

# La crítica de René Girard al humanismo

## René Girard's critique of humanism

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

**RESUMEN.** La obra de René Girard está salpicada de críticas al humanismo y a los humanistas. En este estudio nos preguntamos en primer lugar qué es el humanismo, haciéndonos cargo de la problemática historiográfica. Presentamos el contraste existente entre los tópicos e ideales humanistas y las ideas que se derivan de la teoría mimética. Estudiamos las críticas explícitas de Girard a los humanistas y, por último, adoptamos una perspectiva que permite calificarlo a él mismo como un humanista.

*Palabras clave:* René Girard; teoría mimética; humanismo.

**ABSTRACT.** In René Girard's work there are a lot of critics to the humanism and the humanists. First of all, in this article we will deal with a definition of this concept and his historiographic problem. There is a big contrast between the topics and ideals of the humanism and the mimetic theory. We study the explicit Girard's critics to the humanists and finally we present one perspective that allows to consider himself like a humanist thinker.

*Key words:* René Girard, mimetic theory, humanism.

### *1. Introducción*

La teoría mimética de Girard se muestra como una fecunda filosofía antropológica que, abandonando la pretensión de una cesura metafísica entre el ser humano y el resto de animales, aúna las aportaciones de la etología y de la etnología sin con-

fundirlas y ofrece una hipótesis universal acerca de los ritos, los mitos y los tabúes religiosos sin mutilar su diversidad. Al mismo tiempo, y partiendo de una sorprendente inspiración literaria, la teoría mimética coincide con las neurociencias y la psicología, que constatan lo fundamental de la imitación en el comporta-

miento humano desde la ontogénesis<sup>1</sup>. Concibe la complejidad, la inestabilidad y la reciprocidad positiva o negativa y violenta de las interacciones y las relaciones humanas (personales, sociales, económicas y políticas), y afronta con realismo las amenazas que el poder del ser humano sobre lo real comporta en un contexto global (crisis ecológica, armas nucleares y biológicas, escaladas violentas).

A pesar de las críticas que a toda propuesta cabe plantear<sup>2</sup>, de un cierto aislamiento entre los intelectuales franceses, o de las acusaciones de etnocentrismo y cristiano-centrismo, el pensamiento de Girard se haya en múltiples intersecciones de debates y discusiones filosóficas y antropológicas que pasan por la filosofía continental, el pensamiento de la diferencia o la filosofía anglosajona. El autor, a contrapelo de los paradigmas del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, habría replanteado y recuperado para la antropología el problema del origen del hombre, repensado a través del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio<sup>3</sup>. En antropología y ciencias de la religión Girard forma parte, pues, de los pensadores imprescindibles e insoslayables, como muestra Camille Tarot<sup>4</sup>, inspirando propuestas antropológicas actuales, como la antropología generativa de Eric Gans (UCLA). Particularmente, en lo que se refiere a las relaciones entre el cristianismo y la modernidad, el pensador comparte escenario, entre otros, con Gauchet, Ferry, Taylor o Vattimo<sup>5</sup>. Todos estos elementos enfatizan el interés con que podemos acercarnos a Girard

cuando nos interrogamos acerca de su posición en torno al humanismo.

En la obra de Girard encontramos de manera recurrente expresiones especialmente críticas con respecto al humanismo y a los humanistas en general, no exentas en ocasiones de matices. Un problema previo a tratar los modos o adjetivos con los que el pensador realiza su cuestionamiento del humanismo sería ver qué concepción presupone del mismo. Y he aquí que nos encontramos con que esta concepción no se explicita, y puede que estemos ante el mismo problema que cuando leemos o escuchamos una reivindicación del humanismo, o de los humanistas, sin concretar qué se entiende por tales términos.

Se trata, en primer lugar, de un problema de índole historiográfica que comienza en el siglo XIX con la investigación sistemática sobre el Renacimiento y el humanismo, con tesis generales, tajantes y contradictorias. Una de estas simplificaciones sostiene que a mitad del s. XV se da una fractura histórica o revolución cultural<sup>6</sup> que desligaría las tradiciones cristianas, asociadas a la ingenuidad y a la ignorancia de la población medieval amparadas por los predicadores, de las tendencias del humanismo y de la lucidez de los genios individuales renacentistas a través de los cuales habría llegado el liberalismo, el espíritu laico y moderno. Michelet y Burckhardt estarían en esta órbita. En otro extremo Morçay o Walser mantienen que el humanismo sería algo artificial, que se reduciría a moda literaria o amor estético por la antigüedad y otros, como Toffanin, indican que el humanis-

mo sería un movimiento conservador que sigue a los Santos Padres y culminaría en la Contrarreforma católica. También se distingue entre humanismo medieval y renacentista (Bremond). Incluso se señalan grandes paradojas como las siguientes. Si bien las corrientes renacentistas auténticamente científicas serían el nominalismo y el averroísmo, y la corriente humanista y platónica se opondría a la ciencia, los experimentos de los primeros no funcionan con sus esquemas mentales y sería la concepción platónica de un espacio ideal, y la creencia en la estructura matemática de la naturaleza, las que conducirían a la ciencia. Si bien Lutero se considera medieval frente a los humanistas, sin embargo su doctrina será crucial para configurar la sociedad moderna. Si bien los humanistas españoles de Alcalá, como Ginés de Sepúlveda, nos son más próximos históricamente, su repercusión es mucho menor que el potencial de modernidad de los escolásticos Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas, de Salamanca y de Valladolid, pioneros en el derecho internacional y los derechos humanos<sup>7</sup>.

