo fue recogido también en GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Hachette, Paris, 1994, pp. 518-532. Las referencias del artículo de Manent que aparecen en este trabajo se toman de esta última fuente.

² DUPUY, J.-P., *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris, 1992, p. 248. Añade Dupuy que «este texto muy polémico no se encuentra de hecho exento de contrasentidos, resultantes de una lectura manifiestamente demasiado rápida».

³ MANENT, P., «Una théorie qui a quelque chose à cacher», *ibid.*, p. 518.

comparación entre sus posiciones psicológicas y las de Freud, Manent pasaba a exponer su propia valoración personal del fenómeno Girard. Lo «más chocante» de la teoría girardiana era, según Manent, que propusiera su hipótesis como «clave universal». Aunque no lo haga «directamente y sin precaución», sí pretende, «a fin de cuentas», explicar tanto

la existencia de lo sagrado en las sociedades primitivas como su ausencia en la nuestra, el mecanismo formador de la cultura y nuestra propia situación cultural, el origen de la autoridad política y la crisis actual de la autoridad⁴.

De acuerdo con esta lectura crítica, la ambición girardiana por construir «una descripción explicativa de la condición del hombre en el mundo y en la historia», así como «el carácter global y definitivo» de su planteamiento, no pueden dejar de producir un «cierto malestar». Entiende que su pretensión de desvelar un error intelectual impersonal, del que los hombres no podrían liberarse (a menos, claro está, de dejarse convencer por sus arcanos), le asemeja, paradójicamente, a una típica actitud «moderna». Máxime teniendo en cuenta sus pretensiones «científicas». Le reprocha, de hecho, que no se interrogue debidamente sobre el fundamento de lo que supone una tesis científica, más allá de su definición mínima (según la cual, una hipótesis científica es tanto mejor cuanto que es capaz de explicar un mayor número de hechos). «René Girard es demasiado inteligente como para ignorar que una tal definición no tiene ningún sentido preciso»⁵, afirma Manent. Esta estrategia solo podría llegar a ser «un instrumento de astucia, una estrategia intelectual cuyo objetivo tiene poco que ver con la etnología o la sociología»⁶.

Por otro lado, puesto que el proyecto girardiano reivindicaba el origen y fundamento religioso de toda la cultura humana, Manent le recriminaba al autor de *La violencia y lo sagrado* no haber planteado una teoría que incluyera el cristianismo⁷. Según su reflexión, la estrategia girardiana de la ocultación de su fe, lejos de favorecer un mayor respaldo académico a sus planteamientos, se arriesgaba a debilitar su alcance ya que se ha manifestado como «una teoría que tiene algo que ocultar»⁸.

Más allá de estas consideraciones generales, y afrontando lo más directamente relativo a la eventual valoración socio-política hasta entonces elaborada por Girard, Manent tomaba como punto de partida la crítica del pensador de Aviñón a las teorías del contrato social. De acuerdo con el planteamiento de *La violencia y lo sagrado*, las teorías del contrato social escamotean la violencia e incurrir en la méconnaissance de la amenaza que pesa sobre todas las

⁴ *Ibid.*, p. 526.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ No hay que olvidar que el mutismo de Girard sobre el cristianismo, causado por un cierto reparo intelectual ante la previsible hostilidad de la Academia posmoderna, sólo se rompió con la publicación en 1979 de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

⁸ MANENT, P., *ibid.*, p. 528.

sociedades. A juicio de Manent, un estudioso muy fino de las grandes teorías políticas modernas, se comprende mal su argumento al respecto. Precisamente, las teorías del contrato, empezando por su matriz hobbesiana, se plantean el peligro que representa el problema de la reciprocidad violenta. La única diferencia es que el mecanismo de la salida de la violencia de los teóricos del contrato es «consciente y voluntario», a diferencia del enfoque girardiano. Para los filósofos contractualistas no se trata más que de un «principio de inteligibilidad» y no de un «episodio histórico». «En todo caso, no hay razón para creer que la amenaza de la violencia haya sido ignorada por la tradición occidental»⁹. Más aún, el modo en que los teóricos del contrato social han descrito el mecanismo del contrato guarda muchas analogías con la expulsión de la víctima emisaria según Girard. Señala Manent en especial la posición de Hobbes, en la que destaca, más allá de una voluntad general o universal, la influencia de la idea de «contagio» en la renuncia de cada uno a la violencia (*by covenant of everyone with everyone*), y en la delegación de los derechos de cada uno al Poder. Eso sí, la diferencia entre Hobbes y Girard es que, en el caso del segundo, ese «contagio» conduce al asesinato de un individuo, mientras que en el caso de Hobbes conduce a la «elección de un individuo en el lugar del poder», quien decide lo que es legítimo y lo que no, esto es, conduce a la «*elevación de quien tiene el derecho de matar*». Tal vez la diferencia que aquí se insinúa sea la novedad que representa en el espacio moderno eso que Claude Lefort llamó el «lugar vacío del poder». En Girard, ese lugar está plenamente ocupado por la víctima emisaria sacralizada. En cualquier caso, advierte Manent, el papel de la violencia es central en ambas perspectivas. Y, «a decir verdad, la teoría hobbesiana parece en definitiva más satisfactoria»¹⁰. Veamos por qué.

Según Manent, la gran dificultad del planteamiento girardiano consiste en explicar la gran amplitud del «ciclo sacrificial» del Occidente moderno. En otras palabras, que la desprotección de nuestro mundo ante su propia indiferenciación progresiva no haya desencadenado una violencia absoluta se presentaba como un verdadero enigma. En este mismo sentido, nuestro autor se interroga sobre la razón de ser de la «misteriosa impunidad» de nuestro mundo según Girard. Si la religión contiene a la violencia ¿cómo es que el declive de la religión no ha producido un «terrible regreso de la violencia original»?¹¹ Para Manent la cuestión es tanto más misteriosa cuanto que, en la perspectiva de

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 529.

¹¹ *Ibid.*, p. 529. Cabría responder a Manent que la respuesta a esta pregunta, en la lógica interna del pensamiento girardiano, remite a la imposibilidad del universo moderno de generar un contagio mimético suficiente que sirva de condensador y unificador de la carga mimética acumulada. La responsabilidad del cristianismo es, a este respecto, fundamental, y ha sido tratada especialmente por Paul Dumouchel (DUMOUCHEL, P., *Le sacrifice inutile*, Flammarion, Paris, 2011). Lamentablemente, el Girard de *La violencia y lo sagrado* no había, como con justicia le reprocha Manent, abordado esta cuestión capital que, sin embargo, ya se insinuaba en sus análisis sobre la violencia en el espacio secularizado de Occidente.

Girard, la misma autoridad política debe ser remitida a sus orígenes y significación sagrados. Y cita un párrafo revelador del texto girardiano:

Cuando contemplamos la monarquía del Antiguo Régimen en Francia, o cualquier monarquía realmente tradicional, nos vemos obligados a preguntarnos si no sería más fecundo pensarlo todo a la luz de las monarquías sagradas del mundo primitivo en lugar de proyectar nuestra imagen moderna de la realeza sobre el mundo primitivo¹².

Y más adelante:

Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de soberanía y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que sólo puede emerger de la víctima propiciatoria¹³.

Conforme a la reflexión crítica de Manent estamos aquí en presencia de una «extrapolación apresurada, terriblemente precaria» que «parece oscurecer aquello mismo que pretende aclarar»¹⁴. Por eso la interpretación hobbesiana parece, al menos en este punto, superior a la girardiana. Pues ¿no es acaso más acertado, se pregunta Manent, estimar que la «impunidad occidental» se arraiga en un «*saber que es un poder*», saber y poder que se concentran en «la autoridad política que decide soberanamente la elección de la víctima, que distingue soberanamente la violencia legítima y la ilegítima»?¹⁵. De este modo, la autoridad política se emanciparía, en parte, de sus orígenes violentos y se erigiría en el resultado de una construcción en la que se decide la violencia legítima. La esencia de lo político, aunque nacida en el tronco de la violencia y lo sagrado, adquiere consciencia de sí misma y esta toma de consciencia se manifiesta en el *ius vitae ac necis*. De ahí que la realeza sagrada prefigure en cierta forma la desacralización de la Revelación judeo-cristiana posterior al superar la desposesión religiosa del hombre primitivo por una más plena posesión humana de lo sagrado por mediación de lo político. En esta línea de pensamiento parece también moverse Marcel Gauchet, cuyo debate con Girard hubiera sido precioso en este punto, como tendremos ocasión de comprobar más tarde. Lo curioso es que Girard disponía, a través de la figura y significación misma de su teoría sobre la realeza sagrada, de la llave teórica para interpretar este movimiento.

