

Epistemología de la reciprocidad. Lo que no pueden mostrar las relaciones sociales

Epistemology of reciprocity.
What social relations cannot show

Epistemologia da reciprocidade.
O que não podem mostrar
as relações sociais

STÉPHANE VINOLO¹

Doctor en Filosofía y Senior Lecturer en la Regent's University London en Inglaterra, en la que es miembro del Regent's Center for Transnational Studies. Para el semestre de otoño 2014, es becario del programa Prometeo de la Senecyt en Ecuador y docente-investigador en la Universidad Técnica Particular de Loja. Autor de varios libros y artículos, es especialista de filosofía francesa contemporánea y de filosofía del siglo XVII. Loja-Ecuador. Correo electrónico: stephane_vinolo@hotmail.com

Recibido:
20 de septiembre
de 2014
Aprobado:
27 de noviembre
de 2014

- 1 Quiero agradecer al Programa Prometeo de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación del gobierno del Ecuador, cuya beca facilitó las investigaciones que permitieron la redacción de este artículo.





Resumen

Tanto la antropología clásica como la estructuralista, mediante Mauss y Lévi-Strauss, valoraron de forma positiva el sistema de donación tal como fue analizado en el concepto de *potlatch*, que supone que cada uno devuelva lo que en algún momento recibió para que pueda circular el reconocimiento social dentro de las sociedades humanas. Este sistema de donación obedece a leyes estrictas, según las cuales no se puede devolver ni mucho más ni mucho menos de lo que uno ha recibido. La reciprocidad de la donación debería, para ser pacífica, ser absolutamente simétrica. Sin embargo, se muestra aquí que el sistema de donación tampoco puede ser totalmente simétrico ya que estaría demasiado parecido al sistema de la circulación mimética y simétrica de la violencia tal como aparece en el sistema de la venganza. La reciprocidad es la condición de posibilidad de la estabilidad social y su condición de imposibilidad. Sólo el concepto derridiano de «*différance*» permite mantener la necesidad de la presencia de la reciprocidad, pero se piensa esta presencia como ausencia con el fin de protegerse de la mecánica de la violencia mimética

Palabras clave:

Reciprocidad, epistemología, violencia, mimetismo, diferencia.

Abstract

Both classical and structural anthropologies have always thought reciprocity as one of the key social process to guarantee stability and peace within human societies. Despite the differences between Lévi-Strauss and Marcel Mauss, they both believe that reciprocity is the main vector of social recognition and, therefore one of the main vectors of peace too. Nonetheless, if we can agree that reciprocity is important to human groups, it would be unavoidable to notice that it is also one of the biggest threats that humans have to manage as reciprocity is the figure of the most dangerous violence that human groups have to face: the violence of vengeance. Vengeance is nothing more than reciprocal violence. We should then distinguish between a good reciprocity – the one with which recognition can be spread through the whole community – and a bad reciprocity that threaten every human group. With the Derridian concept of *différance*, we show that these two faces of reciprocity cannot be opposed but integrated into a wider theory of reciprocity, which considers complex and systemic epistemology of social sciences.

Key words:

Reciprocity, epistemology, violence, mimetism, difference.



Resumo

Tanto a antropologia clássica como a estruturalista, por meio de Mauss e Lévi-Strauss, valoraram positivamente o sistema de doação tal como foi analisado no conceito de *potlatch*, que supõe que cada um devolva o que em algum momento recebeu para que possa circular o reconhecimento social dentro das sociedades humanas. Este sistema de doação obedece a leis rigorosas, conforme as quais não se pode devolver nem muito mais nem muito menos do que se recebeu. A reciprocidade da doação deveria, para ser pacífica, ser totalmente simétrica. Embora, mostra-se aqui que o sistema de doação não pode ser totalmente simétrico já que seria semelhante demais ao sistema da circulação mimética e simétrica da violência tal como aparece no sistema da vingança. A reciprocidade é a condição de possibilidade da estabilidade social e sua condição de impossibilidade. Só o conceito derridiano de “*différance*” permite manter a necessidade da presença da reciprocidade, mas se pensa esta presença como ausência com o fim de se proteger da dinâmica da violência mimética.

Palavras-chave:

Reciprocidade, epistemologia, violência, mimetismo, diferença.

Introducción

La problemática de la donación ocupó de forma privilegiada un lugar muy importante en la reflexión en filosofía, antropología y ciencias sociales en Francia a lo largo de todo el siglo XX. Basta nombrar a Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida o Jean-Luc Marion para encontrar, en el centro de cada una de sus obras, una interrogación muy profunda sobre la donación. Es cierto que no se deben minimizar las diferencias entre las tesis que propone cada uno; el carácter sumamente antropológico de Mauss (Mauss, 1979) no se puede confundir con el tratamiento estructuralista de la donación que propone Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1979), ni tampoco el carácter deconstruccionista de Derrida (Derrida, 1995) se debe confundir con la fenomenología de la donación propuesta hoy por Jean-Luc Marion (Marion, 2008). Sin embargo, cada uno puso en el centro de su reflexión un análisis sobre el concepto de donación e hicieron de este mismo el eje de la vida social humana e, incluso, a veces –como en el caso de Marion– el eje de todo su pensamiento ya que la donación aparece como el fundamento de toda fenomenalidad. Aunque no se deben minimizar las críticas que se hacen entre estos autores, cabe recalcar que cada uno valora de forma positiva el concepto de donación. Si se hace énfasis en Mauss y Lévi-Strauss, esta valoración es tan fuerte que hacen del sistema de donación la fuente de todo el vínculo social. La donación, en su modalidad de sistema antropológico de donación, y sobre todo la reciprocidad que implica este sistema, siempre han sido valorados por la antropología como un vector positivo que permite el buen desarrollo de las relaciones humanas, esencialmente por dos razones: primero, porque la donación es un vector que produce reconocimiento entre los individuos y, segundo, porque este reconocimiento social producido es útil para toda la comunidad ya que genera paz. Por decirlo en una sola frase: la donación ha sido valorada positivamente porque la reciprocidad crea paz y genera reconocimiento social.