A pesar del complejo panorama que se nos dibuja, García Estebanez opina que el concepto más característico de la mediación filosófica humanista es el de “hombre natural”, capacitado para discurrir acertadamente, obrar conforme a la virtud y producir cosas de valor, que habría sido enterrado por el concepto de “hombre espiritual” del cristianismo, que se ciñe a la enseñanza de la fe y a la gracia de Dios. No obstante, ambos conceptos estarían llamados a avenirse el uno con

el otro. El propósito humanista, al que se opondrá la Reforma, sería el de aunar razón y fe, virtud natural y sobrenatural, cultura y religión, vida civil y religiosa<sup>8</sup> y que nos recuerda a Ortega y Gasset y su afán por no renunciar a ninguno de los que serían elementos aparentemente anti-téticos<sup>9</sup>. Durante un tiempo humanismo y Renacimiento se han tratado como elementos diferentes. El humanismo, más interesado en la gramática, que sería la disciplina fundamental o ciencia suprema, ya que se concibe como sabiduría, poniendo el énfasis en el uso elocuente y poético de la lengua, oral o escrito, y no sólo en el conocimiento morfológico y sintáctico<sup>10</sup>. Y el Renacimiento, que estaría centrado en la filosofía, las ciencias y las artes, a las que los humanistas no les habrían conferido una importancia preeminente. En cambio, actualmente, sobre todo los estudiosos italianos, concebirían el Renacimiento como fenómeno unitario iniciado por el humanismo, y el método científico moderno como resultado final antecedido por la renovación artística, filosófica y teológica<sup>11</sup>.

## 2. Puntos de oposición entre Girard y los ideales humanistas

Volviendo a la teoría mimética, podríamos establecer cuatro puntos globales de oposición entre los ideales del humanismo y Girard:

*A. El sincretismo religioso y el mundo pagano versus la singularidad cristiana y la cultura bíblica.* El eclecticismo religioso del humanismo mezcla y equipara elementos paganos y cristianos, e incluso

valora estos últimos por debajo de otras figuras y tradiciones más antiguas. El cristianismo dejaba de ser una “singularidad” histórica, la única religión verdadera<sup>12</sup>. Aunque Girard, desde un punto de vista antropológico, no habla de la Pasión cristiana como algo único en la historia, ya que sería un proceso y una narración más de persecución, asesinato sangriento y resurrección de una víctima, en cambio los Evangelios sí serían algo excepcional en tanto que serían el reverso de los mitos paganos. Se trata de una resurrección de una víctima inocente, recogida en un relato que la exculpa y señala a los poderes judíos y romanos y a la multitud como los responsables. La crítica del judeocristianismo a las religiones sacrificiales y a los chivos expiatorios sociales nunca sería equiparable a los mitos y a las demás religiones que los amparan o no presentan este cuestionamiento. Pero Girard es explícito en este sentido en su crítica al humanismo, tanto si es religioso en el sentido de que concibe los mitos como verdaderos, como si es escéptico y considera que son pura ficción. En ambos casos, el humanismo convertiría el mito en algo impenetrable, impidiendo “la revelación del papel desempeñado por el mecanismo victimario en la génesis y la organización de los mitos. Se sitúa en la prolongación directa de lo religioso victimario cuyo secreto protege”<sup>13</sup>. Para el humanismo anticristiano aún sería posible negar que tras la mitología se hallen persecuciones y violencias realmente infligidas contra víctimas sacralizadas<sup>14</sup>. Es más, Girard achaca a los humanistas y a su aversión a la cultura bíblica el que la

“evidencia” de la tesis del chivo expiatorio no se haya impuesto aún: “La tesis del chivo expiatorio generador de la violencia sagrada es la evidencia misma, una evidencia que desde hace siglos se habría impuesto si, a partir del Renacimiento, la cultura llamada humanista no se hubiera cerrado a toda influencia bíblica de la forma en que lo ha hecho”<sup>15</sup>.

*B. Exaltación del antropocentrismo versus el papel del mecanismo victimario y la gracia.* El humanismo pretende ir conquistando un espacio que se vislumbraba al otro lado del cristianismo, tal como entonces se concebía: un espacio donde el hombre pudiera evolucionar y expandirse, desplegando la razón y la voluntad como las facultades que lo definen. Afirma la moralidad del hombre secular, capaz de obrar conforme al bien, admirando la sabiduría antigua del hombre precristiano, lograda sin la fe y sin la gracia, y con la filosofía y la civilización del mundo clásico como referencia, prueba de las capacidades humanas con sus energías naturales liberadas<sup>16</sup>. El hombre puede construir un mundo humano a su medida y dominar la naturaleza, aunque haya excepciones<sup>17</sup>. Por su parte Girard, por un lado, pone el acento en la filiación religiosa y violenta de la humanidad, que sólo habría sobrevivido gracias a la progresiva domesticación de la irrefrenable violencia humana, solamente sometida a través de más violencia, progresivamente ritualizada y ocultada por las elaboraciones míticas. El mundo clásico no sólo seguiría, en su opinión, enmascarando los orígenes sangrientos de la humanidad sino que seguiría acogiendo rituales

como el del pharmakos o el diasparagos dionisiaco, poniendo de manifiesto las prácticas sacrificiales incluso con seres humanos. Por otro lado, el autor piensa que el ser humano no ha podido salir él solo de las culturas sacrificiales y ve en diversas tradiciones religiosas y sobre todo en el judeocristianismo un indicio de la gracia divina.