En suma, Manent concluye que la «impunidad occidental», lejos de tener su origen en un no-saber, proviene de lo siguiente: «*Occidente ha elegido controlar el mecanismo de la víctima que no puede, desde entonces, ser llamada emisaria*»¹⁶. Y el reproche de Manent a Girard se cifra en el hecho de no haber visto que ese control, ese poder, en la medida en que compromete el porvenir, «es el más

¹² GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, p. 317.

¹³ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴ MANENT, P., *ibid.*, p. 529.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 530.

eficaz de los saberes»¹⁷. En definitiva, Manent confirma la realidad de una desacralización por vía política que Girard en cambio deducirá exclusivamente del hecho central de la Revelación cristiana sin percibir que ya se encontraba, al menos embrionariamente, en la misma manifestación anómala (esto es, prepolítica) del mecanismo emisario: la monarquía sagrada.

En último término, la crítica de Manent termina por desembocar en cuestionamiento del posicionamiento religioso del propio Girard, y en concreto, de su interpretación misma del cristianismo, que no duda en calificar como «pelagiana». A fin de cuentas, observa Manent, para Girard «*todo ocurre entre los hombres*», incluso su eventual salvación, que ciertamente se centra en Cristo pero que se presenta como «reconciliación intramundana», que «los hombres mismos estarían en situación de realizar por sí mismos»¹⁸. De este modo, el Dios cristiano de Girard parece tomar cuerpo en ese declive del Dios-hombre hacia el Dios «demasiado humano» que distingue nuestros tiempos modernos y posmodernos. En su posición, no parece afirmarse la «absoluta primacía de la iniciativa divina» por parte de un Dios que no necesita en absoluto de los hombres, que se basta a sí mismo. Al final, el «pelagianismo» de Girard converge, según esta crítica, con las pretensiones científicas de su teoría. Manent no pronuncia la palabra, pero la interrogación parece justificarse: ¿es la teoría de Girard una modalidad renovada de gnosticismo cristiano? Pese a la ausencia de posicionamientos políticos expresos por parte de Girard, Manent no duda en escoger una etiqueta paradójica para catalogar políticamente su teoría: «Si pretendiéramos calificar ideológicamente la teoría de Girard, habría que llamarla un *progresismo de derecha*»¹⁹.

Al final de su primer artículo sobre Girard, el tono áspero de su cuestionamiento obliga a Manent a recordar que, «habiendo pretendido alabar la originalidad, la potencia de la tentativa de René Girard —que ciertamente no admiten duda— al releerme descubro una especie de acusación»²⁰. No se equivocaba. Unos años después, Pierre Manent regresó a la obra de un René Girard que, entretanto, ya había publicado *Des choses cachées depuis la fondation du monde* y *El Chivo expiatorio*. En otras palabras, había abordado con suficiente amplitud aquello mismo que Manent echaba en falta en *La violencia y lo sagrado*: el papel del cristianismo. En su segundo artículo, Manent se propone saldar cuentas con la teoría de Girard, una «lección de Tinieblas» según la penetrante fórmula que se refleja en el título mismo de su este trabajo²¹. El comienzo coloca al lector sobre aviso de la carga acusadamente crítica de su contenido: «Rara vez itinerario intelectual habrá sido más decepcionante que el de René

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 531.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 532.

²¹ MANENT, P., «La leçon de Ténèbres de René Girard», en : *Commentaire*, n° 19, Automne 1982, pp. 457-463.

Girard»²². Según Manent, sus dos primeros libros revelaron a un pensador «profundo, ambicioso y audaz, un escritor claro, elocuente y refinado», por mucho que sus temáticas provocaran «comentarios, discusiones y objeciones». Según Manent, Girard fue «incapaz de soportarlo» y, por ese motivo, en sus dos últimos libros anteriormente mencionados «radicalizó y simplificó» su teoría, en vez de «matizarla y elaborarla». Su «obstinación» le conduce, no ya a buscar la verdad, sino a intentar demostrar, «en cada capítulo, que la ha encontrado, que ha encontrado toda la verdad sobre todas las cosas». Pese a todo, incluso en su último libro (se refiere a *El Chivo expiatorio*) se sigue insinuando el «movimiento natural de un gran espíritu» pero de aquí en adelante «un gran espíritu *in statu evanescendi*»²³.

En su comentario sobre las tesis contenidas en *El Chivo expiatorio*, Manent no duda en anotar el «carácter propiamente absurdo»²⁴ de su punto de partida. Carácter absurdo que se explica por la presunta enormidad del descubrimiento girardiano de un gran «saber». Sin embargo, pese a las apariencias, se trata del «saber más pobre que quepa imaginar»: «la identificación de un estereotipo». La interpretación girardiana de los textos míticos con la única clave hermenéutica de los estereotipos de persecución pretende reducirlos a un mero «embalaje comercial»²⁵. «¿Cómo René Girard ha podido llegar a tales extremos?», se pregunta Manent, que en dos ocasiones llega a reconocer que le parece «incomprensible» que un hombre tan «inteligente» y «fino» como Girard haya caído en semejantes simplificaciones. Pese a todo, vuelve a recordar el valor del que considera su «mejor libro»: *Mentira romántica verdad novelesca*. Su profunda intuición psicológica sobre las profundidades del alma humana, y en especial la situación histórica y sociológica del hombre moderno, deberían haber conducido al futuro miembro de la Academia Francesa, a juicio de Manent, a explorar otros regímenes históricos sobre el deseo, y por qué en las «sociedades modernas igualitarias», sociedades de la abundancia, el deseo aparece con un rango superior. Desgraciadamente, a partir de allí comenzó lo que Manent llama la «deriva» de Girard. Deriva que le condujo a pretender afianzar una teoría que explique «toda cultura en general y la historia occidental en particular»²⁶. Para nuestro autor las tesis centrales del paradigma girardiano son falsas por tres motivos: «falsa en su género, como teoría de la cultura»; «falsa en su especie, como teoría desmistificadora»; y «falsa en lo que le es más propio, su interpretación del cristianismo»²⁷.

En relación con lo primero, el reproche de Manent se extiende a todas las «teorías de la cultura», entre las que incluye la de Girard, y que

²² *Ibid.*, p. 457.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 458.

²⁵ *Ibid.*, p. 459.

²⁶ *Ibid.*, p. 460.

²⁷ *Ibid.*, p. 461.

presuponen al hombre que pretenden deducir o construir; no son más que medios más o menos refinados para intentar escapar de lo más insoslayable de la condición humana: la humanidad del hombre le es dada, por la «naturalidad» o por «Dios». Pero si hay una cosa imposible, es efectivamente que el hombre se dé la humanidad²⁸.

En otras palabras, Manent reprocha a Girard el sesgo culturalista que caracteriza a nuestros posmodernos pensadores. La teoría de Girard presupondría así una «génesis naturalista de la humanidad»²⁹.

En cuanto a lo segundo (la aspiración desmistificadora de la teoría girardiana), Manent enlaza su pretensión con las de otros ilustres «desmistificadores», los «maestros de la sospecha»: Marx, Nietzsche y Freud. ¿Es Girard un «maestro de la sospecha» cristiano³⁰? En este sentido, ahí donde la originalidad del análisis crítico de Manent sobre los postulados de la teoría mimética destaca especialmente es en la comparación de Girard con Maquiavelo, el «más grande de los maestros de la sospecha»³¹. Y en este terreno nos adentramos, seguramente, en el pórtico de una auténtica crítica de las implicaciones políticas del planteamiento girardiano. En efecto, advierte Manent, Maquiavelo ya había «desvelado» que, más allá de las coberturas y coartadas éticas, filosóficas o religiosas, la fundación y preservación de las ciudades se asentaban en un fondo «esencialmente violento». Sin embargo, Maquiavelo, a diferencia de Girard, «sabe lo que dice»³². O mejor dicho, sabe lo que eso implica.

Si lo que llamamos la humanidad está fundado en la violencia, entonces hay que preservar ese poder activo de la violencia e impedir a los hombres caer bajo la influencia de una no-violencia mentirosa —la del cristianismo— que tiende a destruir las condiciones mismas de su humanidad³³.

Manent aprovecha la mención a Maquiavelo para dirigir una crítica directa al pensamiento del florentino: «¿Acaso la “escandalosa” revelación maquiaveliana no ciega a los hombres sobre ellos mismos mucho más de lo que lo hace su hipocresía?»³⁴. El planteamiento maquiaveliano es posible, según Manent, porque la Revelación cristiana «desacraliza» la ciudad humana, pero no porque dicha revelación revele que la ciudad es «esencialmente violenta» sino porque presenta los contornos de «Otra Ciudad» en donde la violencia no tiene sitio. Así, la Revelación cristiana tiende a golpear con la «ilegitimidad» a todas las ciudades naturales. De ahí que Maquiavelo, en oposición a dicha consecuencia política indeseada, pretenda reconquistar la legitimidad política afirmando que

²⁸ *Ibid.*, p. 462.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Cf. nuestro libro GONZÁLEZ, D., *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, Mounier, Madrid, 2016.