No obstante, si bien la reciprocidad se impone como un mecanismo valorizado muy positivamente en política –incluso en sistemas y teorías muy contemporáneas como lo es el Socialismo del buen vivir promovido actualmente por el gobierno ecuatoriano de Rafael Correa¹ – no se puede dejar de notar que la reciprocidad es también el fundamento de la violencia más devastadora para una

1 Se lee en el *Plan nacional para el buen vivir 2013-2017*: “El Buen Vivir construye sociedades solidarias, corresponsables y recíprocas que viven en armonía con la naturaleza, a partir de un cambio en las relaciones de poder”, p. 14. El documento está disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.buenvivir.gob.ec/>

comunidad humana, la de la venganza. Vengarse no es más que devolver lo que en algún momento recibimos, de manera absolutamente simétrica. Para alabar las relaciones recíprocas en política o ciencias sociales, se precisa distinguir entre una buena reciprocidad con la que circula el reconocimiento social y una mala reciprocidad con la que circula la violencia. La reciprocidad aparece así como el verdadero *pharmakon*² de las relaciones sociales, a la vez cura y veneno. Esta paradoja es la que se debe analizar para mostrar en qué medida se pueden articular estos dos puntos de vista sobre la reciprocidad y proponer un nuevo modelo de interpretación en epistemología de las ciencias sociales.

La reciprocidad y la valoración positiva del sistema de donación

El *Ensayo sobre los dones*, de Marcel Mauss, es uno de los libros que más impacto ha tenido en las ciencias sociales francesas del siglo XX. Éste no sólo pretende analizar y explicar una de las formas posibles de la circulación de los bienes y de los símbolos en las sociedades dichas en aquel entonces, primitivas o arcaicas, sino, también, proponer una teoría del vínculo social. Más allá del simple análisis etnográfico, lo que pretende Mauss es llegar con el análisis de los procesos de donación, al centro de la vida social humana. Por este motivo, tal como lo recuerda Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*: “Es el *Essai sur le don* el que ha introducido e impuesto la noción de acto social total, [...]” (Lévi-Strauss, 1979, p. 23). Detrás de esta circulación Mauss busca el fundamento de la vida social humana que está dentro del sistema de donación y, de allí, su carácter de fenómeno social total:

En este fenómeno social “total”, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales – en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. (Mauss, 1979, p. 157)

2 Para este uso de *pharmakon* (Derrida, 1997, pp. 91-260).

La fuerza del análisis de Mauss, y su interés antropológico más allá del análisis específico de ciertas sociedades, es poder subsumir, con el único sistema de donación, un gran número de fenómenos que hubieran podido parecer heterogéneos, tal como aparecen en los momentos de rituales religiosos, en los momentos civiles de matrimonios, en las guerras, en el comercio, etc. A partir de un análisis de la civilización escandinava, Mauss nota que lo que liga a los seres humanos procede esencialmente de regalos y de donaciones, tal como si la donación fuera a la vez el vector y el secreto del vínculo social humano: “En la civilización escandinava, así como en muchas otras, los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente” (Mauss, 1979, pp. 156-157).

Si este fenómeno de donación tiene importancia social es porque, como lo advierte Mauss, en cada donación hay un gesto simétrico de contra-donación que parece vincular a los dos actores del intercambio. Y es justamente esta obligación de devolver, de la que parecen padecer los donantes, la que crea la relación social entre ambos. Se puede resumir así la problemática del *Ensayo* con una sola pregunta de Mauss, pregunta que, como se ve, cuestiona el sistema de donación en su carácter obligatorio, es decir, recíproco y social:

¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla? (Mauss, 1979, p. 157)

Por el carácter obligatorio de la donación es que se infiere la relevancia social de la donación, puesto que cualquier humano que saldría de la obligación de devolver lo recibido se aislaría del grupo y pondría en peligro su pertenencia a éste, así como su perseverancia.

Conocemos la respuesta de Mauss a esta pregunta. Si las cosas circulan entre los seres humanos es porque lo que circula en realidad socialmente es mucho más que las simples cosas: “Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte” (Mauss, 1979, p. 168). Detrás de los simples bienes materiales, lo que circula es algo espiritual y social. Más allá de las cosas materiales circula el verdadero vínculo social y circula la verdad del vínculo social:

Lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. (Mauss, 1979, p. 160)

