



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Número 34, Año 2016, páginas 205-222. [www.revistalarazonhistorica.com](http://www.revistalarazonhistorica.com)



## Holismo e individualismo. Un enriquecedor debate girardiano para el trabajo social

**Domingo González Hernández.**

*Universidad San Pablo-CEU (España).*

En los cursos pronunciados entre 1972 y 1974 en el Collège de France<sup>1</sup> por un ya maduro Raymond Aron, el pensador francés propuso un análisis muy sugerente sobre uno de los debates nucleares de las ciencias sociales desde su nacimiento: el de la ineludible contraposición entre los modelos teóricos holistas y los individualistas como paradigmas metodológicos en la investigación social. No cabe duda de que gran parte de las diferencias entre las escuelas de pensamiento que se han disputado la hegemonía intelectual en el terreno de la hermenéutica social bebe directamente de este desencuentro metodológico. En este estudio, nos proponemos modestamente exponer a grandes rasgos las posibilidades de la teoría mimética de René Girard como marco superador de las aporías respectivas de holismos e individualismos, en la línea propuesta por Aron en su análisis defendido en el Collège.

Al comienzo de su curso sobre el tema del “individualismo metodológico”,

---

<sup>1</sup> Cf R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, Fallois, Paris, 1989.

Aron sintetizaba con tres sencillos axiomas las premisas del método analítico propuesto por la escuela individualista en el estudio de la realidad social:

1) La realidad que constituye el objeto de las ciencias humanas y de las ciencias morales está compuesta por opiniones o actitudes individuales; 2) Los conjuntos sociales no son realidades sino construcciones; 3) Las explicaciones últimas son siempre explicaciones por los comportamientos individuales.

En su juicio personal sobre las teorías sociales inspiradas por el individualismo metodológico (en particular las de Hayek), Aron no deja de presentarse como alguien profundamente dividido intelectualmente. Por supuesto, Aron no tiene gran dificultad en aceptar una de las premisas metafísicas del planteamiento individualista. “Que los conjuntos sociales no tengan una realidad en el mismo sentido que los individuos es una proposición que podemos aceptar sin gran dificultad”<sup>2</sup>. Pero, a la vista de los ulteriores y sesudos desarrollos del estudio aroniano de la cuestión, no parece que esa simple observación permitiera resolver, ni mucho menos, las controversias del análisis social ni que justificara las conclusiones y corolarios del esquema individualista puro. Antes al contrario, ese postulado oculta en realidad la complejidad del asunto a pesar de tan engañosamente inocente punto de partida.

Entendemos en este trabajo que las consideraciones aronianas plasmadas en su estudio sobre el “individualismo metodológico”<sup>3</sup> de aquellas lecciones en el Collège de France permiten plantear un modelo de análisis social, si no milimétricamente conforme con la visión del gran pensador francés, sí al menos perfectamente coincidente con su insatisfacción teórica en relación con las reyertas teóricas entre las distintas escuelas holistas e individualistas. Este modelo es el paradigma mimético girardiano. Retomaremos aquí la formulación de dicho paradigma no en la obra del propio Girard, sino en la de Jean-Pierre Dupuy, uno de sus principales intérpretes, junto a Paul Dumouchel, en el terreno de la hermenéutica social, y estudioso de los modelos antropológicos y sociales de las escuelas de pensamiento.

Por expresarlo de modo un tanto resumido, la principal inconsistencia del individualismo metodológico que impregna el análisis social del nominalismo austríaco hayekiano debería ser, a ojos de la teoría mimética girardiana, su negación metafísica del vínculo mimético en relación con la determinación de la acción humana. Como subrayaba con sentido crítico Aron, es necesario destacar la determinación de la estructura social en que se inserta la acción individual, y ese parece un hecho que el subjetivismo praxeológico hayekiano parece olvidar o

---

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 295.

<sup>3</sup> Capítulo sobre “El individualismo metodológico”, *Ibid*, pp. 294-311.

desdeñar. Ahora bien, en Girard esa determinación social no es otra cosa que la lógica de la intersubjetividad, también llamada por Dupuy, “inter-dividual”. “Interdividual”, sí, y no “inter-individual”, justamente para destacar que lo intersubjetivo, por la dinámica característica del deseo mimético señalado por Girard como la esencia del dinamismo humano, atraviesa por completo la psicología y acción subjetivas, y que no solo se asienta en la exterioridad del espacio social. Lo “social” responde, en Girard, a este fundamento antropológico primordial e insoslayable. Dicho de otro modo, el individualismo metodológico, en su versión extrema al menos (en cuanto supone, en último análisis, el solipsismo de una acción concebida como subjetivo-subjetivista) se asienta en la idea mentirosa (mentira romántica, diría Girard) de la autonomía individual. De ella extrae la metodología cataláctica, paradójicamente, la fundación del orden social, un orden concebido “espontáneamente” reductible y descifrable, en última instancia, en atención a la metafísica individual del sujeto actuante (tesis 2 y 3 según Aron). Así sucedía también en realidad con las teorías contractualistas. Como dice Dupuy, este salto de lo individual a lo social, plantea, si lo analizamos de cerca, un problema epistemológico y metodológico en origen:

Las ciencias sociales nacen con el individualismo moderno. Es una paradoja, porque el individuo moderno, liberado de toda subordinación a las formas tradicionales de lo social, representa en cierto sentido la negación de la sociedad. Partiendo de este individuo, el problema de las ciencias sociales es reconstituir la sociedad, recomponerla<sup>4</sup>.

Difícil tarea a la vista de los ya mencionados mimbres antropológicos atomistas del individualismo metodológico:

¿Cómo, partiendo de tales individuos, concebir el orden social? El orden es la unidad en la multiplicidad. La cuestión no se refiere únicamente a la metodología de las ciencias sociales, es antes que nada política: ¿cómo construir algo que reúna a un cuerpo político con individuos separados, independientes, sin lazo común que les una?<sup>5</sup>

Ciertamente, el pensamiento moderno se ha movido en coordenadas antropológicas contrapuestas en relación con la alteridad humana. Rousseau ya destacaba la dicotomía entre el “amor de sí” (fundado en la autonomía mentirosa) y el “amor propio” (definitorio de una antropología de claras resonancias miméticas). Esta misma polaridad parece encontrarse en otros muchos pensadores modernos, políticos y no políticos. Se encuentra, por ejemplo, en el psicoanálisis pero también en la economía política.

No hay por tanto una, sino dos figuras del individuo moderno, al menos en la representación que la modernidad se ha hecho, tanto en sus obras filosóficas y literarias como en ciencias humanas. Por un lado, el individuo autosuficiente e independiente, lleno de lo que Rousseau

<sup>4</sup> J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris, pp.7-8.