³¹ MANENT, P., «La leçon de Ténèbres de René Girard», *ibid.*, p. 462.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.* «¿Acaso los hombres no tienen buenas razones para “rechazar” su propia violencia?», se pregunta Manent.

su naturaleza es y no puede ser sino violenta. Por eso tiende a considerar al cristianismo como esencialmente mentiroso y productor de un mensaje portador de una violencia «peor aún que la violencia “natural”»³⁵. ¿Cuál es, según Manent, la diferencia con Girard? En realidad, muy poca, salvo que Girard pone un signo negativo allí donde Maquiavelo coloca un signo positivo. Esto es, en vez de decir que la política es violenta y por tanto mala, como Girard, Maquiavelo afirma que, ciertamente, la política es violenta pero es buena porque dicho mal es «necesario» para la supervivencia de la ciudad. Mientras que, en relación con el cristianismo, la valoración de Girard es positiva frente a la lectura negativa de Maquiavelo. Pero en ambos casos subyace una oposición entre cristianismo y política. Así, no puede extrañarnos la contundencia de la amonestación crítica de Manent hacia el cristianismo girardiano: «Si la “cultura” humana está fundada en la violencia, entonces el cristianismo no puede aportar sino la destrucción de la humanidad bajo las apariencias falaces de la no-violencia»³⁶.

Piénsese que la crítica manentiana coincide precisamente con el giro apocalíptico del pensamiento girardiano, giro que, efectivamente, tiende a responsabilizar al cristianismo del desorden de la indiferenciación moderna. Dicho desorden incuba el aumento exponencial e irresoluble de una violencia que es incapaz de restaurar orden alguno, a diferencia de lo que sucede en el mundo arcaico-sagrado. De ahí que Manent afirme que «el cristianismo según Girard es una extraña revelación». Por un lado, es una «especie de Super-Instituto Interdisciplinar de Ciencias sociales». Además, «les revela lo que podrían saber sin la Revelación» (confirmándose así las insinuaciones sobre el «gnosticismo girardiano» que ya apuntaba nuestro autor en su primer artículo crítico). Girard pretende conocer al cristianismo mejor de lo que lo han hecho «teólogos, fieles y santos que se han sucedido desde hace dos milenios». «Es un maniqueísmo sin bien ni mal». «El “cristianismo” revela a los hombres las tinieblas que les envuelven, y que la “luz natural” de la que se enorgullecen está fundada en las tinieblas de la violencia». En definitiva, «la gracia destruye la naturaleza». Y en última instancia, «la sátira maquiaveliana se convierte en la verdad del cristianismo por el ministerio de una “teoría de la cultura”». Así pues, el diagnóstico no podría ser más duro, y con él cierra su artículo Manent: «La teoría de Girard es todo lo falsa que una teoría puede ser»³⁷.

Muchos años después Manent regresó a Girard en su autobiografía intelectual³⁸. En ella reaparece la misma crítica en la forma de «homenaje y reproche» al creador de la teoría mimética. Comienza afirmando que «René Girard es un autor que me ha interesado mucho, me ha preocupado mucho»³⁹. «Es un autor

³⁵ *Ibid.*, p. 463.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 463.

³⁸ MANENT, P, *Le regard politique*, Flammarion, Paris, 2010.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

sobre el que merece detenerse un poco»⁴⁰. «René Girard es un espíritu vasto y sutil»⁴¹, y «ha producido una de las obras más interesantes del siglo, de la segunda mitad del siglo en Francia»⁴². Afirmar también que «Girard aporta consigo el apocalipsis de las ciencias sociales»⁴³. Reconoce que la doctrina girardiana le ha parecido siempre «potente, impresionante, y al mismo tiempo me ha parecido siempre inadmisiblemente y, por lo demás, particularmente peligrosa»⁴⁴. Expone las razones de su recelo en clave fundamentalmente política, como no podía ser de otro modo en un pensador de su condición:

Ya que, naturalmente, una de las consecuencias, o uno de los presupuestos de esta doctrina, es que el orden humano no tiene consistencia ni legitimidad propia; en todo caso, el orden político pierde toda consistencia y legitimidad, porque, si el fondo de la verdad de la civilización, de la sociedad humana, es la violencia indiferenciada y que somos todos iguales, entonces, ya no hay ninguna razón para distinguir entre las sociedades políticas, entre los regímenes políticos, ninguna razón para reconocer que tal régimen es, pese a todo, mejor que otro, y que tal causa es, sin embargo, más justa, aunque sea un poco más justa que otra causa⁴⁵.

El pensamiento de Girard sería así característico de una cierta tendencia presente en el seno del cristianismo hacia la disolución del orden político en nombre de la indiferenciada caridad.

En este sentido —lo digo tal vez con brutalidad—, [...] Girard anima y justifica radicalmente lo que me parece ser el vicio político de los cristianos, o el vicio político fomentado por el cristianismo, a saber, una preferencia potencialmente perversa por el enemigo con el motivo de que nos ha sido ordenado amarlo como a nosotros mismos. O, por decirlo de manera apenas menos brutal, Girard tiende a borrar enteramente la difícil línea a trazar que, en estas materias, separa la santidad de la indiferencia a la justicia, que ella misma se transforma fácilmente en preferencia por la injusticia⁴⁶.

Por este motivo —afirma Manent— «hay en Girard una incapacidad sistemática —nacida del sistema— para pensar las situaciones políticas, porque las situaciones políticas son siempre en alguna medida conflictivas, y que Girard regresa siempre a la misma verdad fundamental [la verdad de la violencia]»⁴⁷. La especulación de Manent llega hasta el punto de imaginar cómo «Péguy

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

⁴² *Ibid.*, p. 101.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103. «Es lo que llamo la tendencia perversa de un cierto cristianismo respecto a la cosa política. Transforma de manera apresurada e imprudente la proposición cristiana según la cual somos todos en cierto sentido igualmente pecadores, en una proposición política destructora de toda moralidad política: en última instancia, entre las causas humanas, no hay diferencia de justicia, no hay diferencia de honor». *Ibid.*, p. 104.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

ciertamente despotricaría contra Girard, que priva de sentido a las virtudes humanas, en particular el valor, en particular el honor, en particular la justicia, en nombre de una verdad antropológica supuestamente más profunda»⁴⁸.

En definitiva, la interpretación manentiana en clave política de la obra y el pensamiento girardianos concentra su arsenal argumentativo en la incapacidad del pensador de Aviñón para ordenar armónicamente una esencia política, radical e irremisiblemente sumergida en el océano de la violencia y lo sagrado, y una Revelación cristiana esencialmente no-violenta y por tanto anti-política. ¿Da Girard la razón a Maquiavelo? ¿Está la política necesariamente condenada a hermanarse con la propuesta maquiaveliana? ¿Está la política obligada a divorciarse de cualquier influencia cristiana? ¿No cabe ninguna vía intermedia? He aquí cuestiones capitales que merecerán toda nuestra atención a lo largo de esta obra y que intentaremos responder al final de la misma.

2. ALAIN DE BENOIST: GIRARD SOBREALORADO

Si Pierre Manent representa el modelo de un filósofo político católico y conservador que no ha acogido precisamente con todas las simpatías que cabía esperar el pensamiento de un hermano en la fe, en el caso del juicio de Alain de Benoist⁴⁹ las razones de su posición en relación con el planteamiento girardiano no pueden encontrar ni siquiera una premisa favorable en la comunión religiosa. Y, sin embargo, la crítica de De Benoist a Girard retoma la mayor parte de los argumentos de Manent. El título de su artículo sobre Girard no deja lugar a muchas dudas: para el campeón de la «nouvelle droite» francesa la obra de René Girard está «sobrealorada»⁵⁰. Aunque reconozca la verdad de la antropología mimética⁵¹, y en particular el carácter «polemógeno» de la indiferenciación humana, De Benoist entiende que su teoría presenta muchas lagunas. En particular, no está claro que el *otro* «juegue siempre un papel en la formación y la expresión» del deseo, y tampoco que ese mismo *otro* «constituya siempre un obstáculo»⁵². Se podría incluso llegar acaso a afirmar que Girard niega con su teoría, paradójicamente, la importancia del deseo al reducirlo, de

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Como es sabido, Alain de Benoist es el principal ideólogo de la *Nouvelle Droite* francesa, una singular corriente de pensamiento que ha destacado por su particular forma de hostilidad crítica contra el monoteísmo cristiano («bolchevismo de la Antigüedad») y causa remota y profunda de la tendencia hacia la uniformización del mundo) en contraste con su reivindicación del orden pagano y su politeísmo diferencialista.