Tomemos un ejemplo muy sencillo: un intercambio en el que el balance económico sea de cero para los dos actores y que, sin embargo, sea muy pertinente para mostrar cómo lo que circula puede ser mucho más que los bienes que se intercambian. La verdad del sistema de donación no está en las cosas que circulan sino en el simple hecho de que circulen y en el hecho de que, por no interrumpir la circulación y por respetarla de forma precisa, los actores del sistema reconocen la relación más allá de lo que circula. De esta forma, la circulación que yace entre el dar y el devolver no sirve para hacer circular económicamente a beneficios materiales, sino que, al contrario, los bienes materiales sirven para que circule la relación social y el reconocimiento de la alteridad del otro. La circulación no es el medio que toma el utilitarismo económico, sino que la circulación que impone el sistema de donación es su propio fin. No es que la circulación sirva para que las cosas pasen de mano en mano, sino, al contrario, son las cosas que pasan de mano en mano las que muestran el deseo de los actores del sistema de entrar en relación y de mantener esta relación pacífica de donación. Imaginen que en la frontera palestina, los jefes de los dos estados, israelí y palestino, se encuentren para hacerse regalos. Imaginen que el primer ministro israelí le dé al representante palestino un regalo que tiene un valor de diez mil dólares y que, a su vez, el representante palestino le dé al primer ministro israelí un regalo cuyo valor es también de diez mil dólares. Se entiende qué pasó económicamente en este caso. Cada uno ganó y a la vez perdió diez mil dólares, es decir, que cada uno tiene un balance económico de cero. Desde este punto de vista, estrictamente económico, lo único que se infiere es que ambos perdieron su tiempo. Sin embargo, más allá de lo económico, se comprende lo único que sería este gesto desde un punto de vista social y político, pues por intercambiar regalos y circular cosas entre ambos estados, cada uno manifestaría también, mediante estos regalos, su voluntad de crear una relación pacífica entre los dos y el reconocimiento del otro como posible interlocutor de una relación que no pase por la violencia. Dar o devolver es reconocer al otro como actor de una posible relación que no pase directamente por la violencia, ya que la primera cosa que se manifiesta cuando se regala algo es que se renuncia a la violencia, aunque sea de forma momentánea. En este caso, el secreto de la relación sería que, más allá de las cosas que se dan, cada uno le da al otro su deseo de dar, es decir, su deseo de crear una relación social. Dar, siempre es también darse. Esta doble relación de donación o de intercambio³ que describe Mauss la llama el “*potlatch*” (Mauss, 1979, p. 160). Se puede comenzar a ver en qué medida podrá intervenir Girard en esta problemática cuando hace de la reciprocidad obligatoria de los procesos de donaciones el centro de la vida social humana, lo que implica

3 Veremos que esta diferencia es esencial por cuanto en ella se juega la diferencia entre la lectura de Mauss y la de Lévi-Strauss.

que se debe enfrentar el problema del mimetismo que yace en las acciones de dar y de devolver que parecen absolutamente simétricas. Es esta simetría y su posible revelación la que se cuestiona más adelante con Girard.

Este fenómeno del *potlatch* dio lugar a una controversia famosa entre Mauss y Lévi-Strauss, y lo interesante es que Girard permite resolverla para mostrar que ambos tienen razón. Girard articula de forma sistémica la explicación de Mauss con la de Lévi-Strauss. Esta controversia se basa en la interpretación de la causa del sistema de donación, así como sobre la representación que tienen sus actores. Por un lado, Mauss tiene una interpretación *cualitativa e intencional* del *potlatch* y, por lo tanto, de la vida social. En su interpretación, el intercambio nunca aparece como tal. Al contrario, para los actores, el sistema de donación se descompone en dos movimientos: el dar y el devolver o, más bien dicho, el dar y el dar. Esta diferencia es necesaria porque ninguno de los dos actores piensa que simplemente devuelve lo que ha recibido, sino, más bien, ambos piensan que son generosos y que están en un proceso simple de donación, que, a pesar de tener direcciones distintas, no dejan de ser donaciones. Para decirlo en términos girardianos, ninguno de los dos piensa que devuelve de forma mimética un regalo, ninguno de los dos piensa que su gesto es la copia del gesto del otro, sino que cada uno piensa que está dando de forma intencional, original y generosa. Es lo que explica que circule en el sistema el reconocimiento y el deseo de relación en sí, ya que cada uno, por dar, pretende dar de forma generosa y no devolver de forma mecánica lo que ha recibido. Este carácter cualitativo del sistema de Mauss está completamente cristalizado en el concepto de *hau*, puesto que es en éste, para Mauss, que debemos buscar la etiología del sistema de donación. Para explicar el por qué las cosas circulan, Mauss se basa en el testimonio que Tamati Ranaipiri proporciona a R. Elsdon Best, según el cual hay en las cosas un espíritu —el *hau*— que desea regresar a su punto de partida (Mauss, 1979, p. 166). Según la percepción de los actores del sistema, no es el sistema el que exige una reciprocidad simétrica, sino las cosas que circulan las que desean circular.

Del otro lado, tenemos la interpretación *mecánica y cuantitativa* propuesta por Lévi-Strauss. El reproche fundamental que le hace Lévi-Strauss a Mauss es de confiar demasiado en el maorí que explica la teoría del *hau*: “Pero es aquí que comienza la dificultad. ¿Se puede considerar esta virtud objetivamente como una propiedad física de los bienes cambiables? Evidentemente no, [...]” (Lévi-Strauss, 1979, p. 32). Tal como lo dice la expresión muy famosa, Mauss se hubiera dejado *mistificar* por el interlocutor maorí: “¿No es este quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena?” (Lévi-Strauss, 1979, p. 33). El *hau* no sería entonces nada más que la representación del sistema social por la misma sociedad maorí, pero como toda repre-

sentación, no representaría la verdad de esta relación de reciprocidad (que sólo podría percibir un observador externo) sino únicamente la forma según la cual los actores se la pueden representar y la deben pensar para que funcione: “El hau no es la razón última del cambio, sino la forma consciente con la que los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra” (Lévi-Strauss, 1979, p. 33). Al contrario de lo que cree Mauss por confiar demasiado en su interlocutor, Lévi-Strauss propone la interpretación de que el átomo del vínculo social no es el dar y el devolver, sino el intercambio por completo: “El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone” (Lévi-Strauss, 1979, p. 33)⁴. Ya no son dos movimientos de donación que se siguen el uno al otro, sino un simple intercambio que sucede, una pura forma de reequilibrar mecánicamente el sistema. Por esta razón la explicación de Lévi-Strauss es, muy lejos de las intenciones generosas postuladas por Mauss, puramente mecánica. La vida social se resume en crear y anular deudas de forma continua entre los individuos para ligarlos los unos con los otros. Toda la mecánica social es un puro sistema con el que se crean desequilibrios y se restablecen equilibrios. Cada vez que el equilibrio está amenazado por una deuda o porque uno de los miembros del sistema de donación no presenta la suficiente garantía simbólica, es la vida social en su conjunto la que está amenazada. La interpretación de Mauss no es más que una interpretación cualitativa y errónea de un fenómeno que es más sencillo: un simple reequilibrio mecánico o físico entre dos actores. Más que Mauss, Lévi-Strauss, por su interpretación mecánica estructuralista, revela la reciprocidad que yace dentro del sistema de donación.