<sup>5</sup> *Ibid*, p.9.

llama “el amor de sí” (esta figura es, entre otras, la matriz del *homo oeconomicus*, que persigue racionalmente su interés egoísta, del sujeto “narcisista” de Freud, etc.). Por otro lado, el individuo apasionado, competitivo, atormentado por el “amor-propio”, siempre inclinado a compararse con los otros<sup>6</sup>.

Para Dupuy, este antagonismo antropológico que determina las derivas veleidosas del pensamiento moderno, fue resuelto por el fundador de la economía política, Adam Smith, en cuya obra encontramos una presentación de lo humano también de claras resonancias miméticas:

Es al fundador de la economía política, Adam Smith, al que debemos una desmistificación de esta dualidad. Lo que el filósofo escocés muestra, con una perspicacia que penetra más lejos que la psicología llamada “de las profundidades”, es que el individuo autosuficiente es un error, una ilusión producida por la única figura que tiene una realidad, la del individuo apasionado y aspirado por los otros - víctima de la “simpatía”, escribe Smith, atormentado por el “deseo mimético”, dirá mucho más tarde René Girard. Con las categorías de Rousseau: el amor de sí es una creación imaginaria del amor-propio, es decir, finalmente, de la mirada de los otros<sup>7</sup>.

Así pues, la oposición entre la antropología de la autonomía individual y la antropología de la envidia representa en realidad una falsa oposición derivada del lastre nominalista que arrastra la concepción antropológica moderna, respaldada filosóficamente por el cogito cartesiano. Esta oposición engañosa oculta una falsificación interesada en gran parte coincidente con la “mentira romántica” denunciada por Girard<sup>8</sup>. Para Dupuy la antropología mimética girardiana es, por este motivo, muy superior a cualquier formulación antropológica presentada por los teóricos fundadores de la modernidad socio-política:

Les falta a todos nuestros autores, comenzando por Freud, una teoría rigurosa de la partición desgarradora e incesante del sujeto entre el Yo y el Otro. Tal teoría existe, René Girard la ha propuesto, ya es hora de pensar en referirse a ella<sup>9</sup>.

Nuestra hipótesis es que quizá debamos a esta “partición desgarradora” del sujeto en las relaciones entre el Yo y el Otro la fuente de la que brotan todas las incomunicaciones entre holismos e individualismos, respuestas extremas encerradas en la ceguera voluntaria de sus premisas metodológicas. El holismo absorbe al Yo en la estructura de un Otro hipostasiado, concebido como la totalidad social que anula y determina al sujeto individual. El individualismo (totalizante también a su modo, en tanto que negador de cualquier esencia más allá de la individual) denuncia cualquier presencia supra-individual como producto de una fantasía engañosa. Entre lo “totalmente Yo” y lo “totalmente Otro” tal vez se abra

---

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.

<sup>9</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.201.

una “vía media” desconocida “totalmente” por unos y otros.

Curiosamente, Dupuy considera que el único que ha llegado a plantear las cosas en un plano convergente con el presentado en la obra girardiana, aunque trasladado al espacio sociológico, es Alexis de Tocqueville. Tocqueville consiguió reflejar de forma privilegiada las paradojas de este “nuevo mundo” del individualismo democrático. Supuestamente, este nuevo mundo debería avalar en el plano histórico-social los presupuestos metodológicos asumidos por la perspectiva teórica del individualismo extremo tal y como es descrito por Aron. Sin embargo, en la obra tocquevilliana el habitante de este nuevo mundo se autoconstruye una identidad autónoma precisamente para enmascarar la competencia y rivalidad miméticas que definen su psicología más íntima. Veámoslo más de cerca.

En su obra, Tocqueville describe un mundo en el que la igualdad de condiciones representa el sentimiento que cada uno experimenta de ser fundamentalmente similar a los demás, más allá de las desigualdades o diferencias visibles. El hecho de que ningún hombre mande sobre otro ni ejerza en principio ninguna influencia sobre los demás produce, como consecuencia, el repliegue de cada hombre en su vida privada y en su soledad. Sin embargo, la primera paradoja es que este aislamiento se acompaña de una fiebre competitiva inconcebible en una sociedad no democrática. Cada uno se separa de los demás, pero todos se vuelven al mismo tiempo rivales los unos de los otros: “Han destruido los privilegios molestos de algunos de sus semejantes; encuentran la competencia de todos”, escribirá el autor de *La democracia en América*. Hay que volver por tanto al diagnóstico de la ausencia de una influencia mutua: la indiferencia aparente, conforme a la igualdad declarada, oculta una verdadera obsesión en relación con el otro. De ahí surgen las “pasiones democráticas”. El amor de la igualdad crece sin cesar con la igualdad misma y las ideologías modernas se alimentan, con pasión indisimulada, con este manantial antropológico, pese a que construyan sus teorías recurriendo al talismán legitimador de las nuevas ciencias sociales, que se afirmarán “holistas” o “individualistas” precisamente para no mirar de frente a esta incómoda antropología tocquevilliana. He aquí la cláusula secreta de entendimiento detrás del velo de las discordias entre unos y otros.

Si nos preguntamos por la figura que explique la transición entre la constitución antropológica y la creación del espacio social, Dupuy señala cómo Tocqueville estableció la relación entre un mecanismo de auto-exteriorización social y su concepción del individuo democrático, entendido como un ser despedazado entre el aislamiento y la “absorción” -o succión- por los otros. La división entre Francia y América reenvía, de hecho, a dos actitudes diferentes hacia la competencia igualitaria que se despliega en el tablero antropológico de la condición democrática: América acepta las reglas del juego (emulación), Francia las rechaza, no por ausencia, sino por exceso de espíritu competitivo (envidia). Esta oposición entre la

emulación y la envidia también fue destacada oportunamente en la concepción de Gonzalo Fernández de la Mora<sup>10</sup>. Se trata por tanto de dos reacciones posibles derivadas de la constitución mimética de lo humano. Girard destacaría en este punto la doble dimensión del mimetismo, benéfica por un lado (la emulación positiva como productora del desarrollo y progreso sociales) y maléfica por otro (la rivalidad mimética como responsable de los conflictos derivados de la envidia).

