

LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA SEGÚN RENÉ GIRARD

The origins of science according to René Girard

*Gabriel Andrade**

Resumen

Este artículo es una exposición de la teoría adelantada por René Girard, según la cual la ciencia tiene un origen cristiano. Antes de abordar la teoría formulada por Girard, se elabora una reseña de los argumentos que generalmente se han expuesto para atribuirle al cristianismo una participación en la formación de la actividad científica. De acuerdo a Girard, el cristianismo es el principal promotor de la ciencia, pues, censurando las persecuciones de minorías, abre el paso a la indagación sobre los fenómenos naturales.

Palabras clave: René Girard, orígenes de la ciencia, cristianismo.

Abstract

This article presents Rene Girard's theory of the Christian origin of Science. Before approaching Girard's theory, we offer an overview of the common arguments used to attribute Christianity's participation in the formation of scientific activity. According to Girard, Christianity is the main promoter of science, because censoring the persecution of minorities, opens the possibility of natural phenomena research.

Key words: René Girard, origins of science, christianity.

INTRODUCCIÓN

“¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?”, preguntaba Tertuliano (*De Praescriptione*, 7) dos siglos después de Cristo. A diferencia de los esfuerzos reconciliadores de un Clemente de Alejandría, Tertuliano inauguró una actitud de confrontación entre la herencia clásica grecolatina y el mundo judaico que, a través de la cristiandad, se extendía por todo el mundo. Si bien, entrada la Edad Media, los escolásticos intentaron mantener un balance entre los clásicos y las raíces bíblicas del cristianismo, pareciera que la pregunta inicial de Tertuliano mantuviera gran vigencia entre los cristianos y los no cristianos de tiempos contemporáneos: se suele considerar que el cristianismo sólo ha contribuido al desarrollo de la fe en nuestra civilización, mientras que la herencia clásica es la única en haber inspirado el espíritu científico de nuestros días, pues sus dotes racionalistas

forman el proceder científico. Así, pues, a juicio de buena parte de los intelectuales contemporáneos, Atenas no tiene nada que ver con Jerusalén: los griegos fundaron nuestra razón y ciencia, los judíos y cristianos nuestra religión.

En función de eso, predomina la imagen de un cristianismo que, con la bandera de la fe, obstaculiza el camino de la razón y, por extensión, de la ciencia. Los propulsores de esa imagen no toman en cuenta que, si bien en la filosofía y teología cristianas nunca se ha subordinado la fe a la razón, en modo alguno el ejercicio racional ha sido totalmente desplazado; la obra de Tomás de Aquino es, apenas, una muestra de la forma cómo el cristianismo estima a la razón como complemento de la fe.

Pero, dejando de lado esta breve objeción a la imagen anticientífica del cristianismo, también hay que considerar que, en modo alguno, el mero ejercicio racional es garante del desarrollo científico. Si bien la ciencia no puede prescindir de procedimientos racionales, cuestión que le debemos a los griegos, irónicamente, la ciencia está en buena medida inspirada en una determinada fe. Se trata de una premisa que, desde los días de Comte y el surgimiento del positivismo, es difícilmente aceptable por las comunidades científicas. Ciertamente, la lista de aspectos irreconciliables entre fe y ciencia es larga: un cuerpo que muere no puede regresar a la vida, una mujer no puede parir sin tener relación sexual, etc. Pero el error de Comte y los positivistas ha sido la carencia de un sentido histórico en su estudio de la ciencia, pues la ciencia es un movimiento intelectual con una historia específica. Contrariamente a lo que se supone es usual, los dogmas de fe cristianos permitieron el cultivo de cosmovisiones y actitudes que favorecieron el auge de la ciencia, de forma tal que su participación en el origen de la ciencia es bastante amplia.