⁵⁰ DE BENOIST, A., «L'oeuvre de René Girard est-elle surfaite?», en : *Éléments pour la civilisation européenne*, n°129, été 2003, pp. 52-58.

⁵¹ «La teoría de la rivalidad mimética es, sin discusión, lo más interesante de la obra de René Girard, aunque no haya sido él, lejos de ahí, quien la haya descubierto» (*Ibid.*, pp. 52-53).

⁵² *Ibid.*, p. 52.

algún modo, a la envidia⁵³. Pero lo que más parece incomodar a De Benoist en la propuesta girardiana es el acusado reduccionismo sistematizador que se deduce de la equivalencia teórica entre la violencia y lo sagrado, equivalencia que se cifra en el mecanismo del chivo expiatorio. «Razona como si la rivalidad mimética estuviera en el origen de todo conflicto»⁵⁴. En la descripción del mecanismo emisario, en su lógica sacrificial, y en la interpretación de los ritos y los mitos, «la generalización abusiva alcanza [...] su cima»⁵⁵. De Benoist retoma y hace suya la entrada que le dedica a Girard el *Dictionnaire des philosophes*:

La universalidad de un principio único de explicación de todas las conductas humanas conviene muy poco a la ciencia, y hace pensar más en una profesión de fe, más o menos cargada de proselitismo, que en un análisis minucioso de los hechos⁵⁶.

Con todo y con eso, es en lo relativo a la visión socio-política que parece deducirse del esquematismo girardiano donde la crítica de De Benoist parece todavía más acerada. Empezando por la base antropológica y su consecuente proyección social. Para el ideólogo de la Nueva Derecha francesa, la teoría girardiana del chivo expiatorio, en la medida en que requiere de dicho mecanismo para fundar el orden social, implicaría «muy claramente» que «Girard no cree en la sociabilidad natural del hombre»⁵⁷. De hecho, De Benoist sitúa el enfoque antropológico-social girardiano «en la estela de Hobbes», y lo opone tanto a Aristóteles como a Santo Tomás. «Como los modernos, Girard afirma que el hombre no vive naturalmente en sociedad, y que por tanto la sociedad no ha podido formarse espontáneamente. El estado de naturaleza es prepolítico y presocial»⁵⁸. En este punto, la afirmación se antoja claramente excesiva. Aunque la posición girardiana sobre la conflictividad mimética recuerda indudablemente al enfoque hobbesiano, no hay en ella ninguna referencia a una condición presocial del hombre ni parece que el fundamento mimético de la condición humana, en tanto que necesariamente relacional, pudiera sostener semejante perspectiva. De hecho, De Benoist demuestra haber leído muy superficialmente a Girard cuando, en el momento de contrastar la perspectiva social girardiana con la del autor del *Leviatán*, señala que en los dos casos «la sociedad nace de un acto voluntario apuntando a regular la insoportable violencia original»⁵⁹. Si algo demuestra el presupuesto central de la *méconnaissance* en el edificio teórico mimético-girardiano es que la edificación social es todo menos «voluntaria». De ahí que no sea asumible el argumento del propagandista

⁵³ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁶ *Dictionnaire des philosophes*, vol 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp.1135-1137. Citado en *ibid.*, p. 54.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

neo-derechista sobre la vinculación de la perspectiva social girardiana con las «más contestables teorías modernas relativas al origen de las sociedades»⁶⁰.

Otro de los puntos en los que la crítica de De Benoist se presenta particularmente ácida es en lo relativo al carácter científico de las «pruebas» girardianas de su teoría. «¿Dónde se encuentran las pruebas de esta fábula?», se pregunta De Benoist. Para el estudioso francés de la historia de las ideas políticas, las interpretaciones girardianas sobre el sacrificio, los mitos y los rituales arcaicos son «arbitrarias», «gratuitas», y con ellas el autor de *La violencia y lo sagrado* demuestra visiblemente un «conocimiento muy superficial de los panteones antiguos europeos»⁶¹. Si el neopaganismo anticristiano de De Benoist no deja a la posición girardiana ninguna escapatoria en relación con la hermenéutica de los textos míticos, cuando la pretensión de Girard llega al punto de proclamar la «verdad del cristianismo» a través de su teoría, su respuesta es aún más contundente. Las analogías entre el Sacrificio de Cristo y los sacrificios antiguos le parecen «abusivas». Su lectura de la Pasión de Cristo, igualmente «contestable». Curiosamente, la implicación política de la interpretación cristiana de Girard interpela especialmente al seguidor de las tesis sobre el cristianismo de Louis Rougier. De Benoist coincide aquí milimétricamente con la argumentación del católico Pierre Manent, aunque sin citarlo expresamente. Según su reflexión, Girard abandera una «política de las beatitudes».

René Girard, en este punto, no disimula su afecto antipolítico. La única «política cristiana» que encuentra cabida a sus ojos es la de las Beatitudes, lo que quiere decir que no es una política, ya que no sabría inscribirse en ninguna realidad concreta. El «mensaje judeo-cristiano» y el «ofrecimiento del Reino de Dios», es «la reconciliación o nada». La política, de hecho, es también para él el fruto de la rivalidad mimética: es sacrificial, por tanto, mala. Poner un fin a esta rivalidad es, por ese motivo, poner un fin a la política, en la medida misma en que ésta se funda sobre un mito homicida⁶².

Tal vez para eludir el peso de lo que podría considerarse una parcialidad interpretativa fruto de su declarada posición neopagana, De Benoist se recrea en este punto al recordar que esta misma crítica ha sido también sostenida por otros autores católicos. Sin duda, este es el caso, por encima de todos, de Pierre Manent. Pero prefiere dar la palabra a François Huguenin, director en la actualidad de la principal casa editorial y librería católica francesa, *La Procure*:

La concepción política de Girard plantea un cierto número de preguntas, entre las cuales la principal es que al definir exclusivamente al deseo como mimético, el deseo desinteresado, el amor del bien en sí mismo, el *eros* y la *philia*, sin hablar del *ágape*, son imposibles. Ahora bien [...] la historia de la humanidad contradice la idea de que la política se reduce a esta manifestación de lo religioso arcaico. La *philia* griega es el ejemplo más llamativo. El hombre no ha dejado de buscar las condiciones de un bien común, el cual,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 56.

por definición, siendo común, sobrepasa los odios y las envidias engendrados por el mecanismo de rivalidad mimética. No es que los haga desaparecer, pero permite encontrar el camino que permita superarlos⁶³.

La conclusión de De Benoist es contundente y no duda en utilizar el vocabulario característico del realismo político de Julien Freund: «Estamos aquí ante un pensamiento que quiere cambiar la naturaleza del hombre, un pensamiento profundamente impolítico». Dicho con otras palabras, el pensamiento de Girard niega la autonomía de lo político, remitiendo su naturaleza y fundamento a una instancia diferente (en su caso, la esencia sacro-violenta de la religión arcaica que emana del mecanismo emisario) en la que la particularidad de lo político se disolvería irremisiblemente. Según De Benoist, «se encuentra la misma impolítica en el último libro de René Girard, *Achever Clausewitz*»⁶⁴. En efecto, con su particular interpretación apocalíptica y tenebrosa del pensamiento del general prusiano, De Benoist se pregunta si en el caso de que Clausewitz hubiera querido verdaderamente ocultar la «aterradora perspectiva» de su intuición escatológica (como pretende Girard), no le hubiera resultado más sencillo «suprimir los pasajes peligrosos del primer capítulo en vez de sepultar su descubrimiento bajo 900 páginas de demostraciones»⁶⁵. De ahí que entienda que «ningún especialista o fino conocedor del pensamiento del general prusiano pueda suscribir»⁶⁶ la interpretación girardiana del *magnum opus* de Clausewitz.