Lo interesante, a este respecto, es la consecuencia social de esta ambivalente disposición humana ante los embates de su propio mimetismo. A modo de ejemplo, la constitución imitativa de lo humano produce, según Tocqueville, una “transferencia” de importantes consecuencias políticas en cuanto a la concentración del poder:

Este odio mortal, cada vez más encendido, que anima a los pueblos democráticos contra los mínimos privilegios, favorece singularmente la concentración gradual de todos los derechos políticos en las manos del único representante del Estado. El soberano, estando necesariamente y sin contestación alguna encima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de ninguno de ellos, [...]. El hombre de los siglos democráticos no obedece sino con extrema repugnancia a su vecino, que es su igual; rechaza reconocerle luces superiores a las suyas; desconfía de su justicia y ve con celos su poder; lo teme y lo desprecia; le gusta hacerle sentir en cada instante la común dependencia que tienen ambos del mismo amo<sup>11</sup>.

He aquí una poderosa razón para sospechar del maniqueísmo metodológico que se abre con el cisma teórico moderno expresado en la disputa entre holistas e individualistas. La intuición tocquevilliana podría formularse con un nuevo modelo de análisis social que respetara, en la línea de la recomendación aroniana, la especificidad de cada nivel de análisis (el individual, por un lado, y el social por otro, por expresarlo en términos aseguibles) al tiempo que recuperara el hilo de Ariadna que vertebra la continuidad de dichos niveles en el plano de la realidad global (la constitución mimética del deseo humano). A esta nueva formulación de la construcción social sobre bases antropológico-miméticas la denomina Dupuy teoría de la “autotrascendencia” de lo social. Gracias a ella se puede aprovechar el espíritu analítico y científico de las teorías sociales modernas (arruinadas, sin embargo, por la mentira antropológica que, en parte, las origina) insertándolo en una antropología “verdadera” (es decir, que asuma el mimetismo inherente a la condición humana). Se puede observar sin mucha dificultad que la propuesta encaja con la síntesis superadora planteada por Aron en el Collège de France:

Se trata de abrazar las formas del individualismo moderno preservando al mismo tiempo la complejidad y la autonomía de los fenómenos colectivos y sociales. Se trata de concebir un método en ciencias sociales que sea, ciertamente, un individualismo, pero complejo y no reductor. En esta tarea, nos encontramos inevitablemente con una figura abstracta, de forma

<sup>10</sup> G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984.

<sup>11</sup> A. De Tocqueville, *De la democracia en América*, Cuarta Parte, Capítulo 3. Citado en J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.18.

paradójica, que hemos llamado aquí “auto-exteriorización”, allí “autotrascendencia” o todavía, en homenaje al Barón de Münchhausen que podía, según se dice, elevarse por encima del suelo levantando los tirantes de sus botas: “bootstrapping”<sup>12</sup>.

La referencia de Dupuy al “individualismo” no puede resultar engañosa. No se trata de afirmar que los individuos son autosuficientes y autónomos, antes al contrario. Hablar de una teoría “antropológicamente individualista” quiere decir para Dupuy esquivar el riesgo de las teorías sociales holistas, tal y como se expresan en las teorías del fundador de la sociología Emile Durkheim<sup>13</sup>, y más especialmente en la obra, por otro lado capital, del antropólogo francés Louis Dumont:

La nueva base de la sociología, para un antropólogo como Louis Dumont, es que toda sociedad es por esencia holista y jerárquica incluso cuando en el plano de las ideas y de los valores, como es el caso con la sociedad moderna, se afirma por negación de esos principios, que no por ello dejan de modelarla. El holismo afirma la anterioridad lógica y ontológica de la totalidad social sobre sus partes constitutivas. La relación jerárquica, que es su “fórmula lógica”, es aquella que religa un todo, visto como conjunto, y un elemento de ese conjunto. La modernidad, al contrario, parte de individuos supuestamente separados, independientes, autónomos, por tanto mutilados de su cualidad de seres siempre y todavía sociales, y entiende reconstituir la totalidad social sobre esta base. Lo que hemos retirado al principio, vamos a reencontrarlo a la llegada bajo la forma de una falta-vacío-ausencia, y les va a hacer falta a los distintos sistemas de filosofía política muchas acrobacias teóricas para colmarlo. El todo aparece como superior a la suma de las partes, pero es porque se le ha quitado a las partes todo lo que deben al todo<sup>14</sup>.

Como se puede observar, Dupuy no quiere, bajo ningún concepto, desaprovechar la principal ventaja que ofrecen las teorías científicas modernas

<sup>12</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.7.

<sup>13</sup> “Durkheim esboza aquí lo que será, durante toda su carrera, una de sus ideas rectoras, que le permitirán definir la sociología: esto es, la prioridad del todo sobre las partes, e incluso la irreductibilidad del conjunto social a la suma de sus elementos y la explicación de los elementos por el todo” (R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004, p.264). “Esta explicación se ajusta a lo que Durkheim considera una regla del método sociológico: la explicación de un fenómeno social por otro fenómeno social, y la explicación de un fenómeno global por otro fenómeno global” (*Ibid*, p.269). “De este análisis deduce Durkheim una idea que ha mantenido durante toda su vida, y que por tanto se encuentra en el centro de toda su sociología: que el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos” (*Ibid*, p.263).

<sup>14</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, pp.28-29. “La reconstitución del todo social sobre la base de individuos separados, ha tomado en el pensamiento político moderno dos grandes formas. La primera, la del contrato social, tendría que revelarse inestable. [...] Es muy fácil establecer que los distintos modelos de contrato social reproducen la figura de la exterioridad que pretendían abolir. El *Leviatán*, en Hobbes, está por encima de las leyes, no es ni siquiera parte del contrato. En cuanto a la voluntad general, y a la ley, que es su expresión, Rousseau quiere darle la inflexibilidad propia de las leyes de la naturaleza y colocarla por encima de los hombres, cuando son esos mismos hombres los que hacen la ley, y lo saben. Problema que comparaba él mismo con la cuadratura del círculo. La forma que ha suplantado al contrato es el mercado. La exterioridad es aquí no menos evidente porque es fuera de la voluntad y de la conciencia de los hombres donde el lazo social se teje, como efecto de un puro automatismo que todos accionan pero que nadie ha concebido ni fabricado. La brecha entre el nivel individual y el nivel colectivo es colmada por una ‘mano invisible’ ” (*Idem*).



desplegadas en el plano de lo social: el reconocimiento de que la especificidad determinante de la pluralidad de las instituciones sociales responde, en última instancia, a las acciones individuales, por mucho que éstas estén condicionadas por la dinámica “inter-dividual” que las orienta, vinculando así lo individual y lo social en la urdimbre global de un orden humano permanentemente abierto por esta dinamicidad. No existe por consiguiente ninguna exterioridad previa (ni inmanente ni trascendente)<sup>15</sup> que determine las formas concretas que reviste lo social humano, que es precisamente social en el modo en que lo es (dinámico) porque es humano en el modo en que lo es (mimético). No hay otro modo de entender la llamada “autonomía de lo social”:

La autonomía de lo social, quiere decir aquí su objetividad, el hecho de que resiste a los esfuerzos de los hombres para modelarla, movido por sus propias leyes. Gauchet es el primero en reconocer que nos faltan metáforas convincentes para describir la transformación en objeto de lo que, pese a todo, procede de nosotros y de nuestros actos<sup>16</sup>.