*C. Optimismo antropológico racionalista versus pesimismo antropológico agustiniano.* El optimismo humanístico aboga por la creatividad, la vida activa en el mundo, la bondad de la naturaleza humana y el placer. Cree en la propensión del hombre hacia los valores superiores, las virtudes y la razón, por encima de lo biológico, algo compartido por Aristóteles, los ascetas cristianos, Kant, Hegel y autores como Marx, que también es considerado, al menos en parte de su biografía intelectual, como un humanista<sup>18</sup>. Humanistas o no compartirían la aspiración a una sociedad racionalizada, justa y donde prime el comportamiento conforme a reglas morales. En el lado opuesto Girard estaría más cerca de Pascal o de san Agustín (al que será también afín Lutero) y su pesimismo, que mira más la naturaleza caída del ser humano. Incluso de Maquiavelo, convencido de la naturaleza malvada de los humanos o de Freud, para quien el principio de realidad nunca será capaz de controlar del todo el principio de placer y de liquidar el malestar<sup>19</sup>. Girard expresa su pesimismo antropológico en términos de una reciprocidad mimética negativa en las relaciones interpersonales y sociales que supera a la positiva, y una violencia inextinguible y en

continuo riesgo de expansión si no fuera por los frenos religiosos y culturales, que tampoco serían infalibles. Incluso, afirma el fracaso de los proyectos moderno y cristiano. Es explícita su mención a que “el hombre de la caída” está al principio. Y, a pesar de que ensalza las intuiciones antropológicas agustinianas, incluyendo la posibilidad de la inspiración de estas gracias a su contacto con el paganismo<sup>20</sup>, insiste en hacer ostensión del estandarte de la Pasión cristiana, que no sería anti-judaica sino antipagana, y cuya lección antropológica concebiría a la humanidad entera como culpable por fundarse sobre violencias colectivas y condenada a ello<sup>21</sup>.

*D. Exaltación de la libertad y la autonomía versus excepcionalidad de la libertad y la autonomía.* La libertad humana es un ideal fundamental compartido por los humanistas que reside no tanto en hacer cosas como en hacerse a sí mismo. Por una parte el ejemplo de la humanidad clásica sirve para destacar las capacidades humanas del hombre universal que no requieren de la gracia divina y, por otra, se subrayan la fortaleza de la voluntad, la virtud y la creatividad humana y no tanto los condicionamientos de la libertad, aunque se admita la fatalidad y la impotencia en determinados casos<sup>22</sup>. Pico de la Mirándola expone la apoteosis de la capacidad operativa humana significada en el poder de hacerse a sí mismo, ser como un ángel o como una bestia según su libre arbitrio: “como resultas de esta visión del hombre, domador de la fortuna y de las fuerzas ciegas del mundo, creador de su entorno social y de sí

mismo, nace un concepto más positivo y optimista de la naturaleza humana”<sup>23</sup>. García Estebanez sitúa a Marx y Sartre como epígonos de de la Mirándola cuando abordan la dignidad y la libertad humanas, aunque ellos lo hagan desde el ateísmo. Sin embargo, para Pico, ni Dios, ni el destino, ni los astros obstaculizan la libertad ni la autonomía humana ya que el hombre viviría, por disposición divina, en el libre albedrío, como fundador de su propia esencia. La definición del hombre sería la definición de su libertad y en Pico la autonomía humana alcanzaría su apoteosis<sup>24</sup>. La teoría mimética se situaría, en este sentido, en las antípodas del humanismo, tanto que hasta es posible una lectura negacionista de la libertad y la autonomía humanas, aunque Girard matiza en ocasiones, afirmando que él las sitúa en la excepcionalidad.

### 3. Críticas explícitas

Ahora vamos a ver algunas críticas que el autor de *La violencia y lo sagrado* hace explícitamente, más allá de las divergencias que hemos señalado globalmente. Pero también ulteriormente contemplaremos cómo, ampliando el espectro de la concepción del humanismo y refiriendo algunas otras citas de Girard, no podemos obviar puntos de coincidencia y afinidad, que hacen que nos replanteemos como posible dar a este intelectual el calificativo de humanista.

El pensador hace del humanismo triunfante y del racionalismo estrecho objeto de sus críticas. Al igual que otros autores y corrientes, estos ignorarían el conflicto mimético que anidaría en los seres

humanos, quizás porque éste cuestiona los planteamientos prometeicos que se ven amenazados en su autoafirmación y en sus conquistas. Girard cree que es así como el humanismo intenta protegerse y reclama que: “lo que no hay que hacer es pensar a golpe de grandes conceptos: los grandes conceptos vacíos del humanismo”<sup>25</sup>. Al humanismo clásico o escéptico, al anti-etnocentrismo occidental y a otras ideologías les imputa lo mismo: “en todas las etapas de la cultura recaemos siempre en el mismo tipo de fenómeno: la ocultación del homicidio fundador”<sup>26</sup>. El humanismo compartiría, pues, la misma imputación girardiana a la tradición filosófica occidental, a la Ilustración y al Romanticismo y a los saberes modernos: la ocultación de la violencia y lo sagrado como elementos constituyentes de la humanidad, que también sería la ocultación de la rivalidad y de la violencia miméticas, aunque haya excepciones: “El humanismo occidental no ve que la violencia es lo que se desarrolla espontáneamente entre los hombres cuando rivalizan por un objeto. Clausewitz era un hombre de la Ilustración, y no es bajo mi punto de vista, más que porque él habla de la guerra que llega a comprender las verdaderas relaciones humanas; liberado, él puede hablar de la violencia”<sup>27</sup>.

El humanismo moderno sería un obstáculo para asumir nuestra naturaleza humana y, por lo tanto, para concebirnos a nosotros mismos conforme a la realidad, comprendernos mejor y recortar expectativas tantas veces infundadas y desorbitadas que perturbarían nuestra existencia<sup>28</sup>. El pensador francés insiste

en preferir a autores como Shakespeare o Dostoyevski antes que la “murmuración” cultural y humanista, ya que aquellos no esconderían detrás de convencionalismos el conflicto fundamental de los seres humanos en torno al mimetismo rivalitario en las relaciones más estrechas (como las amistosas y las fraternales) y la amenaza violenta de la indiferenciación identitaria<sup>29</sup>.