Tanto para Mauss como para Lévi-Strauss, la vida social se basa en la circulación de cosas que vehiculan símbolos, intenciones y deseos, y esta circulación permite la existencia de la relación social por manifestar el deseo de renunciar a la violencia como relación al otro para entrar en relaciones pacíficas de donación. Pero esta circulación se puede interpretar según dos puntos de vista muy diferentes. El punto de vista del actor (que es el que representaría Mauss) y el punto de vista del observador externo al sistema (que sería el de Lévi-Strauss). Pero en ambos casos es la reciprocidad, plenamente visible desde el punto de vista del observador externo y más oculta desde el punto de vista del actor, que explica la vida social humana, que sólo puede ser amenazada por la ausencia de reciprocidad, por el no-devolver o por el no querer restablecer el equilibrio.

4 En este caso, hubiera sido más oportuno traducir la palabra francesa “échange” por intercambio y conservar la palabra cambio para traducir el francés “change”.

Girard y la reciprocidad sin salida

Si bien Mauss y Lévi-Strauss se oponen en la interpretación de la reciprocidad en las relaciones sociales, ambos concuerdan en el hecho de que la reciprocidad constituye el centro de la vida social. Por lo tanto, para ambos, su ruptura es una violación grave de las reglas básicas de la vida social que nos puede llevar a la violencia. Sería entonces la ruptura de la reciprocidad que crearía violencia. Más allá de los conceptos de Mauss y de Lévi-Strauss, todos conocen esto en las situaciones de la vida cotidiana. Imaginen que un amigo les invite a comer en su casa. Este amigo puede invitarles una primera vez, una segunda vez, pero, si no le devuelven su invitación⁵, es decir, si no le invitan a comer, las relaciones sociales se van a complicar. Las experiencias más sencillas de la vida cotidiana permiten tener una intuición fuerte de la tesis según la cual la reciprocidad está en el centro de la vida social humana, ya que, como se advierte en este ejemplo, si no se devuelve la invitación, la vida social se ve afectada. Todo lo que uno recibe, en algún momento, debe devolverlo para mantener la paz entre los donantes.

Pero lo que admite este ejemplo es que la reciprocidad con la que se devuelven las invitaciones no puede ser cualquiera; como todo ritual, obedece a reglas muy estrictas cuya violación tendría consecuencias dramáticas. No basta con decir que la vida social se basa en la reciprocidad puesto que esta misma reciprocidad lleva a una aporía. Devolver una invitación o un regalo es un acto muy delicado y complicado, que debe respetar ciertas normas precisas. Lo que se devuelve no debe ser ni mucho menos ni mucho más que lo que uno ha recibido. Siguiendo con nuestro ejemplo de la invitación, se sabe que si el amigo invitó en un restaurante muy famoso de la ciudad de París, no se ha de devolverle esta invitación con una cena en un restaurante de comida rápida. En este caso, este amigo podría sentirse insultado por cuanto, si se devuelve menos (simbólicamente) que lo que él ofreció, se está devaluando su gesto de donación indicándole que el verdadero valor de su invitación no era más que la de un restaurante de comida rápida. Al devaluar el primer regalo que él ofreció con su invitación, se devalúa también la relación de amistad, lo que confirma una vez más que la relación está completamente vinculada con los gestos de dar y de devolver ya que si no se respeta la simetría, esta amistad se complicaría. La buena reciprocidad social no admite que se devuelva menos de lo que uno recibió. Pero de forma absolutamente paralela tampoco se puede devolver más que lo que se ha recibido. Imaginen que un amigo nos invite a comer en su casa, y que para devolverle la invitación le invitemos a él y a toda su

5 En este caso la lengua ya conlleva toda una antropología social en el simple hecho de que una invitación se "devuelve".

familia a comer una pizza en Roma (Italia), pagándole el restaurante y los pasajes de avión a todos los miembros de su familia. En este caso, tampoco funcionaría la reciprocidad de forma positiva ya que este amigo se sentiría no insultado pero sí humillado. Con esta invitación, que va más allá de lo que él hizo en el primer momento, se está significando que es así que se hubiera querido que él invitara, que es así que se valora la relación y que, por lo tanto, él no hizo lo que era oportuno en su primera invitación. Se le hace sentir que el subvaluó lo que representa la relación. Al valorar más nuestra relación con el gesto que devuelve más que lo que se ha recibido, se indica que él no supo valorar la relación, y es probable que esto le haga sentirse completamente humillado. La reciprocidad no puede tolerar que lo que se devuelve sea más que lo que uno recibió en un primer momento.

Si Mauss y Lévi-Strauss tienen razón cuando ponen en el centro de la vida social la reciprocidad, vemos que no es cualquier reciprocidad y hay que tratarla con suma prudencia. Hay tres gestos prohibidos en la vida social: no-devolver, es decir, romper la reciprocidad; devolver menos de lo que se recibió; devolver más de lo que se ha recibido. Al parecer, sólo quedaría la opción de devolver exactamente lo que se ha recibido, ni más ni menos, para estabilizar las relaciones sociales. Si Mauss y Lévi-Strauss tienen razón, no quedaría otro camino. Se está, en este caso, en una simetría absoluta, que, si se sigue este análisis, debería ser el equilibrio propicio para la vida social pacífica. Sin embargo, es allí donde surge la aporía de la reciprocidad que nos obliga a introducir la fenomenología.