Dupuy entiende que, justamente, la antropología mimética ofrece esa posibilidad de elaboración metafórica que requiere la complejidad constitutiva de lo social. En este sentido, sus preocupaciones metodológicas encajan con las aporías detectadas por Aron en la incomunicación teórica entre holistas e individualistas, prisioneros ambos de una metafísica reduccionista. El “individualismo” que tanto Aron como la teoría de Girard quieren salvar a toda costa se define por el hecho de que el universo social está fundado “antropológicamente” y que por tanto es falso afirmar que proceda de ninguna instancia superior. Esta instancia superior es la “verticalidad mentirosa” reflejada en los paradigmas sociales inspirados, por ejemplo, en las metáforas de corte paterno-filial. Dichas metáforas fueron oportunamente desveladas por la teoría mimética, que asume la horizontalidad teórica del modelo fraternal de los “iguales” como el mejor modo de acercamiento a la dinámica sociogenética característica del mimetismo humano. De este modo, la teoría de la autotrascendencia social girardiana condensaría las incuestionables ventajas científicas del “individualismo moderno” sin caer en la mentira antropológica atomista y solipsista que lo sustenta. Y, del mismo modo, recogería el aspecto “holista” al integrar la presencia de “entidades colectivas” diferentes en su legalidad y dinámica de los individuos que, sin embargo, les dan forma con sus acciones “involuntarias” (esto es, regidas por el “mal conocimiento” que caracteriza según Girard a los sujetos miméticos, recogiendo así la relevancia que también Aron otorga, a diferencia de Hayek, al papel social de las creencias falsas en las acciones humanas). En este sentido, el comportamiento de las entidades colectivas no puede de ningún modo reducirse a la psicología de la acción individual (contradiendo así

<sup>15</sup> “La idea misma de una ciencia social es correlativa del descubrimiento de las propiedades auto-organizadoras de lo social, es decir del hecho de que lo social no es ni el producto de un “programa externo” (voluntad de un radicalmente Otro) ni de un “programa interno” (voluntad general, contrato social, actividad fabricadora de un Estado)”. [Ibid, p.29.]

<sup>16</sup> *Idem*.



la tesis número 3 del modelo individualista según Aron) aunque su formación y despliegue responda al resultado de un proceso que bebe de la alteridad interdividual estudiada por la psicología mimética. Hablamos, por consiguiente, de un individualismo metodológico complejo, que se sitúa más allá (y también más acá) de los planteamientos holistas o individualistas. En otras palabras, que responde a la “vía media” postulada por Aron:

El individualismo metodológico “complejo” que se defiende aquí se opone tanto al individualismo metodológico simple como al holismo. El individualismo metodológico simple es un reduccionismo, ignora el salto en complejidad que el paso de lo individual a lo colectivo implica, sabiendo que lo colectivo se engendra por la composición de las acciones individuales. Lo social se reduce finalmente a la intersubjetividad. [...] En cuanto al holismo, se apoya, como el individualismo metodológico simple, sobre un nivel último de explicación: se trata simplemente del todo, y no ya de los individuos (mientras que el individualismo metodológico complejo insiste en el bucle que une recursivamente los niveles individual y colectivo)<sup>17</sup>.

En resumidas cuentas, los componentes de esta nueva teoría de la “autotrascendencia social”, en la que se incluiría a la teoría mimética de Girard, podrían formularse así:

Se apoya en la coexistencia aparentemente paradójica de las dos proposiciones siguientes: 1<sup>º</sup>) son los individuos los que hacen, o más bien actúan, sobre los fenómenos colectivos (individualismo); 2<sup>º</sup>) los fenómenos colectivos son (infinitamente) más complejos que los individuos que los han engendrado, no obedecen más que a sus leyes propias (auto-organización). Tomar conjuntamente estas dos proposiciones permite defender la tesis de la autonomía de lo social -la autonomía de la sociedad y la autonomía de una ciencia de la sociedad, es decir su no-reductibilidad a la psicología- permaneciendo fieles a la regla de oro del individualismo metodológico: no hacer de los seres colectivos sustancias o sujetos<sup>18</sup>.

Según Dupuy, algunas teorías sociales o económicas, entre las que podría incluirse la eventualmente derivada de la hipótesis mimética girardiana, han logrado el éxito de la cientificidad “moderna” fundamentando su enfoque en una antropología negadora de la mentira “individualista” que ha arruinado la credibilidad intelectual de gran parte de los proyectos contractualistas, constructivistas y racionalistas modernos:

[...] Adam Smith y Hayek para el mercado, René Girard para la masa y Keynes para el mercado en tanto que masa nos ofrecen teorías que son al mismo tiempo maneras de representar la auto-exteriorización de lo social como un mecanismo. Es de hecho significativo que, salvo en lo que concierne a Hayek, esos mecanismos pasan por una representación del individuo como “excentrado” (*excentré*) en relación consigo mismo,

<sup>17</sup> *Ibid*, p.19.

<sup>18</sup> *Ibid*, p.15. “Es en las teorías del mercado y las teorías de la masa donde la coherencia de la idea de una auto-exteriorización de lo social aparece mejor. La coexistencia de las proposiciones 1) y 2) pierde así su carácter paradójico porque es producida por mecanismos que se pueden analizar” (*Idem*).

aspirado por los otros: “simpatía” en Smith, “deseo mimético” en Girard, imitación como forma de la racionalidad en Keynes<sup>19</sup>.

Se observará en este último párrafo que la insuficiencia detectada por Aron en el análisis metodológicamente individualista de Hayek es la misma que aquí se desprende de su comparación con autores como Smith, Keynes o Girard. Lo que le falta a Hayek como al resto de los individualistas ontológicos y antimetafísicos es un enganche entre lo antropológico y lo social. Eso es precisamente lo que ofrece la teoría girardiana, que es al mismo tiempo antropológica y social sin necesidad de salto epistemológico alguno. Y es que la formulación “científica” de una teoría que represente esta “auto-exteriorización” de lo social como realidad que “emerge” de una base anterior y diferente (de naturaleza antropológica), exige necesariamente la mediación de una concepción de lo humano que justifique plenamente esta transición “emergentista”, es decir, este salto de lo individual (*ad intra*) hacia lo colectivo (*ad extra*). Esta concepción de lo humano debe reflejar, al mismo tiempo, la afirmación de lo esencialmente característico de la identidad individual y que esa afirmación “se abra” necesariamente a un espacio intersubjetivo. Precisamente esto es lo que presenta la teoría del deseo mimético girardiano. Postula a un hombre “excentrado”, es decir, definido al mismo tiempo “en sí” y “fuera de sí”. Su constitución mimética se manifiesta “hacia dentro” (como ser-a-ser que se afirma por el deseo) al tiempo que se expresa “hacia fuera” (como alteridad dinámica que origina y modela nuevos espacios sociales por las relaciones que brotan espontáneamente del mimetismo). Como dice Dupuy, el hombre se expresa en estas antropologías como un ser “aspirado por otros”. Es precisamente esta “presencia” del “Otro” en el “yo” o, para formularlo en términos exactos de acuerdo con la terminología mimética, del “mediador” en el “sujeto de deseo”, la que justifica que nuestra antropología deba necesariamente proyectarse hacia un “afuera” que se vive (o se sufre, según los casos) en un “adentro”.