⁶³ HUGUENIN, F., «Politique et Béatitudes ?», en : *La Nef*, février 2008, p. 28. De la apropiación del ideólogo neoderechista de la crítica «cristiana» de Huguenin a la obra de Girard, podría deducirse más de lo que en realidad dicho autor pretende decir. La prueba de la consideración que le merece el enfoque girardiano se refleja en el capítulo que dedica a sus planteamientos en su *Histoire intellectuelle des droites*. El título de ese capítulo no deja lugar a dudas: «Política y deseo mimético». Ciertamente, en él se vierten las mismas consideraciones críticas que resumidamente se recogen en la cita anterior. Huguenin vuelve a reivindicar el valor y la vigencia del modelo de la política natural griega (la *philia*, el bien común y la amistad política), y reprocha a Girard su impermeabilidad ante estas categorías, en la misma línea argumentativa que Manent. Pero, por otro lado, retoma en la misma reflexión el modelo de la antropología mimética como un instrumento muy valioso para articular una crítica radical de los planteamientos utópicos inherentes a las ideologías modernas. «¿Qué nos dice *in fine* el robusto pensamiento de Girard frente a las ideologías modernas? No hay que ignorar el deseo mimético si no se le quiere dar a la libertad un valor absoluto que no tiene. Mi deseo, mi deseo de libertad no existe sino por el otro; no sabría, por ello, dar lugar a una sacralización sobre el modo del individualismo. Pero, a la inversa, organizar la política rechazando ese deseo puede ser peor que el mal. [...] En la ignorancia del liberalismo, hay todavía una sabiduría que consiste en intentar limitar los obstáculos a la libertad del hombre, [...]. Las pretensiones reaccionarias y rousseauianas proponen, por el contrario, una política que se pretende más noble pero que se concreta en negar la libertad» (HUGUENIN, F., *Histoire intellectuelle des droites*, Perrin, Paris, 2013, p. 368). Así pues, el diagnóstico de Huguenin sobre la dimensión política del planteamiento girardiano es más matizado de lo que pretende De Benoist.

⁶⁴ DE BENOIST, A., *ibid.*, p. 56.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

En definitiva, Girard es un pensador «autista» que se presenta bien como un «antropólogo revolucionario», bien como un «católico muy conservador», bien como un «jansenista» un poco «apocalíptico», pero que es, antes que nada, un «agustiniano»⁶⁷. De Benoist entiende que sus tesis seduzcan en los ambientes cristianos, pero según su punto de vista, «es posible interrogarse también sobre la ortodoxia del cristianismo girardiano»⁶⁸. Y aquí reaparecen las acusaciones de pelagianismo o gnosticismo que De Benoist retoma, a falta de una autoridad teológica propia, de ciertos teólogos cristianos que han presentado sus reservas sobre la hermenéutica girardiana antropológica y bíblica, en una línea muy similar a la planteada por Manent en su bibliografía crítica sobre la cuestión. En última instancia, lo que más choca en la obra de Girard es, según De Benoist, su «extraordinario sistematismo». «René Girard es con toda seguridad un gran crítico literario. Pero, como teórico, es un autor sobrevalorado»⁶⁹, sentencia.

¿Está justificada la crítica de De Benoist sobre la dimensión impolítica girardiana? ¿Cuál es el grado de autonomía de lo político en Girard? Tomaremos como referencia la muy clarificadora exposición del reconocido politólogo italiano Giovanni Sartori.

Quando hablamos de la autonomía de la política, el concepto de autonomía no debe entenderse en sentido absoluto, sino más bien relativo. Además, se pueden sostener al respecto cuatro tesis: primero que la política es *diferente*; segundo, que la política es *independiente*, es decir que sigue leyes propias, instaurándose literalmente como ley de sí misma; tercero, que la política es *autosuficiente*, autárquica en el sentido de que basta para explicarse a sí misma; cuarto, que la política es una *causa primera*, una causa generadora no sólo de sí misma sino también de todo el resto, dada su supremacía. En rigor, esta última tesis desborda el ámbito del concepto de autonomía; pero hay que mencionarla porque constituye una posible implicación del mismo. Importa también precisar que la segunda y tercera tesis suelen ir juntas, aunque en rigor el concepto de autonomía debe distinguirse del de autarquía. De todos modos, la tesis capital, la que más importa clarificar, es la primera⁷⁰.

No merece la pena siquiera parar para discutir si las tesis segunda, tercera y cuarta sobre la autonomía de la política pudieran aplicarse eventualmente al paradigma girardiano. Es evidente que no. Ahora bien, ¿acaso no puede discutirse la aplicación al paradigma mimético de la primera tesis, que es, al fin y al cabo, como subraya Sartori, la capital? ¿No es, en cierta forma, *diferente* la política que emana del mecanismo emisario, una vez que éste se concreta en la institución de la realeza sagrada? En efecto, esta plasmación institucional representa una «irrupción», de acuerdo con la lógica sociogenética que anima el evolucionismo social girardiano, que altera sustancialmente las reglas hasta

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ SARTORI, G., *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 208.

entonces vigentes en el espacio social. Aunque en un modo muy incipiente, la aparición de una voluntad humano-divina en la figura del monarca sagrado ofrece un horizonte diferente, que permite una primera apertura fuera de la «desposesión religiosa» que distingue al mundo arcaico. Bien es cierto que Girard no ha desarrollado las implicaciones de su propia teoría en este sentido. Sin embargo, pueden derivarse de ella, como se demostrará oportunamente en este trabajo. Si la política es *diferente*, toda vez que representa una primera forma embrionaria de desacralización mundana que culminará posteriormente con la Revelación, existe una vía alter-mimética para interpretar el presunto sesgo impolítico que denuncia De Benoist en el pensamiento girardiano. Ciertamente, en la visión de Girard, la esencia de lo político depende, en su génesis, de una esencia mimético-sagrada que siempre es antecedente, pero sin llegar a cortar el cordón umbilical que la sigue vinculando con esa esencia primera, podría generar a su vez una dinámica y una legalidad propias. De acuerdo con esta interpretación alternativa es legítimo defender la tesis de una autonomía de la política en el seno del paradigma mimético, de acuerdo con la primera de las tesis que acabamos de exponer sobre dicho concepto en Sartori.

3. DALMACIO NEGRO: GIRARD ENTRE HERÁCLITO Y SAN JUAN

Si se pretendiera situar el marco de la controversia política girardiana en tierras españolas, sería imperativo citar la obra del académico Dalmacio Negro Pavón. No será necesario reflejar aquí expresamente sus repetidas referencias a la obra del pensador aviñonés pues han aparecido (y aparecerán) repetidamente a lo largo de este trabajo por uno u otro motivo. Aunque en ningún momento Negro Pavón se haya detenido a analizar particular y pormenorizadamente la significación política del pensamiento de Girard, como sí lo han hecho Pierre Manent o Alain de Benoist, las alusiones al paradigma girardiano son abundantes en el conjunto de su obra escrita⁷¹. Digamos sencillamente que dichas referencias aparecen desde *La tradición liberal y el Estado*, su discurso de ingreso en la Real Academia de ciencias morales y políticas en 1995, y alcanzan hasta una de sus últimas publicaciones, *La Gran contrarrevolución frente a la Gran Revolución*⁷². Entre estas dos publicaciones, no ha faltado una sola obra de

⁷¹ Sí existe una referencia al valor de su propuesta antropológica, en contraste con los enfoques actuales: «La importancia de la imitación en la formación de las actitudes humanas es rechazada sistemáticamente por la mentalidad constructivista morfotécnica. El filósofo social H. Taine le concedió la mayor importancia y Hayek ha vuelto a destacarla. El etnólogo R. Girard hace de la imitación el fundamento de la explicación de la *ratio* de los actos humanos esenciales. La mimesis es la potencia esencial de integración cultural». NEGRO, D., *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp. 48-49.

⁷² NEGRO, D., «La Gran contrarrevolución frente a la Gran Revolución», en: *Altar Mayor*, n°166, pp. 521-540.

este prestigioso historiador de las ideas políticas que no haya recogido⁷³ y analizado las aportaciones teóricas del pensador franco-americano. Sobresale en la lectura girardiana de Negro Pavón su insistencia en la dialéctica de los dos *logoi*, joánico y heracliteano, como contribución decisiva a una teología de la historia de raíz agustiniana. Muy representativa, a este respecto, es la siguiente reflexión para interpretar el signo de la civilización occidental y, más concretamente, el surgimiento del modo de pensamiento ideológico-estatal⁷⁴, cuestión ésta que ha ocupado lo esencial de las energías de este acreditado estudioso de la historia de las formas políticas:

El protestantismo asentó la ontología del mundo moderno —el individualismo, el estatismo y, también, la soledad del hombre ante el Estado— en tanto que influyeron los principios de organización de las iglesias reformadas «en la cristalización de principios de organización del Estado». Su tendencia secularizadora, contrapunto de la laicista, decidió la orientación principal de la cultura. La secularización es, históricamente, un punto de encuentro —una mezcla— entre el *logos* joánico y el heracliteano. La cultura, cada vez más determinada por el *logos* pagano —apareció por ejemplo el Dios de los filósofos—, comenzó a dejar de ser predominantemente eclesiástica para ser estatal⁷⁵.

O también:

El *logos* heracliteano que se contrapone al evangélico puede producir mitos como el del Estado. Pero, una vez desbordado por la ciencia natural y la

⁷³ En las principales obras del académico [*La tradición liberal y el Estado* (1995), *Lo que Europa debe al cristianismo* (2004), *El mito del Hombre Nuevo* (2009), *Historia de las formas del Estado* (2010)] se incluyen referencias a Girard.