Por fortuna, el siglo XX ha visto resurgir historiadores de la ciencia encabezados por Stanley Jaki (2000) que han hecho un revisionismo del tópico, según el cual, la ciencia moderna es casi exclusivamente herencia de los griegos. Estos historiadores han reivindicado al cristianismo señalando cómo el contenido de la religión cristiana es propiciatorio de la actividad científica. En lo que sigue, me aproximaré a la manera cómo el filósofo francés René Girard ha hecho una contribución a los esfuerzos de esta corriente de historiadores y filósofos que pretenden reivindicar la participación del cristianismo en la formación de la mentalidad científica. El origen de la ciencia no es un tema principal de la obra de Girard, pues le dedica unas muy escasas páginas, pero las implicaciones de sus reflexiones sobre la ciencia cobran gran importancia, pues reiteran la inmensa deuda que nuestro mundo tiene con el cristianismo, independientemente de que se acepten sus dogmas o no, como es el caso de quien escribe estas líneas.

LAS RAÍCES CRISTIANAS DE LA CIENCIA

Antes de entrar en profundidad sobre el tema que nos ocupa, a saber, los orígenes de la ciencia, según René Girard, hemos de considerar brevemente los argumentos que sustentan el juicio, según el cual, el cristianismo tuvo un papel importantísimo en la conformación de la ciencia moderna.

En primer lugar, es necesario reconocer parcialmente la validez del argumento de aquéllos que acreditan a los griegos como los propulsores de la ciencia contemporánea. Si entendemos “ciencia” como una colección sistemática de conocimiento sobre la naturaleza a base de la razón y de la experiencia, entonces, ciertamente los griegos han formulado una importante contribución, pues, como ninguna otra civilización, ellos sentaron las bases para el uso de la razón. No en vano este aspecto de la filosofía griega fue aceptado y valorado por la Iglesia, pues hasta al día de hoy se enseña la lógica aristotélica en los seminarios.

Pero el mero uso de la razón no garantiza el desarrollo de la ciencia, ya que los ejercicios racionales pueden partir de premisas aparentemente verdaderas, pero que bien podrían ser declaradas falsas por la experimentación. De hecho, aun con su refinada geometría euclidiana y lógica aristotélica, los griegos no pudieron desarrollar la ciencia, en el sentido que hoy la entendemos. Los griegos desarrollaron el conocimiento de entidades abstractas, pero tuvieron muy poco interés en conocer la realidad material del mundo, pues de forma, quizás, sorprendente no parecían estar demasiado interesados en confirmar con la experiencia lo que creían conocer con la razón. No deja de ser irónico que un refinador de la lógica como Aristóteles afirmase que los cuerpos, entre más pesados sean, llegan más rápido a la superficie terrestre al dejarse caer desde una altura (*De Caelo, Libro II*) —juicio que podría resultar bastante lógico— sin tomarse la molestia de elaborar una verificación empírica tan sencilla como la que, unos veinte siglos más tarde, haría Galileo para terminar de refutar semejante juicio.

Si bien los griegos aportaron un importante elemento al desarrollo de la ciencia, a saber, su racionalismo, también tenían otros obstáculos que impidieron el desarrollo científico. Estos obstáculos provenían principalmente de su cosmovisión, lo mismo que la cosmovisión de otras civilizaciones ajenas a Occidente. La participación del cristianismo en los orígenes de la ciencia estuvo en aportar una cosmovisión que, fundamentada en principios de fe, abriera paso al cultivo de actitudes propiciatorias de la ciencia, especialmente la verificación empírica y la observación; pero no sólo eso, sino, también, el empleo de la razón para conocer la naturaleza. Estos principios de fe se fueron desarrollando a lo largo de la historia de la

Cristiandad, pero todos pueden ser remontados al entendimiento que la Biblia ofrece respecto a Dios y a su relación con el hombre.

Sería un grave error creer que en la Biblia no hay ninguna contradicción con la ciencia (como suelen hacer muchos fundamentalistas), pues, sencillamente, eso es falso. La ciencia jamás aceptará que el mundo fue creado en seis días, que los patriarcas pudieron vivir cientos de años, etc. Mucho menos podemos descifrar en la Biblia códigos científicos como, por ejemplo, sugerir que este verso del Libro de Job antecede la teoría newtoniana: “Dios tendió el Septentrión sobre el vacío, suspendió la tierra sobre la nada” (26:7). Lo que la Biblia, sí, hace es propiciar una serie de cosmovisiones que, a la larga, motivan el cultivo de actitudes favorables al desarrollo de la ciencia.