Para escapar de las ilusiones del hombre moderno y de los humanistas, entre los cuales sitúa Girard a Freud, que como tantos otros estaría preso de un “humanismo crepuscular”, habría que reconocer la radical dependencia de la humanidad de lo religioso<sup>30</sup>: “creo que hemos vivido instalados en un cierto humanismo que había heredado valores religiosos todavía vigentes y a la vez valores anti-religiosos; y había un cierto equilibrio entre ambos, o quizá una especie de tregua, de moratoria. Pero en este momento la cultura tradicional, el humanismo que domina Occidente desde el siglo XVIII, realmente se está desmoronando y, por consiguiente, en lo sucesivo, se nos van a plantear problemas de cierta consideración”<sup>31</sup>. Y la tarjeta de presentación del humanismo no sería la de la innovación y el cambio, al menos en lo que a sus orígenes se refiere. Los reformadores protestantes no pretendían innovar, sino restaurar el cristianismo original para volver a una auténtica imitación de Cristo, anterior a lo que consideraban la corrupción del “demonio católico de la innovación”: “*Mutatis mutandis* los humanistas reaccionaban exactamente como los protestantes. Como ellos, odiaban también la innovación. Se vuelven

más que nunca hacia los antiguos modelos reverenciados por la Edad Media. Acusan a sus predecesores medievales, no de haber elegido malos modelos, sino de no haber imitado convenientemente a los buenos. Los humanistas difieren por supuesto de los protestantes en este sentido, en que sus modelos son los filósofos, escritores y artistas de la Antigüedad clásica”<sup>32</sup>. Y aunque Girard no desdeñe, sino todo lo contrario, la razón griega, sí reprocha al humanismo la relegación de los textos vetero y neotestamentarios, ya sea a favor de la cultura clásica o la cultura primitiva: “A partir del Renacimiento, los intelectuales modernos reemplazaron las Escrituras judeo-cristianas por las culturas antiguas. Después, el humanismo de Rousseau y de sus sucesores ha glorificado hasta el exceso las culturas primitivas y se ha desviado igualmente de la Biblia”<sup>33</sup>.

#### *4. A pesar de todo, ¿podemos considerar a Girard en algún sentido un humanista?*

Quizás contradictoriamente con lo anterior, Girard dice en otro lugar que “para mantenerse como humanista, hoy, es necesario volver a ser religioso”<sup>34</sup>. A estas palabras les anteceden estas otras: “tener fe, es pensar que, en último término, todo esto tiene un sentido, es tomar confianza, no en la Historia sino en lo Absoluto. El enemigo principal, es el nihilismo [...]. Es contra el nihilismo contra el que es necesario luchar si se quiere luchar a favor del hombre”<sup>35</sup>. Después y a pesar de todo, ¿cabría hablar de Girard como humanista en algún sentido? Si así fuera el suyo sería,



como señala la cita, un humanismo opuesto al humanismo ateo de autores como Feuerbach y Marx y, particularmente, al de Nietzsche<sup>36</sup>. Atendamos a la siguiente definición que Merleau-Ponty nos da de humanismo: “[...] si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio”<sup>37</sup>. El fenomenólogo desliga aquí el optimismo antropológico del humanismo y sitúa el foco de una filosofía humanista no en la exaltación del hombre, sino en la problematicidad de las relaciones humanas abordada universalmente. Paradójicamente si antes situábamos a Girard del lado de Maquiavelo y del pesimismo antropológico en oposición a los humanistas, ahora, bajo la óptica merleaupontiniana esta compartimentación se derrumbaría y habría que hablar de diferentes tipos de humanismo. Por otra parte, el pensador de Aviñón tampoco estaría lejos de uno de los grandes ideales de todo movimiento humanista: la defensa del saber por el saber, ya presente en autores como Séneca, y no estaría menos cerca de humanistas, como Pico, interesados en conciliar su pensamiento con el cristianismo o en la advertencia del buen uso que requiere la libertad. A Girard, al igual que a los humanistas renacentistas y modernos, su saber también le lleva a superar fronteras lingüísticas, culturales y religiosas, a tener grandes ambiciones<sup>38</sup> y a una actitud crítica e incluso de rechazo con respecto a tradiciones u opiniones ante-

riorios consolidadas, al mismo tiempo que debate con ellas, si bien los objetivos y las motivaciones varíen en uno y en otros<sup>39</sup>. También él está interesado en el hombre como el objeto preferido de la literatura<sup>40</sup>, y de hecho extrae de ella su teoría del deseo mimético. Otros puntos en común serían una concepción universal del hombre, la unidad de la naturaleza humana más allá de sus diversas manifestaciones y la articulación de los saberes entre los que no hay oposición sino intercomunicación entre sus distintos niveles, unos ideales ejemplificados de nuevo en Pico de la Mirándola<sup>41</sup>.

Girard ante la situación actual en la que son protagonistas: el cuestionamiento del conocimiento como herramienta cognoscitiva de la realidad; la disolución del referente y la primacía de las relaciones del lenguaje consigo mismo; el relativismo y el nihilismo epistemológico, propone confiar de nuevo en la razón, aunque sin idolatrarla<sup>42</sup>. Además defiende, ante lo que interpreta como una progresiva deshelenización de nuestra cultura, la razón griega, de Aristóteles y de santo Tomás<sup>43</sup>. Esto nos recuerda al diagnóstico de la decadencia occidental tematizado, entre otros, por Heidegger en términos del “olvido del ser”, y que, para Apel, la Escuela de Francfort habría calificado en términos de “olvido del Logos”. Sería, según L. Sáez, una apelación humanista a la razón ilustrada<sup>44</sup>. Recordamos que la Ilustración para los fracfortianos es un fenómeno de muy vasto alcance y que también comprende la filosofía griega.