Imaginemos ahora que, por querer devolver la invitación al amigo, tengamos en cuenta a Mauss y a Lévi-Strauss, e imaginemos que sepamos que debemos devolverla, pero que no debemos devolver ni más ni menos para que tengamos un equilibrio de lo que circula entre nosotros sin que nunca alguno de los dos se sienta deudor ni acreedor del otro, ya que es en este desequilibrio que se amenaza la relación social. ¿Qué pasaría en el caso de un gesto absolutamente simétrico? Si no queremos ni humillar ni insultar a nuestro amigo poniéndolo en una situación de deudor ni de acreedor, debemos devolverle exactamente lo que recibimos. La lógica sería invitarle a comer en nuestra casa y hacerle comer exactamente el mismo menú: la misma entrada, el mismo plato fuerte, el mismo postre, y todo acompañado del mismo vino que el que hemos tomado en su casa. Allí sí estaríamos en la reciprocidad perfecta. Sin embargo, es allí donde surge el problema que nos permite explicar Girard y que la antropología no teorizó profundamente. Si devolvemos a nuestro amigo exactamente lo que él nos dio, la reciprocidad tampoco funcionaría porque él sentiría que nuestro gesto no significa nada más que el puro mecanismo de devolución, pero ya no se vería ni nuestra generosidad ni nuestra amistad, sino una pura mecánica social sin ningún sentimiento

y, por lo tanto, sin ninguna voluntad de manifestar nuestro reconocimiento. En esta reciprocidad plenamente simétrica, la visibilidad de la mecánica impediría el despliegue de las buenas intenciones. La relación social también estaría afectada por esta reciprocidad simétrica. Tomemos un segundo ejemplo que hará sentir el malestar que genera esta simetría absoluta que aparecía como solución a las paradojas de la reciprocidad. Si un amigo nos regala para nuestro cumpleaños una corbata celeste de la marca x, ¿qué pasaría si nosotros le regalamos para el suyo exactamente la misma corbata, del mismo color y de la misma marca x? Según lo que hemos visto de la necesidad de la reciprocidad podríamos pensar que esto reforzaría nuestra relación ya que estaríamos entrando en relaciones simétricas de reciprocidad, absolutamente miméticas. Y, sin embargo, sentimos que este regalo, lo más cerca posible de lo que es una reciprocidad simétrica que no quiere generar ni humillaciones ni insultos, no cumpliría tampoco con las condiciones para mantener buenas relaciones sociales. La reciprocidad simétrica tampoco es posible para mantener relaciones sociales pacíficas. Así, con el vocabulario de Derrida podemos decir de forma literal y muy coherente que la condición de posibilidad de la reciprocidad, es decir, su simetría absoluta (ya que hemos visto que el más y el menos generan malestar, humillación y violencia), también es, ahora, su condición de imposibilidad (ya que la pura reciprocidad simétrica también es imposible en la vida social).

Con Girard hubiéramos podido imaginar esta imposibilidad de la reciprocidad absolutamente simétrica ya que toda su filosofía ha demostrado que la primera cosa que se devuelve de forma simétrica no son los regalos ni las invitaciones, menos aún el reconocimiento social, sino los golpes. Sobre la posibilidad de la reciprocidad dentro de las relaciones sociales, Girard va y ve más allá que los antropólogos, ya que él sí percibe el carácter imposible de esta reciprocidad simétrica. Desde el comienzo de su obra en 1961 y la publicación de *Mentira romántica y verdad novelesca* (Girard, 1985), describió dentro de la teoría del deseo mimético el hecho de que la violencia no proviene de la diferencia sino de la identidad pensada como mismidad. Y es a partir de estos análisis literarios que Girard permite pensar en 1972 en *La violencia y lo sagrado* (Girard, 1995) un sistema antropológico muy fino ya que percibe perfectamente el problema de la donación de mismidad dentro del fenómeno social de la venganza. A partir de la teoría del deseo mimético Girard puede pensar la violencia de la mismidad y vincular de forma tan fuerte la simetría del sistema de donación y los fenómenos de venganza, por cuanto es en la venganza cuando se devuelve exactamente lo que uno ha recibido, ni más ni menos. Gracias a la revelación girardiana del mimetismo que yace dentro de toda reciprocidad, podemos entender el por qué ésta no puede funcionar cuando se devuelve exactamente lo que uno ha recibido, y por qué, tal como lo decíamos, su condición

de posibilidad es también su condición de imposibilidad. Si existe un sistema de donación que pretende devolver según una simetría perfecta, es en los fenómenos de venganza donde lo encontramos: “No existe una clara diferencia entre el acto castigado por la venganza y la propia venganza” (Girard, 1995, p. 22). La venganza no es nada más que la donación simétrica y mecánica de lo que uno recibió en un primer momento. Si alguien mata a nuestra hermana, nuestra venganza consistirá en matar a la hermana del asesino, en un gesto simétrico. Más que nunca el sistema de donación y la reciprocidad que implica plantean un problema que sólo Girard nos revela, ya que ésta nos lleva dentro de una mecánica de *double bind* de la que no podemos salir lógicamente, dado que parece hacer violencia a las mismas categorías de la lógica. La reciprocidad es necesaria y, sin embargo, imposible. Si no devolvemos hay violencia, si devolvemos más hay violencia, si devolvemos menos hay violencia; en fin, si devolvemos exactamente lo que hemos recibido también hay violencia. Este sistema parece estar completamente cerrado sobre su misma violencia porque está completamente cerrado por la paradoja de la reciprocidad que es, a la vez, necesaria e imposible.