Según esta propuesta metodológica del individualismo complejo, la “transferencia” se produce desde lo antropológico hacia lo social. Lo que se transfiere “nace” de forma “endógena”, esto es, en el espacio anterior y primordial de lo humano-mimético. Todo lo que “trasciende” ese espacio antropológico “a priori” es el resultado de una proyección hacia una “exterioridad” tan sólo aparente (destacándose así la falsedad de una exterioridad metafísica o “en-sí”). Es precisamente la “apariencia” de esa exterioridad la que abrirá la puerta a las mistificaciones de tipo arcaico-mítico, recuperadas después (en clave “científica”) por las construcciones holistas. Para Girard será la revelación antropológica del cristianismo la que desmonte las mentiras de la exterioridad sustancial, tal y como se presentan privilegiadamente en los textos sagrados arcaicos y en los mitos. El

---

<sup>19</sup> *Ibid*, p.16. “Se verá de hecho que, detrás de contenidos aparentemente muy diversificados, estas teorías del paso de lo individual a lo colectivo se estructuran alrededor de modelos formales en muy pequeño número” (*Ibid*, pp.7-8).

cristianismo, según Girard, es la increencia. El principal resultado de esta revelación en el terreno de las teorías sociales y políticas consiste, en el lenguaje de Dupuy, en la sustitución del paradigma del “punto fijo exógeno” por el paradigma del “punto fijo endógeno”<sup>20</sup>. En este nuevo paradigma, que supera el “mal conocimiento”<sup>21</sup> de la mentalidad arcaico-primitiva gobernada por la “violencia y lo sagrado”, lo social se plantea como “emergencia” de lo antropológico. Toda la rica complejidad y profunda penetración de esta teoría se cifra en esta sencilla pero a la vez decisiva transformación del enfoque epistemológico y metodológico que se proyecta también como programa heurístico de análisis social. “Decir que el poder es un punto fijo endógeno -afirma Dupuy- es decir que el colectivo humano toma como punto de referencia exterior algo que en realidad proviene de sí mismo, por la composición de acciones interdependientes de sus miembros”<sup>22</sup>.

En este sentido, en la historia de las teorías sociales y políticas, debe considerarse que la revolución antropológica cristiana representa, frente a la formulación encubridora de los mitos, un punto de inflexión fundacional<sup>23</sup>. Todas las teorías sociales modernas beben, de algún modo, de esa revelación que funciona como un desvelamiento antropológico que nos aproxima cada vez más al método del punto fijo endógeno propio del individualismo.

El problema que afronta el pensamiento político moderno es el de liberar la política de la religión. El individualismo es un efecto del lento proceso de desacralización que llamamos, precisamente, “Modernidad”. Sin embargo lo que caracteriza a las sociedades religiosas desde un punto de vista político, es que se representan por la mediación de una entidad sagrada que colocan en el exterior de ellas mismas. [...], llamo a esta lógica de lo sagrado la lógica del “punto fijo exógeno”. Las sociedades modernas se pretenden autónomas, pretenden no deberse más que a sí mismas lo que hace su unidad<sup>24</sup>.

En cierto sentido, estas teorías representan una “verdad” inasequible para el espacio de la mentalidad primitiva o mítico-sagrada. No obstante, como se advirtió también anteriormente, la lógica “individualista” (interpretada como primacía de lo antropológico) tiene también otra cara “mentirosa” (su tendencia a considerar lo humano como autónomo, no-mimético). Este “error” se va a expresar también en la configuración lógica de estas mismas teorías, que arrastrarán necesariamente las aporías de su propia inconsistencia. En particular, la principal paradoja que intentarán resolver sin éxito es precisamente el de la constitución del universo

<sup>20</sup> *Ibid*, p.37.

<sup>21</sup> Girard no habla de “ignorancia” en relación con los mitos sino de “méconnaissance”, es decir, “conocimiento incompleto” o “mal conocimiento”.

<sup>22</sup> *Ibid*, p.37.

<sup>23</sup> Así parece considerarlo también Phillippe Nemo, uno de los grandes y últimos estudiosos de la historia de las ideas políticas, que asume el paradigma girardiano como modelo de interpretación para entender el surgimiento del *logos* político. Cf, P. Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 2-33.

<sup>24</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.10.

social o colectivo por la mediación de una antropología que mutila el espacio de la alteridad:

A la cuestión que planteábamos más arriba: cómo hacer una unidad de una multiplicidad de individuos independientes y separados, responden de diversas maneras, pero que respetan todas la misma condición: el operador de integración debe ser situado en el seno mismo de la comunidad. Es el lugar donde la sociedad ejerce su plena soberanía sobre ella misma. En Hobbes, es un “punto” del sistema (hombre o asamblea), en Rousseau, que rechaza la delegación y la representación, es la totalidad social en su integralidad. La paradoja es que ese lugar pretendido interior a la sociedad se encuentra de nuevo expulsado, como por necesidad, fuera de ella. ¿Sería por tanto imposible extirpar lo religioso de la política?<sup>25</sup>

Por consiguiente, lo curiosamente significativo de las nuevas teorías sociales modernas es la persistencia de una nueva “mentira mítica” bajo ropajes “científicos”. Dichas teorías sociales “expulsan” de nuevo el universo social hacia una “exterioridad”, esta vez inmanente, que recogerá todos los rasgos de la trascendencia mítico-sagrada y que, no por casualidad, adquirirá también un modo ideológico de expresión en las llamadas religiones civiles, seculares o políticas.<sup>26</sup> Las tesis de Girard vendrían así a confirmarse del modo más inquietante. Lo religioso (asimilado en este caso a lo “cristiano”), que pretendía ser “expulsado” violentamente por estas nuevas teorías sociales, regresa en su forma “mítico-sagrada-arcaica” con el oportuno disfraz de legitimidad “científica”.