Si en la *Dialéctica de la Ilustración* la pregunta es por qué la barbarie, en vez



de un estado verdaderamente humano<sup>45</sup>, Girard se pregunta qué pasaría si la razón griega se diluyera. Sabe que está en juego no sólo su teoría, sino el desvelamiento de la violencia humana y de todos los fenómenos reales que encarnarían a ésta en forma de víctimas sacrificiales y de linchamientos colectivos tras los mitos y los textos históricos de persecución. Peligraría la toma de conciencia de la realidad, tan necesaria para resistir la tentación de las escaladas de la reciprocidad violenta. Habría la amenaza de la ruina definitiva de lo que en sus momentos más optimistas conceptualiza como un posible “nuevo Renacimiento”, donde el saber de la inocencia de las víctimas y de los estereotipos de persecución formaría parte del sentido común universal. En definitiva estamos ante una manera, la girardiana, de referirse indirectamente al estado auténticamente humano frente a la barbarie. Se trataría de la misma aspiración humanista a la razón que en los francfortianos, en la medida en que el hombre está en el centro de la preocupación de Girard, en su caso unida además a planteamientos cristianos<sup>46</sup> y haciendo bandera de la ciencia del hombre<sup>47</sup>. Así, desde este ángulo de visión, Girard adopta cierto perfil humanista, con coincidencias en la contemporaneidad filosófica y podría encarnar perfectamente la definición merleau-pontiniana referida más arriba.

### 5. Conclusión

En un contexto intelectual donde parece asentada la aspiración a la interdisciplinariedad como un horizonte irrenunciable, donde cobran protagonismo el

debate de la superación del humanismo o de en qué se quiere transformar lo humano, en torno a movimientos como el posthumanismo o el transhumanismo, no podemos prescindir de un análisis crítico, reflexivo, antropológico y filosófico acerca de la concepción de lo humano de la que se parte, que se presupone, que se pretende alcanzar o que se afirma explícita o implícitamente. El planteamiento de Girard certifica la imposibilidad de dar marcha atrás con respecto al giro intersubjetivo y antropológico en filosofía, anticipado en el s. XIX y desarrollado de múltiples maneras en el s. XX. Con ocasión de su fallecimiento en noviembre de 2015 se ha vuelto a poner de manifiesto que, tras él, como destaca el filósofo de la ciencia Olivier Rey, no podemos obviar el mimetismo como constitutivo de lo humano. En nuestro comportamiento, en nuestros deseos, en las rivalidades y conflictos a los que el deseo mimético nos aboca<sup>48</sup>; en la tendencia a buscar chivos expiatorios como exutorios de la violencia y del malestar en grupos y sociedades.

Hemos repasado algunas de las ideas principales del humanismo, así como de la teoría mimética de René Girard, lo que nos ha permitido constatar la complejidad de ambos. De este modo hemos pretendido poner en práctica una de las tareas y aspiraciones filosóficas que creemos principal: intentar ir más allá de clichés y simplificaciones a la hora de interpretar a los pensadores y su pensamiento. Hemos intentado concretar esta idea aquí, tras una mínima labor de desbrozo en torno a qué se entiende

por humanismo, exponiendo los puntos principales de oposición entre Girard y las coordenadas generales del humanismo clásico. Después, extendiendo las fronteras del movimiento humanista y atendiendo mejor a detalles de la obra girardiana, hemos aproximado a ambas partes, mostrando que, en cierto sentido, este pensador también puede considerarse un humanista que, en todo caso, tiene una concepción de lo humano que merece la pena seguir siendo discutida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Della Mirandola, G.P.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002.
- (Introducción de Quetglas, P.J.).  
*Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe*, Madrid, 2002.
- García Estebanez, E.: *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Cincel, Madrid, 1986. (Prólogo de Almarza, J.M.).
- Garrels, S. (ed.): *Mimesis and Science*, Michigan State University, Michigan, 2011.
- Girard, R. (et ál.): *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- Girard, R.: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
- Girard, R.: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- Girard, R.: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Girard, R.: *Shakespeare: les feux de l'envie*, Grasset, Paris, 1990.
- Girard, R.: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Girard, R.: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid, 1996.
- Girard, R.: *La Voix méconnue du réel*, Grasset, Paris, 2002.
- Girard, R.: *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.
- Girard, R.: *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, 2007.
- Girard, R. (et. Vattimo, G.): *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009.
- Girard, R. (et ál.): *Sanglantes origines*, Flammarion, Paris, 2011.
- Küng, H.: *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005.
- “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, nº 23 (2008).
- Martínez, M.L.: “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por M.L. Martínez”, *Anthropos*, nº 213 (2006).
- Moreno Fernández, A.: “La teoría mimética de René Girard. Una visión crítica”, *Gazeta de Antropología*, nº 30 (1), art. 08 (2014).
- Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*, Alianza Ed., Madrid, 2006.
- Rey, A. (dir.): *Le Robert micro. Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, Paris, 2008.
- Rey, O.: «Le désir mimétique, clé de son œuvre», *Le Figaro*, 6/11/2015, p. 18.
- Russ, J.: *Léxico de Filosofía*, Akal, Madrid, 1999.
- Sáez, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2003.
- Tarot, C. : *Le symbolique et le sacré*, La Découverte, Paris, 2008.
- Vanheeswijck, G.: “The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”, *Contagion*, vol. 10, Spring 2003, pp. 95-110.
- Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 2001.
- Verger, J.: *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Ed. Complutense, Madrid, 1999.
- Vinolo, St.: *René Girard: du mimétisme à l'humanisation*, L' Harmattan, París, 2005.

NOTAS

<sup>1</sup> Garrels, S. (ed.): *Mimesis and Science*, Michigan State University, Michigan, 2011.