⁷⁴ «La historia moderna y la contemporánea son, en esta perspectiva, el relato de cómo el Estado socava la autoridad de la Iglesia en tanto depositaria de la verdad del orden natural (de creación divina), para sustituirla por la verdad de su propio orden artificial (de creación humana). Según esto, la historia del Estado sería en su conjunto la historia de la oposición entre el universalismo eclesiástico y el particularismo estatal, entre la *ratio ecclesiae* inspirada por el *logos* joánico y la *ratio status* inspirada por el *logos* heracliteano» (NEGRO, D., *Historia de las formas del Estado*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p. 112). «En lo que se conviene en llamar Edad Media se había dado cierto equilibrio entre los dos *logoi*, con predominio, como *vis directiva*, del joánico. En el renacimiento, periodo de transición de la Edad Media a la moderna, se superó definitivamente el mundo clásico, y sólo entonces “pudo verse de frente, como algo separado y distinto”. Sin embargo, mitificado el *logos* griego (y gnóstico), se reintrodujo una suerte de divinización intelectualista del mundo, aparentemente naturalista, y, al final, la del Estado. La vigorosa reintroducción del *logos* naturalista con la estatalidad, en su versión moderna de *ratio status*, destruyó la posibilidad del poder político de la Iglesia, con la que es incompatible; y, lo que es más grave, mermó su autoridad, recibida del *logos* joánico, al tener que compartirla con la estatalidad, que, una vez secularizada, se configuró decididamente como Estado. Evidentemente, no es lo mismo la *auctoritas* que descansa a fin de cuentas en el *logos* heracliteano que la que radica en el Evangelio. Los *arcana* de la *ratio status* son completamente distintos de los misterios de la *ratio ecclesiae*» (Negro, D., *La tradición liberal y el Estado*, *ibid.*, p. 104).

⁷⁵ D. NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, *ibid.*, p. 124.

técnica, es incapaz de controlarlos. El *logos* evangélico desmitifica radicalmente todo lo natural y lo artificial, pues no hay más divinidad que Dios uno y trino. El *logos* naturalista del Estado tiende a someter inexorablemente a su *ratio* al *homo interior*, que ha de plegarse a sus intereses y sus fines. Pero ese *logos*, que es también limitadamente desmitificador, admitía y toleraba la oposición dialéctica con el evangélico, por lo que pudo ser contenido más o menos en los primeros momentos de la estatalidad, en que contaba todavía la *ratio ecclesiae* frente a la *ratio status*. Mas, desde hace tiempo, sustituido el *logos* naturalista, que a fin de cuentas se autolimita, por el prometeico *logos* científico-técnico, el hombre interior fracasa públicamente ante las exigencias de la estatalidad que impone su ley y su espíritu⁷⁶.

Por otro lado, Dalmacio Negro entiende que la teoría de Girard puede entenderse como marco interpretativo de la globalización y secularización planetaria actual⁷⁷, que delimitan el nuevo tiempo-eje en el que se mueve nuestro mundo.

La fe de la religión secular explica la realidad simplificándola a través de la certeza racional. Para ella, lo real es sólo lo racional. Sin embargo, como el hombre es antropológicamente un ser religioso y —de acuerdo con René Girard— para el hombre, lo real es lo religioso, la religiosidad connatural al ser humano suscita esa fe en el poder del conocimiento, que opera como una nueva religión; religión rival de la cristiana en Europa desde la Revolución francesa. Esto ha dado a la época su estilo maniqueo, que puede simbolizarse en «las dos civilizaciones» de las que hablaba Donoso Cortés, que llevan a «las negaciones radicales y a las afirmaciones soberanas». Desde el punto de vista de la teología de la historia de Carl Schmitt, ¿no podría ser la secularización —de la que surge la religión secular— una preparación del advenimiento del Anticristo? O bien, de acuerdo con Girard, ¿no podría ser la secularización la manera en que el *logos* mítico heracliteano, naturalista, recupera terreno frente al *logos* joánico?⁷⁸

Como puede observarse, de entre todos los intérpretes políticos del pensamiento de Girard, Negro Pavón es el que parece tomar más en serio la vertiente apocalíptica del pensamiento de Girard, así como sus eventuales implicaciones políticas. El signo de la mundialización remite a una unificación bajo la lógica de la progresiva imposición (eventualmente deformada o «parasitada desde dentro» por el *logos* heracliteano) de lo que Girard llamaría la «legitimidad cristiana de las víctimas», destinada a envolver todas las producciones culturales, ideológicas y políticas del nuevo Mundo-Uno:

⁷⁶ NEGRO, D., “El problema de la Teología política a propósito del nuevo catecismo”, en: VV.AA., Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 536-537.

⁷⁷ «Aplicando la idea de René Girard en su discusión con Heidegger, también podría interpretarse la secularización como el furtivo retorno victorioso del heracliteano *logos* naturalista frente al *logos* del Evangelio de San Juan; es decir, más bien renaturalización que mundialización». NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 186.

⁷⁸ NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 14.

René Girard cree ver una relación entre globalización y cristianización, a cuya universalización habría contribuido aquella de manera importante. Lo que implicaría que la «globalización» no es únicamente la de la ciencia y la técnica y eventualmente la de la estatalidad, sino también, y tal vez sobre todo, la universalización secularizada, secularista o religiosa del cristianismo. Todo eso daría pie al «cristianismo anónimo», que era para Urs von Balthasar una suerte de «comunidad viva y religiosa de todos los hombres que luchan desinteresadamente por la salvación y el progreso de la humanidad». Habría tenido razón Chesterton con su conocida agudeza —coincidente en cierto sentido con la posición de K. Löwith— de que las ideas modernas son ideas cristianas que se han vuelto locas⁷⁹.

Sin embargo, la valoración del enfoque girardiano en la obra de Negro no se agota en su vertiente apocalíptica ni en su interés para la renovación de la teología cristiana de la historia. Asumiendo la dimensión agonística de lo humano, la teoría mimética se abre a la mirada política por la exigencia misma de su antropología, una antropología diseñada, según nuestro autor, para atracar en el puerto de la reflexión política, y no solo para fondear en océanos metafísicos. Sin duda, Negro ha sabido, mejor que nadie, detectar el potencial político de la teoría antropológica de Girard.

[El hombre] es político porque al ser libre con-vive con la pluralidad de hombres que habitan en un mismo espacio, necesitándose protección y seguridad en relación a las tensiones, rivalidades, conflictos o antagonismos que surgen entre ellos a causa de la libertad. René Girard diría que a causa de los deseos miméticos⁸⁰.

Y añade:

Siendo la condición humana irremisiblemente conflictiva al ser el hombre un ser libre, se necesita el Gobierno para resolver, encauzar o prevenir los conflictos que se suscitan en una colectividad humana. Pues, en una pluralidad de hombres, la rivalidad que nace de la libertad, y de los deseos a que alude el décimo mandamiento —la violencia mimética de Girard—, siempre suscitará conflictos y la finalidad de lo Político como poder ejecutivo, consiste en aplacarlos o encauzarlos para mantener la convivencia [...]⁸¹.

Hay antropologías y antropologías. Algunas justifican muy forzosamente la condición política del hombre. Otras la perciben como un accidente. Dalmacio Negro las ha estudiado detenidamente en *El mito del Hombre Nuevo*⁸². Como se puede comprobar, el carácter profundamente polemógeno de la antropología mimética permite inscribirla, a juicio de Dalmacio Negro, en el grupo de las filosofías del hombre potencialmente políticas por definición. Mientras que otras antropologías prevén la posible superación de los conflictos, bien sea por el carácter exógeno de los mismos, bien sea por su irenismo

⁷⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁰ NEGRO, D., *Historia de las formas del Estado*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 34.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁸² NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.

congénito o su marcado acento utópico (elementos que suelen ir aparejados), la antropología girardiana anclada en la raíz consustancialmente conflictiva de los deseos miméticos, no puede de ninguna manera registrar la idea misma de una extirpación ontológica de la rivalidad inherente a la condición misma de lo humano, a menos que renuncie al primero de sus postulados. Una vez más, destaca la referencia al deseo mimético en una primera valoración aproximativa de las discrepancias entre los diferentes modelos antropológico-políticos:

Las discrepancias versaban sobre el grado de moralidad y las causas de la inmoralidad, considerando la moralidad y la inmoralidad como algo natural según es la naturaleza humana, incapaz de sustraerse a los deseos miméticos. Todas ellas son, pues, respuestas al hecho de la existencia del mal. Se encuentran en todas las culturas y civilizaciones. Cuanto más primitivas sean —es decir, menos políticas— más tienden a ver el origen de los mayores males en la naturaleza —la naturaleza como enemigo— y cuanto más avanzadas, más políticas, más bien la causa en la libertad del hombre. Tratan de explicar, conforme al particular punto de vista adoptado, el modo de encauzar las conductas destructivas y paliar sus consecuencias, y de buscar la mejor manera de organizar al gobierno a fin de garantizar la convivencia: el mejor régimen político posible en la práctica⁸³.