La reciprocidad diferida: la presencia en la ausencia

Girard presenta el problema de la reciprocidad de forma más precisa que los antropólogos. En consecuencia, se pueden encontrar en su obra dos soluciones a la paradoja del papel de la reciprocidad dentro de la vida social humana, y estas soluciones se aplicarían al problema del sistema de donación tal como lo pensó la antropología francesa. La primera solución a esta problemática, a esta reciprocidad sin salida, tiene una única forma, aunque puede esconderse en varias modalidades. Y esta forma permite establecer un vínculo fuerte entre la filosofía de Girard y la de Derrida mediante el concepto de diferencia *<différance>*. Para pensar la presencia de la reciprocidad y, sin embargo, pensar esta presencia como ausencia para evitar la manifestación de la reciprocidad mecánica de la violencia, no nos queda más opción que pensar la reciprocidad como diferencia. Toda la dificultad proviene del hecho de que lo que genera violencia en la reciprocidad es su revelación mecánica. Mientras ésta permanezca escondida, las relaciones sociales permanecerán estables. La solución es esconder el carácter mecánico de la reciprocidad para disfrazarla, y el disfraz de la reciprocidad se construye según dos modalidades que, por ser diferentes modalidades, no deben hacer olvidar su profunda unidad dentro del movimiento de diferencia.

La primera opción para esconder la reciprocidad y dejarla desplegar toda su fuerza entre los seres humanos, es diferir quién entrega los dones sobre una entidad no humana, digámoslo, sobre una entidad sagrada. El observador externo seguirá viendo movimientos de donaciones y de contra-donaciones, pero los actores del sistema verán, por el contrario, un ser superior, una entidad divina o casi divina que repartirá los dones entre los miembros del sistema. Recordemos que en el sistema sacrificial, tal como lo describe Girard, no son los seres humanos los que requieren más y más violencia, no son ellos los que requieren una violencia que podrá poner fin a todas las violencias, es decir, no son los humanos los que requieren la violencia sacrificial. Al contrario, según la representación que tienen los actores del sistema, son los dioses los que quieren sacrificios, son los dioses los que quieren sangre, y es, por entregar esta violencia a los dioses y ya no a los humanos, que podremos preservarnos de su carácter mimético, de su carácter recíproco:

Como hemos visto, la operación sacrificial supone cierta ignorancia. Los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia. En esta ignorancia, la teología del sacrificio es evidentemente primordial. Se supone que es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares. (Girard, 1995, p. 15)

Como la concibe Girard, la violencia ya no puede entrar en la espiral de la reciprocidad de la venganza cuando la violencia se da a alguien que no puede devolverla y cuando también está requerida por alguien que, si recibe la violencia por parte de los humanos, no la devolverá. Todo el funcionamiento de la teología del sistema sacrificial es terminar con la violencia para poner fin al sistema de reciprocidad. Y lo único que puede ponerle fin a la reciprocidad es diferir ésta sobre entidades que están más allá de los actores del sistema de donación recíproca, más allá de la posibilidad de devolver.

De la misma forma, esta diferencia de la violencia se encuentra dentro de nuestros sistemas jurídicos. Aunque haya diferencias notables entre el sistema sacrificial y el sistema jurídico moderno, ambos funcionan porque son capaces de ponerle fin a la posibilidad de la reciprocidad infinita de la violencia: “Así, pues, el sistema judicial y el sacrificio tienen, a fin de cuentas, la misma función, [...]” (Girard, 1995, p. 30). El sistema judicial también conoce la reciprocidad de la violencia, tal como el sistema social de la venganza: “No existe, en el sistema penal, ningún principio de justicia que difiera realmente del principio de venganza. El mismo principio de la reciprocidad violenta, de la retribución, interviene en ambos casos” (Girard, 1995, p. 23). Pero, tal como en el sistema sacrificial, la reciprocidad de la venganza está limitada. De igual manera que lo vimos para el

sacrificio, en el sistema jurídico es la diferencia de la donación de la violencia la que limita la violencia infinita que generaría la posibilidad de su reciprocidad. En el sistema jurídico es el juez quien da la pena al condenado. Pero el juez sólo puede rendir la justicia en nombre del pueblo, no es el juez, como persona humana, como individuo que da la violencia que representa la condena. Mediante el juez y la institución jurídica, todos damos. Todo el pueblo es responsable de la donación de violencia que representa cualquier condena. Pero como todos damos, también debemos decir que nadie da. Y como nadie da, si el condenado quiere devolver la violencia que recibió, no sabrá a quién devolvérsela. Por esto, la diferencia de la donación, creada por el sistema judicial, permite interrumpir la reciprocidad de la violencia: “En tanto que no exista un organismo soberano e independiente para sustituirse a la parte lesionada y para *reservarse la venganza*, subsiste el peligro de una escalada interminable” (Girard, 1995, p. 25)⁶. Desde cierto punto de vista, la justicia dicta condenas en nuestro nombre, sin embargo, desde otro punto de vista, no tenemos ningún impacto en la decisión del juez y de la institución judicial. Se ha dado en nuestro nombre pero no hemos dado nada directamente. Por lo tanto, la posibilidad de la reciprocidad está eliminada. Ya no hay nadie sobre quién vengarse, ya no hay nadie a quién devolverle la violencia: “No hay ninguna diferencia de principio entre venganza privada y venganza pública, pero existe una diferencia enorme en el plano social: la venganza ya no es vengada; el proceso ha concluido; desaparece el peligro de la escalada” (Girard, 1995, p. 23). Nadie da y, por tanto, no hay nadie a quién devolver. Todo está diferido sobre la institución judicial: la donación y la contra-donación están diluidas en ella.