En la formulación política hobbesiana, fundacionalmente decisiva para la constitución del moderno contractualismo social, el esquema parece responder a la misma lógica del enmascaramiento de lo sagrado, de la ocultación de la dinámica inherente al mecanismo del chivo expiatorio. La presunta “independencia” de lo político en relación con lo religioso se desvanece completamente.

En el sistema de Hobbes, ciertamente el hombre es autónomo, y la sociedad asegura ella misma su regulación, en el sentido de que lo político es independiente de lo religioso; pero todos los hombres están sometidos a un soberano absoluto, es decir al detentador del poder supremo quien, monarca o asamblea, puede decidir arbitrariamente del contenido de las leyes sin estar él mismo ligado por ellas: déspota exterior al contrato social del que no es él mismo parte contratante, “dios mortal bajo el Dios inmortal”, que no debe probablemente su poder sino a ocupar, sin su conocimiento, el lugar tradicional del rey sagrado [...]<sup>27</sup>.

A la vista de estos argumentos, es legítimo plantear que en las nuevas teorías sociales modernas se expresa un “reflujo” de lo religioso arcaico. El paradigma mimético ofrece una clave hermenéutica muy valiosa en esta tarea de desciframiento y descodificación. Del mismo modo, estas teorías manifiestan la

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> Un estudio sobre la crítica anti-ideológica de las religiones seculares modernas en la obra aroniana se puede encontrar en J. Molina, *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Sequitur, Madrid, 2013.

<sup>27</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.107.

imposibilidad de la plena desvinculación del espacio social y del espacio sagrado. La clave interpretativa del mimetismo ofrece una llave particularmente indicada para identificar el hilo conductor que nos devuelve al esquema arcaico, en el que una nueva forma de exterioridad inmanentista reaparece bajo formas encubiertas por una pretendida autonomía científica y “laica”.

Lo político cree poder liberarse de la religión, pero hay un reflujo de lo religioso en lo político; Hobbes retoma, quiera o no, el viejo modelo de las monarquías sagradas y Rousseau concede un aura religiosa al legislador, al contrato, a las leyes, y a todo el aparato del Estado. Los grandes sistemas construidos por los modernos aportan por tanto la prueba por el absurdo de que es imposible rechazar toda forma de exterioridad<sup>28</sup>.

De este modo, el presunto universo “individualista” de una modernidad secularista garante de la “autonomía del hombre” termina avalando, por la puerta de atrás, el mismo fantasma del “colectivismo” que no ha dejado de aparecerse en las producciones intelectuales en las que se ha edificado el esfuerzo gnóstico moderno. Dicho de otro modo, la negación de lo religioso en lo político ha terminado sustituyendo la lógica del “punto fijo endógeno” por una nueva modalidad del “punto fijo exógeno”, pese a disfrazar esta operación con nuevos argumentos metafísicos, religiosos o científicos. La mentira de la “autonomía del hombre” acaba arrastrándose en cadena en las elaboraciones intelectuales de los nuevos teóricos modernos de lo social. La “modernidad” se presenta así como un caso inaudito de “individualismo holista”, de inédita y monstruosa simbiosis entre la verdad cristiana y la mentira mítica<sup>29</sup>:

El orden, en el universo individualista de la modernidad, tiende siempre a pensarse según la lógica de lo que llamo aquí “el punto fijo exógeno”. El mundo está hecho de entidades atómicas, es decir invisibles, cualitativamente diferentes y perfectamente independientes las unas de las otras. Estas “mónadas no tienen ninguna ventana”, no se comunican en absoluto. ¿De dónde puede provenir el orden en un tal sistema? De una “armonía pre-establecida”, es decir, la totalidad, Dios o sus sustitutos terrestres. Los individuos monádicos no instauran el orden, son el simple soporte, lo sirven sin siquiera saberlo ni quererlo. Las expresiones entre comillas están tomadas directamente de la Monadología de Leibniz, cuyo modelo es el arquetipo de las representaciones individualistas de un universo ordenado. Es llamativo que un especialista del holismo como Louis Dumont pueda decir del sistema de Leibniz: “Aquí el modelo moderno mismo se convierte en un caso particular del modelo no moderno”<sup>30</sup>. No es menos llamativo que numerosos avatares de la Monadología, la “mano invisible” de Adam Smith, la “Trampa de la Razón” de Hegel, y muchas otras, sean a veces o a menudo confundidas con el holismo, en vista del privilegio acordado a la totalidad y de la

<sup>28</sup> *Ibid*, p.139.

<sup>29</sup> Esta misma lógica de una metamorfosis “cristiana” de la mentalidad mítico-sacrificial puede observarse también en la denuncia girardiana de la sofisticación progresiva de Satán en la historia. La misma legitimidad moral de la víctima instaurada por el cristianismo admite una deformación moderna en las ideologías utópicas colectivistas. Cf R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002.

<sup>30</sup> L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* Seuil, Paris, 1983, p.199.

preeminencia que le es reconocida<sup>31</sup>.

En el análisis de Dupuy, las concepciones modernas del “orden” anuncian el desorden nihilista posmoderno. No hay en ello contradicción sino más bien prolongación de la misma dinámica originaria. En efecto, cualquier figura de la trascendencia en los nuevos esquemas modernos se percibe como “anómala”, “extraña” y acaba por ser eliminada. La ausencia de ese punto fijo exógeno “derrumba” completamente el orden artificialmente mantenido gracias a él. La consecuencia de ese orden sin centro es el desorden caótico que caracteriza no sólo al pensamiento posmoderno alimentado por el llamamiento nihilista de la “muerte de Dios”, sino también, por extensión, a la misma sociología de nuestras sociedades postcristianas:

El punto fijo exógeno, la piedra angular del conjunto, se revela como peligrosamente pendular. La tentación de quitarlo es muy grande. ¿Qué se obtiene cuando se priva a una estructura centrada de su centro? Todas las figuras “modernas” del desorden individualista aparecen en masa. Si “Dios ha muerto”, entonces el mundo no es más que un “caos eterno”, está “sin orden”, sin belleza, sin nobleza, sin origen ni fin, sin objetivo, sin sentido, “no conoce ninguna ley”. El mundo no es más que un conjunto de puntos de vista individuales inconmensurables que no se pueden comunicar entre ellos -como en Leibniz-, pero además - y es la única diferencia en relación con Leibniz- no hay ningún lugar exterior a las mónadas donde se realiza la integración de los puntos de vista. No hay más que interpretaciones, e interpretaciones de las interpretaciones, etc., sin que esta cadena de interpretaciones deba pararse jamás: “No hay hechos, solamente interpretaciones”; el discurso es infinito -es “nuestro nuevo infinito”-, no hay más que significativo. Las expresiones entre comillas son todas de Nietzsche. El nietzscheanismo es hoy una de las cosas mejor compartidas, [...]. Y aquí está el problema, o más bien la paradoja. Entre una concepción individualista del orden y la concepción individualista del desorden, hay una complicidad profunda, pese a su oposición manifiesta. [...] Si el orden más racional y el desorden más caótico se encuentran próximos hasta ese punto, se puede pensar que son nuestras concepciones de la razón y del caos las que deben replantearse<sup>32</sup>.