<sup>2</sup> Véase: Moreno Fernández, A.: “La teoría mimética de René Girard. Una visión crítica», en: *Gazeta de Antropología*, nº 30 (1), art. 08 (2014).

<sup>3</sup> Vinolo, St.: *René Girard: du mimétisme à l’homínisation*, L’Harmattan, París, 2005, pp. 7-9.

<sup>4</sup> Tarot, C., *Le symbolique et le sacré*, La Découverte, París, 2008.

<sup>5</sup> Vanheeswijck, G.: “The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”, *Contagion*, vol. 10, Spring 2003, pp. 95-110.

<sup>6</sup> Sin embargo, la idea de ruptura radical entre el medioevo y la época renacentista hace tiempo que habría dejado de tener valor: “sin negar las transformaciones y novedades aparecidas en la civilización europea en el transcurso de los siglos XV y XVI, para el historiador sigue prevaleciendo hoy la idea de continuidad. [...] Nadie se toma a pie de la letra los sarcasmos de Lorenzo Valla, Erasmo o Reuchlin contra la escolástica ni las bromas de Rabelais sobre los *Sorbonnards*. [...] Desde la Edad Media hasta el Renacimiento la gente del saber permaneció en lo principal fiel a sí misma – aun adaptándose a ciertas corrientes intelectuales nuevas, nacidas por cierto en su propio seno – y, al mismo tiempo comenzó a expandirse, aceptando a ciertas categorías de individuos, de las que hasta entonces se habían mantenido bastante alejadas”. Verger, J.: *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Ed. Complutense, Madrid, 1999, pp. 245-255. “Suponemos que se refiere al término francés “sorbonnard” que remite de manera peyorativa a estudiantes y profesores, o al espíritu de la Universidad de la Sorbona. Voz “sorbonnard”, en: Rey, A. (dir.): *Le Robert micro. Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, París, 2008, p. 1250.

<sup>7</sup> Nos hemos servido del prólogo de J.M. Almarza al estudio de E. García Estebanez: *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Cincel, Madrid, 1986, pp. 10-15. Estas paradojas señaladas con tanto tino tienen como propósito “dejar constancia de la ingenuidad e injusticia que supone identificar el humanismo con el progreso y la escolástica con la Inquisición y la ignorancia. Es evidente que la historia es mucho más compleja que las afirmaciones generales que pueden decirse en un libro de texto.” *Ibidem*, p. 15.

<sup>8</sup> García Estebanez, E., op. cit., pp. 25-26.

<sup>9</sup> “Prefiramos no preferir. No renunciamos de buen ánimo a gozar de *lo uno* y *lo otro*. Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra...”. Ortega y Gasset, J.: “Tierras de Castilla: notas de andar y ver”, *Obras Completas*, Taurus-Santillana, Madrid, 2004, vol. II, pp. 187-188. Para el filósofo español necesitamos no perder ningún ingrediente, ni el alma ni el cuerpo: “Lo uno y lo otro”. Integración. Síntesis. No amputaciones”. “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras completas*, loc. cit., pp. 568-569. La insumisión ante los dilemas y la llamada a la resolución de las antítesis sería, preci-

samente “el tema de nuestro tiempo”. Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2006., pp. 96-97.

<sup>10</sup> La elocuencia tendría una dimensión moral mayor que la ciencia ética, gracias a su poder para persuadir y mover a la acción. Algo que también estaría relacionado con la retórica y la pedagogía para educar en la perfección individual y ciudadana y una mejor convivencia social y entre los Estados. Además el conocimiento literario y su detección de errores sería necesario para dilucidar la verdad de la doctrina cristiana, por ejemplo, en su concordancia con el evangelio, redactado en griego, con respecto a la Vulgata; pero también para el conocimiento de la filosofía en sus textos griegos. En conclusión, la moral, la política, la pedagogía, la historia, la filosofía, la teología y las demás disciplinas dependerían de la gramática, la sapiencia de la teoría y la praxis del lenguaje. García Estebanez, E., op. cit., pp. 33-36.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, los Libros Herméticos traducidos por Ficino, son mucho más antiguos que los Evangelios. El misterio de la Encarnación y la figura de Jesucristo perdía protagonismo ya que los hombres habrían conocido la verdad y sido virtuosos antes de su venida, si bien Sibude o Campanella identifican la religión cristiana con la verdadera religión natural. *Ibidem*, p. 39.

<sup>13</sup> Girard, R.: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 53.

<sup>14</sup> Girard, R.: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 260. A esta idea le anteceden las siguientes líneas que acaban con un mensaje irónico: “El fracaso de la génesis mitológica, en el caso de los mártires, permite a los historiadores aprehender por primera vez, a gran escala las representaciones persecutorias y las violencias correspondientes *bajo una luz racional*. Descubrimos a las multitudes en plena actividad *mitopoética* y no es tan bonito como suponen nuestros teóricos del mito y de la literatura”. *Ibidem*, pp. 259-260.

<sup>15</sup> Girard, R.: *La ruta antigua de los hombres perversos*, loc. cit., p. 51.

<sup>16</sup> García Estebanez, E., op. cit., pp. 41-42.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>18</sup> Nos referimos al Marx de los Manuscritos económico-filosóficos. En ellos Marx asocia al humanismo tanto el ateísmo como el comunismo: “el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de la religión; el comunismo, el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de la propiedad privada”. Citado por Küng, H.: *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 261-262. Según señala H. Küng es aquí donde, por vez primera, se trata la alienación económica por el trabajo asalariado y por la propiedad privada que la sociedad comunista pretenden eliminar. *Idem*.

<sup>19</sup> García Estebanez, E., op. cit., pp. 52; 196-197.