Lo que es válido para la violencia recíproca en el sistema sacrificial y en el sistema jurídico también lo es para el sistema de donación, y todos lo conocemos de forma paradigmática en el intercambio de regalos en la cena de Navidad. El intercambio de regalos en la cena de Navidad nunca aparece como un simple intercambio ya que esto asumiría el riesgo de presentar reciprocidades desiguales, regalos más o menos valorados, regalos simétricos, etc.; en fin, esto asumiría lo que podría amenazar el buen funcionamiento de la reciprocidad, ya sea por no-reciprocidad simétrica o, al contrario, por reciprocidad demasiada simétrica. Por eso existe Santa Claus (Anspach, 2002) cuyo único papel es diferir la entrega de los regalos para que ésta no sea directa. Santa Claus es al intercambio de regalos de Navidad lo que son los dioses al sistema sacrificial: el operador de la diferencia. Si alguno de nosotros olvidó hacerle un regalo a alguien, decimos que Santa Claus lo olvidó, si algún regalo no es adecuado para tal o tal niño, le diremos que Santa Claus se equivo-

6 Modifico la traducción española para estar más cerca del texto francés.

có. Obviamente, lo trágico de la Navidad es su carácter mecánico de intercambio de regalos. En realidad no es nada más que un intercambio mecánico de regalos, pero este carácter mecánico nunca debe ser revelado ya que esta revelación debería asumir el regreso a un sistema de reciprocidad directa, es decir, a un intercambio directo, lo que, tal como lo hemos visto, supone una imposible necesidad. Todo el secreto de la Navidad permite entender la primera protección que supone el sistema de donación, es decir, la diferencia. La reciprocidad de la entrega de regalos está totalmente escondida dentro del personaje de Santa Claus, quien no es un chiste para niños, sino el actor de la diferencia de la reciprocidad de las donaciones y el garante de la paz de Navidad. Santa Claus es el garante que cada uno reciba un regalo, y que, sin embargo, nadie perciba este regalo como algo que se le está devolviendo. Podemos pensar la presencia de la reciprocidad (todo el mundo recibe de los otros y da a los otros) y, sin embargo, también su ausencia (nadie, dentro del sistema, la puede percibir como reciprocidad sino únicamente como donación).

La segunda opción para esconder la mecánica simétrica de la reciprocidad dentro de los gestos de donación es simular la ignorancia. Esta simulación utiliza también la diferencia pero en otro nivel, esta vez se trata de diferir el carácter mecánico de la reciprocidad dentro de la simulación de gestos intencionales. Tomemos otra vez ejemplos muy simples para entender este segundo tipo de diferencia. Cada año, cuando vamos a la cena de Navidad, sabemos que algunas personas nos van a hacer regalos. Sabemos que nuestros padres, nuestra pareja y nuestra familia más cercana nos van a hacer regalos, y ellos saben que nosotros les vamos a hacer regalos. Es decir, todos sabemos que en realidad nos vamos a intercambiar regalos porque así lo estipula la vida social y así lo necesita la estabilidad de la vida social. Sin embargo, si el intercambio fuera suficiente para asegurar la estabilidad del vínculo social, podríamos imaginar cenas de Navidad en las que los actores sean máquinas estructuralistas. Podríamos imaginar seres humanos que sin la mínima emoción intercambiaran regalos de forma mecánica. Te doy uno y me das uno, sin sonrisa, sin abrazo, sólo por cumplir con la necesaria reciprocidad. Pero sabemos que las cenas de Navidad no funcionan como encuentros estructuralistas en los que hacemos reequilibrios mecánicos de los regalos intercambiados, o por lo menos este secreto no puede ser revelado. Preguntémonos entonces para romper el velo que esconde este secreto, ¿por qué las cenas de Navidad no funcionan con intercambios mecánicos? Más aún, precisemos nuestra pregunta. Todos hemos recibido regalos en momentos en los que sabíamos que íbamos a recibir uno, sea en navidades o sea para nuestros cumpleaños, y, sin embargo, no podemos dejar de ser sorprendidos por el hecho de que a pesar de saber que los vamos a recibir, debemos simular la sorpresa, debemos hacer como si no supiéramos que los íbamos a recibir. ¿Por qué se debe simular la sorpresa frente a un evento que sabíamos que iba a pasar, frente

a una donación que podíamos perfectamente prever? ¿Por qué cuando estamos invitados a comer en la casa de un amigo y que llevamos una botella de vino o flores, siempre se nos dice al entrar en la casa que no era necesario brindar tal regalo, cuando sabemos que si no hubiéramos llevado nada no hubiera dejado de ser notado por los anfitriones? Una vez más, Girard da la respuesta que permite entender esto. Si debemos simular la sorpresa es para que nunca signifiquemos que interpretamos el regalo como una mecánica de devolución. No debemos hacerle sentir a alguien que percibimos su regalo como el gesto simétrico a nuestro gesto de donación, sino como una donación pura y generosa que manifiesta su amistad por nosotros y su deseo de fortalecer nuestras relaciones. Para explicar este fenómeno, Girard dispone de un concepto difícilmente traducible al español: «*méconnaissance*» que es esencial en todo el edificio conceptual girardiano. Desgraciadamente, este concepto es traducido de forma sistemática en español con el concepto de “ignorancia”. Si confundimos la «*méconnaissance*» con la ignorancia, no podemos percibir la fuerza ni la lógica del sistema girardiano, ya que la «*méconnaissance*» no es la ignorancia sino la *simulación* de la ignorancia. Hacemos “como si” no supiéramos que toda la sociedad humana está regida por fenómenos estrictamente mecánicos, pero en ningún caso significa que lo ignoremos. De la misma forma, en el sistema de donación, cada uno de nosotros finge la sorpresa para no ver o para no mostrar que los gestos son únicamente mecánicos, que no hay ningún sentimiento detrás de los regalos, pero que la revelación de la reciprocidad mecánica llevaría otra vez al borde de la violencia mimética y de los fenómenos de venganza. La diferencia de la mecánica de la donación se puede hacer de acuerdo con dos vectores: disimular (sobre un tercer elemento que entra en la relación de donación y que asume la diferencia de la reciprocidad) o simular (simular las intenciones generosas para no ver la cruda mecánica de la reciprocidad).