En suma, una de las cuestiones esenciales que toda antropología debe resolver en lo relativo a su ulterior desarrollo político es la de la ubicación metafísica del mal dentro o fuera de lo humano. Schmitt subrayaba que se podrían clasificar todas las teorías políticas en función del sesgo optimista o pesimista de las antropologías (optimistas o pesimistas) que les sirven de premisa. Dalmacio Negro lo expone a su manera: «El orden político, la superficie de todo lo demás, es un orden que engloba las demás formas concretas del orden social. Y esto hace que las ideas sobre el hombre, operando como síntesis explicativas de la vida temporal, condicionen el pensamiento político»⁸⁴. En la percepción de nuestro autor, la antropología del deseo mimético establece una sólida base para justificar y desarrollar la raíz de los conflictos inherentes a la condición humana, que recibirán en el espacio político una de sus expresiones más calificadas. Parece evidente que la antropología girardiana sitúa en el espacio de la misma condición humana el mal que (en forma de desorden, discordia o conflicto) toda política pretende remediar. Desde este punto de vista, la filosofía del mimetismo conflictivo representaría una modalidad del realismo político asentado en el reconocimiento de un rasgo humano universal (el deseo que degenera en rivalidad por la lógica de la emulación) y tendencialmente conflictivo.

La antropología mimética consagra, como principios definitorios de la identidad humana, la alteridad y la potencial conflictividad que se puede derivar de ella, elementos que están en la base de la constitución misma de lo político como esencia. En efecto, la condición social del hombre se deriva

⁸³ NEGRO, D., *ibid.*, pp. 210-211.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 211.

de los rasgos miméticos de la alteridad antropológica. En cuanto a la constitución política como esencia, es la consecuencia de la mencionada conflictividad que toda política aspira (al igual que el espacio religioso-cultural) a prevenir.

La función del gobierno remite necesariamente a la condición conflictiva del hombre como ser de relaciones miméticas. La función principal del gobierno, en tanto que titular de la responsabilidad política, no se distingue mucho, a priori, de la función misma de las instituciones sagradas. Naturalmente, la relación entre mimetismo y conflictividad se puede transferir desde la sede de lo sagrado hasta el eje mismo de lo político (al fin y al cabo, una sucursal de aquella) pues como afirma con contundencia nuestro autorizado intérprete de Girard «lo Político⁸⁵ salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar el orden social»⁸⁶. No es casualidad que la política herede la misma función principal de lo sagrado, a saber, «la protección frente al mal. Y para las religiones en general, el orgullo y el deseo de poder —deseos miméticos— son la causa de la maldad humana»⁸⁷. En relación con esta verdad antropológica fundamental expuesta por la tradición religiosa de la humanidad, el cristianismo se caracteriza por la prolongación de ese mismo esfuerzo en la penetración de la raíz misma de la condición mimética del hombre. En este sentido, no existe ruptura entre la mentalidad arcaica y la revelación cristiana. Antes, al contrario, el cristianismo corona y culmina un proceso de desvelamiento que se encuentra ya incoado en la tradición mítica de las distintas culturas humanas. Dalmacio Negro ofrece una síntesis de este proceso, en el que el desvelamiento del deseo mimético interpretado de acuerdo con la antropología teológica del pecado ocupa un lugar principal:

Es característico del cristianismo —y de todas las religiones— el que sea la soberbia, el poder, la pasión principal que intenta moderar. Las presentaciones a Cristo en el desierto son tentaciones de orgullo y de poder. Todo comienza con el pecado original —del que suelen encontrarse rastros en las religiones conocidas—, el deseo de ser como Dios. En la Biblia, destinada al pueblo de Dios, el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos⁸⁸.

Sin embargo, el mimetismo de la condición humana es ambivalente desde el punto de vista de su valoración moral. El mimetismo no es un mal adquirido por la naturaleza del hombre. Es más bien una característica intrínseca de su constitución íntima (como criatura creada a imagen de Dios) que ha sido desviada de su destino originario.

⁸⁵ Nótese que nuestro autor, en la estela de pensadores como Carl Schmitt (*El concepto de lo político*) o Julien Freund (*La esencia de lo político*), distingue claramente entre «lo» político (entendido como el «ser» o esencia) y «la» política (entendida como el «hacer» o la actividad concreta).

⁸⁶ NEGRO, D., *Historia de las formas del Estado*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p. 33.

⁸⁷ NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, *ibid.*, p. 213.

⁸⁸ *Idem.*

En el caso del cristianismo, la naturaleza humana es buena como todo lo creado. La fe cristiana tiene una confianza absoluta en la bondad última de la creación. Pero el hombre, ser finito y contingente, es ontológicamente, por definición, un ser libre que tiene pasiones. Y las pasiones pueden inclinar su libertad al pecado y al mal⁸⁹.

En resumen, un académico de la talla de Dalmacio Negro, una de las grandes figuras del pensamiento político en tierras hispanas, no ha dejado nunca de reconocer y utilizar el paradigma hermenéutico girardiano para esclarecer tanto la ontología como la historicidad de lo político. En efecto, tanto la antropología mimética como el notable esfuerzo del autor de *La violencia y lo sagrado* por actualizar la tradición de la teología agustiniana de la historia dan cuenta de aspectos capitales de la realidad metafísica de lo político, desde el conflicto consustancial que amenaza la vida colectiva de toda comunidad humana hasta a su particular modulación histórica a partir de la oposición cósmica (dualista pero no maniquea) entre el logos de San Juan y el de Heráclito. «¿No podría ser la secularización —se pregunta nuestro autor en la introducción de su obra sobre el mito del hombre nuevo— la manera en que el logos mítico heracliteano, naturalista, recupera terreno frente al logos joánico?»⁹⁰.

4. PHILIPPE NEMO: GIRARD, LO SAGRADO PARA LO POLÍTICO

Otro insigne estudioso de la historia de las ideas políticas claramente interesado por el valor paradigmático del enfoque girardiano en cuanto a su declinación en el espacio político es Philippe Nemo. En su imponente *Histoire des idées politiques*, la consideración de Nemo sobre la propuesta hermenéutica girardiana se manifiesta desde la misma introducción de su obra⁹¹. Puede decirse así que el modelo girardiano articula y vertebra, en gran medida, su oceánica visión de la historia de las ideas políticas. En efecto, lo primero que afirma Nemo en el prólogo de su historia de las ideas políticas es una reflexión que destaca el valor de los estudios etnológicos. Toda una declaración metodológica que realza el interés de la teoría mimética para una arqueología de lo político:

Es costumbre hacer comenzar la historia de las ideas políticas con las obras de los pensadores griegos. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esta opción tradicional está bien fundada. La historia, la arqueología, la

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁹¹ NEMO, P., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012. En el capítulo titulado «Anthropologie et politique. "Sociétés sans État", monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, la Cité grecque» (pp. 1-33), la referencia a las monarquías sagradas, en sintonía con el contenido de estas páginas introductorias, refleja las claras resonancias girardianas del enfoque epistemológico de lo político característico de la visión de Nemo.

antropología han hecho inmensos progresos desde hace algunas décadas: conocemos desde ahora mucho mejor las sociedades anteriores a la Ciudad griega. Lo que aparecía antaño como un comienzo podría revelarse, a la luz de nuestros nuevos conocimientos, como un momento tardío, incluso poco significativo, de una historia a la vez más larga y más universal⁹².

La observación, obviamente, tiene mucho que ver con el impacto de la obra de Girard en la interpretación política de Nemo. No es casualidad que el segundo epígrafe de su introducción, con un título declaradamente explícito («La théorie du sacré de René Girard»)⁹³, esté enteramente dedicado al teórico de la violencia y lo sagrado. De la sucinta exposición de la teoría sobre lo sagrado de Girard, Nemo extrae fundamentalmente una serie de implicaciones centrales. La primera es que las sociedades arcaicas son «sociedades sin historia» y que, inversamente, «todas las sociedades *históricas* son sociedades que han poseído un *aparato judicial, es decir, un Estado*»⁹⁴. De lo cual deduce Nemo que esta es la razón por la que «no puede haber ni Estado ni *política* en las sociedades primitivas».

No es solamente que «no hayan inventado todavía» el Estado, es que la forma de organización colectiva que representa el Estado supondría una metamorfosis completa de sus modos de regulación de la violencia y por tanto de los resortes más profundos de los comportamientos humanos⁹⁵.