Quizás el aspecto más favorable de esta cosmovisión para el desarrollo de la ciencia es la convicción de un Dios racional y cuyo gesto creativo, por extensión, también lo es. Alfred North Whitehead (1997) fue, quizás, el primer filósofo de la ciencia en el siglo XX en reivindicar la herencia cristiana de la ciencia. Para este eminente pensador inglés, la ciencia no hubiese sido posible sin la noción desarrollada en la Edad Media, según la cual Dios es racional. Siendo un Dios racional, su creación también lo es. Y, puesto que el mundo es racional, es inteligible al hombre, motivando así su estudio. Si no hubiese aparecido la idea de un Dios racional, sino que hubiese persistido la idea de dioses irracionales enfrentados en batallas para crear el mundo, la naturaleza no sería concebida como un sistema lo suficientemente ordenado y racional como para ser inteligible a la mente humana. Sin la convicción de que el mundo ha sido creado por una inteligencia superior, el hombre encontraría a la naturaleza difícil (por no decir imposible) de comprender y renunciaría a la búsqueda de su conocimiento y comprensión.

El atributo de la racionalidad a Dios somete su creación a leyes fijas, pues un mundo racionalmente diseñado no sería concebible sin esas leyes. La racionalidad de Dios supone, al menos de forma implícita, una limitante a Su omnipotencia, pues para Dios no sería racional hacer ciertas cosas, como suspender el funcionamiento de las leyes naturales. Esto es algo sobre lo cual insistieron los escolásticos: si el hombre tiene la convicción de que el Creador es racional y que, por ende, no puede alterar ciertas cosas, entonces, se abre el camino a la idea que propugna que las leyes naturales son fijas y aplican al mundo creado por Dios de forma constante.

Alfred North Whitehead acreditaba a la filosofía cristiana medieval por ser la formadora de esta cosmovisión; pero, a decir verdad, los medievales no hicieron más que formalizar unos principios que ya se encuentran firmemente enraizados en la Biblia. Al crear el mundo, Dios vio que era bueno (Génesis 1:10; 1:12; 1:18; 1:20; 1:25; 1:31) y puesto que la creación es buena y, por

extensión, racional y ordenada, el funcionamiento del mundo marcha sobre la base de principios fijos. A lo largo de la Biblia se exponen las perfecciones y racionalidades de la creación, quizás, siendo la confrontación de Dios con Job el ejemplo más emblemático. No obstante, en la Biblia hay aún misterios por resolver, pues quedan algunas dudas respecto a la racionalidad de la creación, surgiendo así el problema de la teodicea (a saber, por qué Dios permite el mal en el mundo), prominente en el libro de Habacuc y en la literatura sapiencial, especialmente el libro de Job. Pero si bien nunca se ofrece una respuesta racional a este problema, resoluble sólo a través de la fe (la mente humana no comprende los designios divinos), el equilibrio bíblico se inclina mucho más hacia un mundo racional inteligible por la mente humana, que hacia un mundo caótico e injusto sólo comprendido por Dios. Igualmente, en la misma Biblia se adelanta una visión en la cual, precisamente por su racionalidad, Dios no puede hacer ciertas cosas. Así, por ejemplo, San Pablo nos enseña que Dios no puede mentir (Tito 2:1) y, de la misma manera en que Dios no puede mentir, pues eso iría contra Su propia esencia, Dios no alteraría el funcionamiento fijo del mundo, pues eso iría contra Su diseño de creación. A favor de Whitehead, podemos señalar que la Biblia es un texto abierto a múltiples interpretaciones (pues no faltan pasajes bíblicos en los que Dios es bastante irracional, especialmente en lo concerniente a Su ira), pero precisamente fueron los medievales quienes privilegiaron la interpretación de un Dios y de una creación racionales.

La importancia de la noción de un Dios racional para el desarrollo de la ciencia se aprecia, si se compara con la concepción islámica de la divinidad. Fiel a las enseñanzas del Corán, Al Gazali (citado por Leaman, 1999:25) postuló la existencia de un Dios tan trascendente, que su omnipotencia no se ve nunca matizada. Así, los fenómenos de la naturaleza no obedecen a leyes fijas derivadas de un orden racional del mundo en la Creación, sino que cada uno de ellos (como el mero hecho de que yo escriba estas líneas) ha sido conducido por Dios directamente y, por ende, podría cambiar en cualquier momento si así Él lo desea. En este sentido, no habría relaciones causa-efecto, pues todos los fenómenos son causados única y exclusivamente por Dios y no hay una causa natural detrás de ellos. Esta noción religiosa, según Stanley Jaky (2000), obstaculiza la búsqueda de leyes naturales fijas (pues está previsto que Dios las cambie en cualquier momento) y eso explica, en buena medida, por qué el Islam no llegó a los niveles científicos que Occidente sí alcanzó.