Este replanteamiento de la razón inherente a las modernas teorías sociales (contractualistas, individualistas o colectivistas) y su respectivo contraste comparativo con las teorías de la exterioridad arcaica, permiten reevaluar las inmensas posibilidades ofrecidas en el terreno del análisis social y político por el paradigma mimético. En efecto, este paradigma reconstruye una antropología abierta naturalmente al espacio social sin caer en las garras del individualismo ni del colectivismo característicos del “orden desordenado” de la mentalidad moderna, último y aberrante reflujo del esquema arcaico. Supera las inevitables incomunicaciones de la moderna jaula de grillos en que coexisten las “interpretaciones” individualistas y holistas.<sup>33</sup> El paradigma mimético-girardiano se

<sup>31</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.20.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> Como dice el propio Aron, “me parece casi imposible dar un valor lógico absoluto ya sea al carácter último de la explicación de los colectivos por los individuos, ya sea al de la explicación de las conductas individuales por estos colectivos; el hecho es que, según los casos, se explica en un sentido



presenta de este modo como una teoría morfogénica o sociogénica de gran potencia analítica, hermenéutica y heurística. Por este motivo, su traducción en el espacio de lo político resulta también prometedora. La conclusión de Dupuy es contundente:

La teoría girardiana es una teoría de los orígenes, es una teoría morfogénica. [...] Hemos mostrado, en nuestro trabajo de los últimos años, cómo y por qué, en el nivel formal, la teoría girardiana permite escapar de la alternativa en la cual el pensamiento político no deja desde entonces de encerrarse [...]: o bien lo social es un artefacto, producto de la voluntad consciente de los hombres, o bien es una estructura, es decir una totalidad constituida fuera de la historia y que preexiste por tanto a su realización. Hemos aislado el problema formal y lógico que toda teoría morfogénica de lo social no puede dejar de afrontar: concebir un proceso de totalización, en el que la totalidad, lejos de dominar y desviar desde siempre su realización desde lo alto de su presencia ontológica, se engendra en el movimiento mismo en el que se actualiza. Es eso mismo, según hemos mostrado, lo que la teoría girardiana consigue pensar<sup>34</sup>.

Para entender hasta qué punto el modelo de la teoría mimética asume las consideraciones de Raymond Aron, plagadas de analogías sobre la división epistemológica que se aplica entre ciencias químicas y biológicas (en tanto que exponentes de niveles de análisis diferentes)<sup>35</sup>, nada mejor que atender a esta

---

o en el otro. [...] Dicho en otras palabras, la discusión lógica sobre el individualismo y el colectivismo metodológicos no puede ofrecer ninguno de los resultados filosóficos u ontológicos que algunos han querido atribuirle". Bien es verdad que, sin embargo, Aron señala, de pasada, que "en rigor, se puede tener una vaga preferencia por el individualismo metodológico" pero "únicamente" en el sentido de que "los individuos son realidades concretas que percibimos, mientras que no percibimos la Universidad francesa, la pensamos" (R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, *op.cit.*, p.305).

<sup>34</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, pp.236-237.

<sup>35</sup> En la perspectiva analógica de Aron los fenómenos sociales son asimilables a fenómenos macroscópicos y las acciones individuales se asemejan a fenómenos microscópicos (R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, *op.cit.*, pp. 300-304). Pero del mismo modo que la legalidad de los fenómenos macroscópicos (como la biología) no puede reducirse simplemente a la legalidad que rige en los fenómenos microscópicos (la física o la química), pues se trata de niveles diferentes por mucho que se puedan trazar puentes entre ellos, tampoco pueden reducirse los fenómenos sociales a la lógica de las acciones individuales, por mucho que, en último análisis, solo los individuos sean realidades tangibles. Esta sencilla observación le resta buena parte de la trascendencia los debates entre individualistas y holistas. "En otros términos, después de haber consagrado relativamente mucho tiempo a estas discusiones abstractas, tiendo a desvalorizar su alcance; quiero decir con esto que la pasión que desarrollan los lógicos en estas especies de controversias me parece desproporcionada en relación con su alcance efectivo. Lo que parece ser la conclusión muy simple de este género de discusión es que hay una pluralidad de niveles en el estudio de las realidades humanas: el nivel microscópico, el nivel macroscópico, etcétera. Según los niveles, hay vocabularios diferentes, y por otro lado existe en cada nivel fenómenos específicos y eventualmente leyes específicas. Según los casos, se puede dar más o menos cuenta de lo que pasa en un nivel macroscópico por fenómenos o leyes relativas al nivel microscópico, pero jamás se suprime la especificidad de los diferentes niveles" (*Ibid*, pp. 305-306). En este sentido, la antropología mimética respeta perfectamente esta autonomía de niveles de análisis entre lo individual y lo social y tampoco incurre en una insostenible reducción metafísica individualista. Se respeta la continuidad metafísica en el plano de lo real entre lo antropológico mimético (psicología interdividual) y lo social mimético (psicología de las masas).



reflexión de Dupuy, un politécnico francés perfectamente familiarizado con las teorías matemáticas y los nuevos modelos formales de la lógica, en el que emparenta la construcción girardiana (y sus posibilidades en cuanto a los posibles desarrollos sociales) con las nuevas teorías que ya se han aplicado exitosamente en el campo de las ciencias duras:

Además, Girard resuelve formalmente la dificultad de la misma manera, exactamente, a como en biología las teorías de la auto-organización resuelven un problema formalmente idéntico: el paso de lo simple a lo complejo, de lo indiferenciado a lo diferenciado. [...] El modelo formal que constituye la osamenta de la teoría girardiana es del mayor interés: los matemáticos y los lógicos deberían experimentar el mismo placer al hacerla funcionar que el que en su día experimentaron al poner en marcha las máquinas hoy algo averiadas del estructuralismo<sup>36</sup>.