Y añade a renglón seguido:

Si se acepta la teoría de René Girard, los dos sistemas, sacrificio y justicia, son exclusivos el uno del otro; el primero debe desaparecer cuando el segundo aparece. No hay Estado allí donde hay «religión primitiva», y no hay «religión primitiva», al menos bajo una forma «pura», allí donde hay un Estado administrando la justicia. Lo que plantea el problema de las formas de *transición*, donde se encuentra a la vez una religión de tipo arcaico y un embrión de Estado —problema que nos encontraremos más adelante⁹⁶.

Como se puede observar en esta última referencia, el valor de la propuesta girardiana reside en gran medida en su capacidad para situar el lugar de nacimiento del orden político por contraposición al orden regido por la «religión primitiva». Puesto que la política es una actividad en principio ajena al espacio regido por la mentalidad y el orden sacrificiales, Nemo se interroga sobre la razón de ser de la «transición» de estas comunidades primitivas prepolíticas a las comunidades ya investidas por el modo de ser «político», tanto en su organización como en su mentalidad. Quizá Pierre Manent subrayaría

⁹² *Ibid.*, p. 1.

⁹³ *Ibid.*, pp. 5-7. Más allá de este epígrafe, las referencias al paradigma girardiano recorren el conjunto de la introducción, dedicada, entre otros temas, al «pensamiento mágico-religioso» y las «monarquías sagradas».

⁹⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁶ *Idem.*

en este punto el principal resultado de esta transformación decisiva. Mientras que en el universo político se impone una voluntariedad racional coactiva para apropiarse deliberadamente de la función de la violencia legítima, en el orden sacrificial esa misma función se lleva a cabo inconscientemente por una instancia que la comunidad primitiva, prisionera de la posesión religiosa del mimetismo sacrificial, percibe como exterior y sagrada. En esta misma línea, se entiende mejor el peso reflexivo que dedica Nemo, en su misma introducción, a la cuestión capital de las «monarquías sagradas». En efecto, la figura de la monarquía sagrada representa, de acuerdo con el paradigma mimético, la llave interpretativa para entender esa «forma de transición» cuya presencia requiere un análisis que justifique cómo, a través de ella, el mundo primitivo (prepolítico) no termina de morir y el mundo nuevo (político) no acaba de nacer. Esta reflexión también inspiró los imponentes estudios de Marcel Gauchet en *El desencantamiento del mundo*. El contraste teórico para entender la «emergencia» o «surgimiento» de lo político, se presenta en el contraste histórico y sociológico entre el pensamiento «mágico-religioso» y el nuevo pensamiento racional que distinguirá particularmente al orden político griego. Nos encontramos aquí en el epicentro de la génesis misma de lo político como estado mental que ha ocupado la consciencia humana desde su irrupción hasta hoy. En otras palabras, Nemo acepta el enfoque morfo-genético o sociogenético expuesto en el paradigma girardiano, que tendremos ocasión de analizar con detenimiento en este mismo trabajo. Las monarquías sagradas representarían esa forma intermedia y pasajera entre el orden mítico entendido como «orden global, indistintamente cósmico y social»⁹⁷, y la polis griega, caracterizada por la «aparición de un espacio público», la «promoción de la palabra y la razón» y «la igualdad ante la ley». En las monarquías sagradas habría una especie de mezcolanza entre rasgos «arcaicos» y «modernos»⁹⁸, en una tensión permanente orientada por la desacralización progresiva.

Las referencias a Girard en el resto de obras de Nemo⁹⁹ son casi tan permanentes como en el caso de las obras de Dalmacio Negro. Pero la exposición de su reconocimiento en la introducción de su obra magna es una señal significativa para explicar su alta consideración, como paradigma hermenéutico-político, del enfoque girardiano. De ahí que el uso político de dicho paradigma se extienda hacia las regiones del análisis de situaciones concretas que se encuentran más allá del momento inaugural de lo político, en particular en lo que se refiere a la influencia de la psicología mimética de las masas en el espacio público. He aquí una muestra:

⁹⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 10-23.

⁹⁹ Citaremos aquí, como ejemplos: *La belle mort de l'athéisme moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012; *Les deux Républiques françaises*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008; *Qu'est-ce que l'Occident?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

La crisis social de Atenas presenta en efecto aspectos de los mecanismos de la mimesis sacrificial según René Girard, e Isócrates entrevé el principio de esos mecanismos. La muchedumbre democrática, agitada por los demagogos y animándose ella misma en la excitación contagiosa del ágora, realiza, persiguiendo a los chivos expiatorios que les son designados por los sicofantes, una operación benéfica a la vez para estos últimos, a los que honra y enriquece pese a que son injustos y corrompidos, y para ella misma, a la que exonera¹⁰⁰.

CONCLUSIÓN

En conclusión, los juicios «políticos» sobre la obra de Girard parecen marcados por una cierta ambivalencia. Si bien por un lado (Negro, Nemo, Huguenin, incluso el propio Manent) se reconoce la penetración y grandiosa profundidad de la hermenéutica girardiana, así como sus decisivas (aunque inexploradas) implicaciones en el terreno del estudio de lo político, por otro (Manent, De Benoist) se subrayan las deletéreas consecuencias en el plano político del acusado dualismo agustiniano que colorea la obra de Girard. El afecto antipolítico de la obra girardiana contrasta con su propia antropología de la rivalidad y el conflicto intersubjetivos, una antropología que poco tiene que ver con la del irenismo cristiano y sí, en cambio, con el de una tradición maquiaveliana que ha contribuido decisivamente a la conformación del realismo político occidental y moderno. Esta paradoja señalada por Manent tenga tal vez una explicación que quizá ayude también a entender la ambivalencia antes indicada entre la profundidad de la hermenéutica girardiana y su nula voluntad de hacer uso de ella para horadar la piedra de lo político. Como ha observado con agudeza Yves-Charles Zarka, la de Girard es una antropología esencialmente de alcance religioso, «más acá» y «más allá» de lo político, pero sus fundamentos y dinámica operativa no se distinguen en absoluto de los utilizados por los grandes fundadores del pensamiento político occidental moderno, como Hobbes, Maquiavelo o Carl Schmitt.

A partir de campos del saber tan dispares como la literatura, la antropología, las ciencias humanas y la exégesis bíblica, René Girard ha elaborado una teoría antropológica y social omniabarcante, de pretensiones científicas, que aspira a desenterrar y a penetrar en «las cosas ocultas desde la fundación del mundo» con las claves de un nuevo modelo interpretativo que, sin embargo, remite a la sabiduría más perenne del hombre, que anida en las fuentes del saber mitológico, bíblico y evangélico. Por su propia naturaleza, es imposible que esta teoría no incluya a su vez una hipótesis sobre el origen y naturaleza de la condición política del hombre y su expresión comunitaria. Ahora bien, en este terreno, la propuesta de su fundador resulta muy incómoda. Primero, por el

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 277.

silencio, autismo o mutismo que rodean el conjunto de sus pronunciamientos sobre la cuestión, que contrastan con las altas expectativas de la «promesa política» que subyace a su imponente teoría. Segundo, por su marcada tendencia a disolver el espacio político en categorías extra-políticas que comprometen seriamente la autonomía y consistencia de un saber sobre lo político. La «teoría política» de Girard es una promesa incumplida, es una deuda pendiente. Todas las llaves de la teoría mimética en Girard encajan con la cerradura de lo político. Pero ninguna abre la puerta. Así, para dibujar los fundamentos y horizonte de una teoría mimética de lo político hay que acompañar a Girard, si bien, una teoría política en Girard exige ir «más allá de Girard». Incluso, para acometer tal propósito, no basta con avanzar «sin Girard» sino que será preciso hacerlo, eventualmente, «contra Girard».

Estas consideraciones refrendan nuestra intuición principal. La teoría mimética es una teoría especialmente bien dotada para el análisis político, y aunque sus aportaciones más notables (al menos en la obra de Girard) solo puedan encontrarse en el espacio del «génesis» y el «cierre» de lo político (es decir, más acá y más allá de su esencia definitoria), también puede desarrollarse para penetrar teóricamente en el estudio de su ontología característica. Precisamente, lo que se ha pretendido lograr, con este crisol hermenéutico en torno a los autores que más y mejor se han ocupado del paradigma girardiano en el espacio de la reflexión política, es conjugar sus respectivas valoraciones críticas para atender la problemática derivada de la ambivalencia girardiana, que expresa tanto el «autismo» de su mirada impolítica como la promesa que su paradigma representa y encierra como un valioso y oculto tesoro en forma de «lección tenebrosa» (en palabras de Pierre Manent) para la renovación del pensamiento político. Tesoro que es preciso «desenterrar» superando los obstáculos que el propio canon girardiano puede representar para el empeño. Tinieblas que, una vez despejadas, podrían iluminar un sendero hasta ahora inexplorado en la teoría y el pensamiento políticos.

Universidad de Murcia
domingo.gonzalez@um.es

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2019]