<sup>20</sup> “No hay otro hombre que el hombre de la caída. Al principio está la caída. [...] El cristianismo lo dice. Tome, por ejemplo, a Agustín. Tenía intuiciones antropológicas profundas. Tal vez porque estaba en contacto con el paganismo. [...] Desde un punto de vista tradicional, probablemente, yo represento una reacción agustiniana contra demasiado humanismo”. Girard, R.: *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006, p. 97.

<sup>21</sup> “La pasión cristiana no es antijudaica como lo quiere el antisemitismo ordinario, es antipagana; da una nueva interpretación tan negativa de la violencia religiosa que culpabiliza a sus autores, se hayan entregado ellos allí o sólo la hayan aceptado en silencio. La cultura humana al fundarse sobre esta violencia colectiva, la raza humana toda entera, bajo la mirada de los Evangelios, es culpable. La vida misma, que no sabría proseguirse ni organizarse sin este tipo de violencia, está condenada”. Girard, R.: *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset, Paris, 2002, p. 161.

<sup>22</sup> García Estebanez, E., op. cit., pp. 51-52; 197.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 52. P. J. Quetglas matiza indicando que, aunque Pico es un renacentista sigue participando de la actitud medieval de respeto y sumisión a Dios y a la religión, más partidario de la reforma que de la ruptura. El hombre sería el más afortunado de las criaturas por ser libre, pero sería gracias a un don recibido del Creador y si está en el centro del universo, también sería gracias a Dios: “el hombre es rey del universo, sí, pero de un universo creado por Dios y que lo sigue gobernando. [...] No en balde se ha puesto siempre a Pico como modelo de humanista cristiano”. Quetglas, P.J.: “Introducción” en: Della Mirandola, G.P.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 32-33.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>25</sup> Girard, R.: *Aquel por el que llega el escándalo*, loc. cit., p. 91.

<sup>26</sup> Girard, R.: *El chivo expiatorio*, loc. cit., pp. 123-124.

<sup>27</sup> “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, n° 23 (2008), p. 60.

<sup>28</sup> Girard, R.: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985, p. 145.

<sup>29</sup> Girard, R.: *Shakespeare: les feux de l’envie*, Grasset, Paris, 1990, p. 28. Girard también critica a los humanistas occidentales que desprecian a Dostoyevski al considerarle demasiado ruso. Girard, R.: *La Voix méconnue du réel*, loc. cit., p. 224.

<sup>30</sup> Girard, R.: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 225.

<sup>31</sup> Continúa la cita: “Yo, personalmente, que soy religioso, creo que vamos a ver aparecer nuevas formas renovadas de cristianismo que habrá que considerar tradicionales, mucho más tradicionales de lo que la gente piensa ahora, y que abordarán problemas antropológicos. De algún modo encarnarán esa dimensión antropológica de la que yo hablo, es decir, que cada vez

seremos más conscientes de todo esto”. Martínez, M.L.: “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por M.L. Martínez”, *Anthropos* (213), 2006, p. 29.

<sup>32</sup> Continúa la cita: “Montaigne odia la innovación. “Nada presiona más un estado, escribe, que la innovación; el cambio da sólo forma a la injusticia y a la tiranía.” En los *Ensayos*, innovación es sinónimo de “nouvelleté”, palabra que el autor sólo utiliza, como el primero, para denigrar aquello de lo que habla”. Girard, R.: *La Voix méconnue du réel*, loc. cit., p. 293. Esto no impide que el propio Girard sea afín a los humanistas en su afán por guardar la tradición tomista y el valor de la razón griega ante lo que él mismo diagnostica como la “deshelenización” de la cultura actual y frente al nihilismo y el relativismo epistemológico.

<sup>33</sup> Girard, R. (et ál.): *Sanglantes origines*, Flammarion, Paris, 2011, p. 73. Continúa la cita cuestionando la que Girard considera la actual prevalencia de las culturas no bíblicas en el ambiente universitario: “Si la lectura que propongo es aceptada, nuestro viejo sistema de valores universitarios, fundado sobre la elevación de las culturas no bíblicas a expensas de la Biblia, va a devenir indefendible. Se volverá claro que el verdadero trabajo de desmitificación va con la mitología, pero no con la Biblia, puesto que la Biblia ella misma hace ya este trabajo. La Biblia es incluso el inventor de ello: ha sido la primera en reemplazar la estructura victimaria de la mitología por un tema de victimización que revela la mentira de la mitología.” *Ibidem*, p. 74.

<sup>34</sup> Continúa la cita: “Si Malraux anunció, verdaderamente, algo así como “el siglo XXI será religioso o no será”, lo que yo le doy es mi interpretación de esta frase”. Girard, R.: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid, 1996, p. 80. O. González de Cardedal, citando a André Frossard, recuerda la literalidad de la frase “El siglo XXI será místico o no será” y aclara “es decir, o tendrá valores nuevos de la racionalidad y la técnica del siglo XX o no tendrá novedad ninguna, no será un siglo”. No se nos escapa la concomitancia con K. Rahner a la que también apunta este autor. “Entrevista al teólogo Olegario González de Cardedal”, *La Vanguardia*, domingo, 13 de octubre de 1991, p. 46. Volviendo a Girard, también en la misma obra citada, había afirmado un poco antes que “el único humanismo posible, hoy día, consiste en pensar lo peor y lo mejor juntos hasta el final: se percibe entonces que estamos a punto de participar en una obra increíble que nos sobrepasa por todas partes. No se aprecian claramente los pormenores, pero se puede esperar que no se trate solamente de la muerte de una civilización”. Girard, R.: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, loc. cit., p. 78. Girard se debate entre una tímida esperanza orientada hacia un nuevo Renacimiento, que sería fruto de la continuación de los efectos procurados por la revelación cristiana y su desmascaramiento de la cultura sacrificial, no exento de contradicciones, y el Apocalipsis, resultado de la impo-

sibilidad de los seres humanos de frenar su degradación del ecosistema y de controlar su propia violencia, capaz, hoy día, con las armas nucleares y biológicas, de una gran hecatombe mundial.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>36</sup> Aunque la figura del superhombre no es unívoca, su celebración del individuo según Vattimo sería, al menos, remotamente humanística. Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 2001, p. 153.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, M.: *Signos*, cap. X, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 279. Citado en: voz “humanismo”, Russ, J.: *Léxico de Filosofía*, Akal, Madrid, 1999, pp. 186-187.