No debemos entonces condenar la reciprocidad ni negar su papel en las relaciones sociales, sólo debemos notar que su fenomenología es imposible por cuanto nunca aparece de forma explícita. Si bien la reciprocidad es la base de la vida social humana, ésta debe permanecer en la sombra (o en la diferencia) de los gestos humanos porque su revelación llevaría a la espiral mecánica de la violencia.

Conclusión

Con el ejemplo de la donación en antropología, Girard permite precisar algunas problemáticas que animaron el debate intelectual a lo largo del siglo XX; y, por lo tanto, localizar los problemas y proponer sus soluciones. Si bien la antropología

pensó el valor sumamente positivo de la reciprocidad en la vida social humana, sólo Girard revela también su carácter conflictivo cuando ésta se hace mecánica y simétrica. Girard revela la reciprocidad como condición de posibilidad y de imposibilidad del sistema de donación y de la vida social humana. Por esta razón, sólo él puede presentar una solución precisa para esta dificultad. La solución a la reciprocidad y la solución a la violencia (que es su vector número uno) se debe pensar según el concepto y el trabajo de la diferencia, del desplazamiento de lo que es mecánico para alejarnos de lo que es el paradigma de la reciprocidad, es decir, alejarnos de la violencia. Pero más allá de la solución del problema en términos de diferencia, el trabajo de la diferencia de la reciprocidad que presenta Girard también permite articular la posición de Mauss y la de Lévi-Strauss porque cada uno entiende el sistema de donación según dos puntos de vista diferentes: el punto de vista del actor del sistema y el punto de vista del observador externo. Para Lévi-Strauss, el sistema es mecánico porque lo percibe desde el punto de vista del observador externo. En cambio, Mauss percibe al sistema de donación desde un punto de vista intencional y generoso porque lo describe según el testimonio de los actores del sistema⁷. Pero Girard, más allá de entender el problema y de proponer su solución, permite entender cómo se articulan estos dos puntos de vista según una concepción compleja o sistémica. Allí es que Girard es plenamente filósofo y explica conceptualmente la solución al problema pero también porqué ni Lévi-Strauss ni Mauss pudieron percibir toda la complejidad de la problemática: Lévi-Strauss tiene razón sobre el funcionamiento real del sistema de donación, pero los individuos deben creer que funciona según la explicación de Mauss para que funcione de forma pacífica. La representación del mecanismo debe ser errónea para que el mecanismo funcione. Entre estos dos niveles se juega el fenómeno de la *«méconnaissance»*. Lévi-Strauss y su mecánica tienen razón sobre la cruda realidad de los sistemas de donaciones y sobre la reciprocidad,

7 Sobre esta doble lectura del funcionamiento del sistema de donación, es preciso tomar en serio la objeción de Lévi-Strauss que mencionábamos según la cual Mauss se dejó "mistificar" por su interlocutor Maorí: "¿No es este quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena?" (Lévi-Strauss, 1979, p. 33), «Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène?» (Lévi-Strauss, 2004, p. XXXIII). Desgraciadamente, una vez más la traducción española que decide traducir el francés *«mystifier»* por "engañar" no deja percibir la profundidad del texto ya que para el pensamiento girardiano el hecho de crear un mito, o de interpretar un fenómeno según el mito es exactamente representárselo según el punto de vista de los actores del sistema que no perciben la mecánica ni la simetría que implican los fenómenos sociales. Así, si tomamos de forma muy seria la palabra "mistificar" que utiliza Lévi-Strauss para calificar la investigación de Mauss, podríamos decir que en este caso y tal vez sin saberlo, Lévi-Strauss es más girardiano que Girard, ya que justamente Mauss presenta la explicación del sistema de donación según el punto de vista de los actores, es decir, según el punto de vista de lo que sería, en un vocabulario precisamente girardiano, un *mito de la donación*.

pero, por no revelar la mecánica y la simetría, se esconde dentro de la explicación intencional de Mauss a la que todos necesitamos creer. Hay en la obra de Girard una tesis de epistemología de las ciencias sociales según la cual los sistemas complejos, las sociedades humanas, no sólo se pueden entender según dos puntos de vistas diferentes: un punto de vista interior, cualitativo e intencional de un lado, un punto de vista externo, cuantitativo y mecánico del otro, sino, además, que estos dos niveles de interpretación se deben articular como creencia del actor del sistema (o representación del sistema por sus actores) y funcionamiento real del sistema. Son así dos epistemologías que se reúnen dentro de una teoría única, teoría según la cual las explicaciones en términos de intenciones sirven para esconder, y por lo tanto para permitir, el despliegue de las descripciones mecánicas.

Referencias

- Anspach, M. (2002). *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. *La farmacia de Platón*, in Derrida, J. (1997) *La diseminación*, traducción de José Martín Arancibia, Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo, 1. La falsa moneda*. (C. Peretti, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, in Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*, traducción española de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid: Tecnos.
- Marion, J. (2008). *Siendo dado, Ensayo para una fenomenología de la donación*. (J. Bassas, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre los dones*, in Mauss, M. (1979), *Sociología y antropología*. (T. Rubio, Trad.). Madrid: Tecnos.