Para Dupuy, uno de los aspectos cruciales en el desarrollo de una teoría socio-política mimética reside en el esclarecimiento del papel representado por la *méconnaissance*<sup>37</sup>. El hecho de que los hombres lleven a cabo acciones cuyas consecuencias en el terreno social ignoran (o también, cuyas consecuencias divergen de las esperadas en la proyección racional de sus acciones) es uno de los elementos más difíciles de integrar en una teoría social. Y, sin embargo, en él parece residir la clave de la interpretación social propia del paradigma mimético. Es precisamente este último punto lo que reconcilia la perspectiva antropológica girardiana con la inquietud intelectual aroniana<sup>38</sup>.

---

Precisamente, es la idea de mimesis en el deseo la que explica esta unidad metafísica y aquella autonomía disciplinar.

<sup>36</sup> J.-P. Dupuy, *op.cit.*, p.237.

<sup>37</sup> En cuanto a la relevancia del papel social de la *méconnaissance*, Aron no duda en utilizarlo como argumento contra Hayek: "Hayek parte de una idea justa: aquello de lo que queremos dar cuenta es de la conducta efectiva de los otros y, en las sociedades actuales o en las del pasado, para dar cuenta de estas conductas, nos hace falta en efecto remontar a aquello en lo que creen. En este sentido, Hayek tiene razón al decir que hay que remontar a las creencias de los actores sociales, incluso si esas creencias son falsas. El punto en el que se equivoca consiste en decir que no tiene interés, para nosotros sociólogos, hacer la distinción entre las creencias que estos hombres estiman verdaderas y las que nosotros juzgamos falsas, y las que ellos creían verdaderas y que nosotros continuamos creyendo verdaderas" (R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, *op.cit.*, p. 284). El papel social de la verdad y la mentira queda fuera del marco de los intereses de la cataláctica tal y como se formula en la praxeología hayekiana. Muy posiblemente haya que relacionar esta crítica contra el neutralismo axiológico del individuo hayekiano con otra valoración aroniana que lo emparenta claramente con el campo de interés epistemológico en el que se desenvuelve la obra girardiana: "Las críticas que acabo de sugerir tienen un origen único - y es que Hayek no se interesa ni por la etnología, ni por la sociología, y que su principal centro de interés es la economía política" (*Ibid*, p. 284). O también: "Simplificando, he aquí la idea: el comportamiento del sujeto económico que da cuenta del equilibrio de Walras o de Pareto no necesita de una explicación ulterior; se basta a sí mismo y, a suponer que pueda haber una explicación fisiológica del comportamiento psicológico de los actores económicos, esta explicación no añadiría nada a la economía política. Digamos en definitiva, en una fórmula abstracta, que el mundo de los comportamientos económicos, tal y como el economista lo reconstruye y lo analiza, es un mundo último, irreductible a cualquier otra cosa" (*Ibid*, p. 286).

<sup>38</sup> JeanPierre Dupuy ha sido indudablemente uno de los más agudos intérpretes críticos del

La teoría girardiana ofrece así un marco explicativo de la complejidad de lo social sin incurrir en graves deformaciones y reduccionismos antropológicos, como inevitablemente sucede en los modelos individualistas y holistas. Al integrar la plena condición humana (como mimética y condicionada por la *méconnaissance* al mismo tiempo), la teoría mimética parece ser capaz de resolver las paradojas anteriores y, en especial, aporta una luz muy valiosa para interpretar el paso de lo simple a lo complejo, de la antropología a lo social, del desorden al orden. La potencia hermenéutica de la teoría girardiana procede de su sencilla y al mismo tiempo profunda hipótesis mimética. El mimetismo, a lo que parece, es una banalidad olvidada por la vana sofisticación cientificista. Pero la mayoría de los comportamientos humanos, decía Gómez Dávila, se explica por imitación. A partir de tan elemental presupuesto, se puede analizar e interpretar la complejidad de lo social en la multiplicidad de sus formas con un herramienta de gran alcance. Para Dupuy, la teoría mimética se asemeja a una “pirámide que reposa sobre su punta”:

Todo procede de la hipótesis mimética. Pero esta aparente simplicidad es engañosa. Lo que muchos lectores tienen dificultad en percibir y en comprender, es el increíble poder morfogénico de la hipótesis<sup>39</sup>.

En relación con la oposición entre holistas e individualistas, Aron confesaba: “Je suis toujours porté à la voie moyenne”<sup>40</sup>. Nadie mejor que este genio del “momento maquiavélico francés”, según feliz expresión de Serge Audier, podría haber valorado las posibilidades del “individualismo complejo” de la teoría

---

paradigma mimético-girardiano. En sus análisis, cuestiona la verdadera “eficacia social” de la Revelación cristiana (o conocimiento de la *méconnaissance*). ¿Cómo podría explicarse si no el reflujo de lo religioso-arcaico sin esta persistencia de la *méconnaissance* en un espacio sin embargo determinado por la Revelación cristiana?: “Los procesos de totalización que nos ofrece la teoría girardiana tienen en común que no se pueden actualizar sino en la *méconnaissance*. Los hombres no saben lo que hacen, es sin su conocimiento y sin que hayan querido como su historia se desarrolla. [...] La *méconnaissance* es un ‘indispensable’ requisito para que esos mecanismos puedan ser productivos: es el punto más crucial pero también el más delicado de la teoría girardiana. Es ese punto el que me gustaría discutir. [...] Girard precisa: ‘la eficacia del mecanismo y la riqueza de la producción ritual son inversamente proporcionales a la aptitud de una comunidad para identificar el funcionamiento de ese mismo mecanismo’ (R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, p. 51). En todos los casos, por tanto, las formas miméticas y sacrificiales no pueden reflexionar sobre ellas mismas sin anularse. [...] Toda teoría verdadera de estas formas es, por tanto, saber de esta opacidad radical de uno sobre uno, conocimiento de esa *méconnaissance*” (*Ibid*, pp. 237-238). Más adelante, escribe Dupuy: “Las dos cuestiones que nos hemos planteado a propósito de Girard, se plantean a propósito del conjunto de las ciencias sociales. Todas, en efecto, parten del postulado de que el significado verdadero de los procesos sociales escapa a aquellos que, sin embargo, los provocan. El conocimiento que el teórico de lo social tiene de la *méconnaissance* de los actores es, por tanto, una pieza maestra de su modelo” (*Ibid*, p. 239). La advertencia, una vez más, recuerda al reproche aroniano a la teoría de Hayek.

<sup>39</sup> J.-P. Dupuy, “René en Amérique”, en M.R. Anspach (dir), *L’Herne. Girard*, Les éditions de l’Herne, Paris, 2008, pp.53-54.

<sup>40</sup> R. Aron, *Leçons sur l’histoire*, *op.cit.*, p.290.

antropológica girardiana como candidata a representar aquella “vía media”, entre holismo e individualismo, que le escucharon defender en el Collège de France pocos años antes de su muerte.