<sup>38</sup> Girard, en este sentido, además de ser crítico con el humanismo y la tradición occidental en muchos aspectos, también defiende su herencia y el trabajo para cimentar la ciencia, frente a las tendencias “minimalistas” actuales: “En la situación actual, podemos tener el sentimiento de que mientras menos se es ambicioso, más oportunidades tenemos de desembocar en resultados sólidos. Es sin duda una ilusión. Se haga lo que se haga, no se puede evitar tomar riesgos y, finalmente, el minimalismo ya no puede estar más seguro que las teorizaciones más ambiciosas. No hay que perder nunca de vista los límites inherentes a nuestra situación de investigadores, pero importa también estar orgullosos de las prácticas e ideales intelectuales que hemos heredado. Si no se hubiese beneficiado de un contexto filosófico e incluso espiritual bien determinado – seguramente “etnocéntrico”, en el sentido en el que este contexto era específicamente occidental –, nunca la empresa de las ciencias modernas de la naturaleza habría podido ser lanzada. Los grandes pioneros de estas ciencias no conocían nada o casi nada del misticismo oriental o de los rituales polinesios, no más que de una miríada de otras formas culturales. Si sus trabajos hubieran estado influenciados por culturas exóticas y no por el humanismo del Renacimiento, es probable que su empresa científica jamás hubiera despegado. Si las opciones teóricas que han hecho posibles tantos descubiertos científicos comportaban aspectos “etnocéntricos”, tal no fue el caso de los descubrimientos mismos; es a ellas que les debemos, para lo mejor y para lo peor, la unificación universal de la cultura humana que define, antes que otra cosa, la realidad del mundo de hoy”. Girard, R.: *Sanglantes orígenes*, loc. cit., pp. 63-64. Al mismo tiempo, no quiere que se le confunda con la pretensión renacentista del *homo universalis* que busca abarcar todas las facetas del saber, aunque consciente de que da motivos para ello. Esto es lo que dice cuando expone las temáticas que va a seguir tratando en *El misterio de nuestro mundo*: “Nos vamos a dirigir ahora hacia el mundo judeo-cristiano; a continuación nos ocuparemos de la psicopatología, para concluir finalmente con unas consideraciones sobre la época actual. Se nos acusará de jugar un poco a Pico de la Mirándola, al hombre

universal; es una tentación pasada de moda, a la que hay que resistir si uno quiere tener cierta aceptación. Pero en realidad se trata de algo muy distinto. La hipótesis, que se ha manifestado interesante en el nivel de la hominización y de la religiosidad primitiva, no puede limitarse al terreno de todas formas admirable que hemos recorrido (a pasos agigantados). Esta hipótesis, como vamos a ver, nos obligará a ensanchar más aún el horizonte, ya que es en ese horizonte donde adquirirá toda su significación”. Girard, R.: *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, pp. 171-172.

<sup>39</sup> Quetglas, P.J., op. cit., pp. 33-34.

<sup>40</sup> Voz “humanismo”: *Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe*, Madrid, 2002, p. 885.

<sup>41</sup> García Estebanez, E., op. cit., p. 119.

<sup>42</sup> Girard, R. (et. G. Vattimo): *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, p. 148.

<sup>43</sup> Girard, R.: *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, pp. 335-336.

<sup>44</sup> Sáez, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2003, p. 341.

<sup>45</sup> *Ídem*.

<sup>46</sup> Paradójicamente, el autor no da mucha importancia ni desarrolla en su obra un pensamiento sobre el concepto de persona, dada su concepción de la psicología interindividual, aunque en varias ocasiones aisladas lo subraya ligado al cristianismo.

<sup>47</sup> “G. Lefort: [...] los post-estructuralistas han proclamado que, después de Dios, le había llegado al hombre el turno de morir, si es que no estaba ya muerto; apenas si se habla hoy de ello. / R. Girard: Sin embargo, yo no estoy de acuerdo con eso; siempre se habla del hombre y cada vez se hablará más de él en los años futuros. Las nociones del hombre y de humanidad estarán en el centro de todo un conjunto de cuestiones y de respuestas por las que no hay ningún motivo de renunciar al apelativo de “ciencia del hombre”. Pero está a punto de realizarse un desplazamiento, gracias en parte a ciertas disciplinas nuevas como la etología y en parte gracias al propio estructuralismo, que nos señala – aunque sea de forma negativa – el terreno preciso en donde va a situarse la cuestión del hombre y en donde realmente se ha planteado ya de manera muy explícita. Este terreno es el del origen y génesis de los sistemas significantes. Ha sido reconocido ya como problema concreto por parte de las ciencias de la vida en donde se presenta desde luego de una forma bastante distinta, en eso que se llama proceso de hominización. Se sabe perfectamente que este problema está aún lejos de resolverse, pero nadie duda de que la ciencia llegará algún día a resolverlo. Ninguna cuestión tiene hoy tanto porvenir como la cuestión del hombre”. Girard, R.: *El misterio de nuestro mundo*, loc. cit., pp. 16-17.

<sup>48</sup> Rey, O.: «Le désir mimétique, clé de son œuvre», *Le Figaro*, 6/11/2015, p. 18.