Además de un Dios racional, la Biblia concibe un hombre que, creado a Su imagen y semejanza (Génesis 1:26), también es racional. En este aspecto, la cosmovisión bíblica no está demasiado lejos de los griegos, quienes consideraban al hombre un animal racional (Aristóteles, *Política*, 1332b).

Sabiéndose racionales, los hombres están en disposición de conocer el funcionamiento de las cosas. La diferencia respecto de los griegos es que, en la cosmovisión bíblica, el hombre es racional por ser creado a imagen y semejanza de Dios. Puesto que, a diferencia de los griegos, los judíos y cristianos se creen creados semejantes a Dios, sienten una vocación por conocer el funcionamiento del mundo creado por Dios. Más aún, la doctrina de la Encarnación supone un acercamiento entre Dios y la humanidad, pues Dios se hace hombre para redimirnos. Aproximándose Dios a la humanidad, los cristianos se sienten en la vocación de acercarse aún más a Dios conociendo su creación. De nuevo, el contraste con las nociones islámicas es ilustrativo: el Dios islámico es tan trascendente, que la humanidad no está hecha a su semejanza, mucho menos, encarnaría en alguien en particular; por ende, Dios y la humanidad están tan alejados entre sí, que el hombre no siente una vocación por acercarse a Él conociendo Su Creación.

De la Biblia también se desprende la noción de la *creatio ex nihilo*, a saber, la idea según la cual el mundo fue creado de la nada¹, doctrina ampliamente elaborada y difundida por los medievales. Esta es una innovación fundamental de la cosmovisión judaica y cristiana, pues virtualmente es inexistente en otras culturas. A los griegos les resultaba particularmente extraña, pues concebían la eternidad de la materia a la cual un demiurgo sólo le daba formas. La creencia de que algunas cosas son eternas y existen desde antes de la creación desmotiva la indagación científica, pues concede estatuto divino a ciertas entidades, prohibiendo su manipulación para ser observadas. El pensamiento religioso griego tenía una continua tendencia hacia el panteísmo; puesto que la materia es eterna, se considera divina, y, siendo la materia divina, no se propicia su examen a partir de observaciones científicas. Si se cree que la naturaleza es, en sí misma, divina y no producto de la *creatio ex nihilo*, también se cree que esta puede estar por encima del sometimiento de las leyes universales. En otras palabras, puesto que la naturaleza es divina, no está sujeta a leyes fijas, con lo cual la forma en que esta noción obstaculiza la ciencia es bastante evidente. Por su parte, la *creatio ex nihilo* postula una naturaleza temporal creada por un Dios que no es idéntico a ella y que, por ende, no es divina en sí misma, lo cual le permite estar sometida a leyes universales fijas. Más aún, el Dios bíblico se presenta como un legislador que cumple una Alianza con Su pueblo escogido, postulando una serie de leyes a las cuales promete y exige dar cumplimiento. En función de esto, también se concibe un Dios que, lo mismo que con los términos de la Alianza, garantiza el cumplimiento de las leyes naturales.

¹ En la misma Biblia, esto tiene algunos matices (Salmo 89:11 e Isaías 51:9), pero resultan pasajes de menor importancia en el cristianismo.

La Biblia separa al hombre de la naturaleza, induciéndolo a imponer su dominio sobre ella. Como bien diría Foucault (1997), para dominar hay que conocer. La trillada frase (y, valga agregar, repetida mecánicamente por los niños venezolanos) atribuida a Simón Bolívar: “Si la naturaleza se opone, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca”, no es más que una paráfrasis de Génesis 1:28. El hombre, separado de la naturaleza, no siente ninguna participación mística (por emplear la frase de Levy-Bruhl) con ella y no siente restricciones en conocerla, puesto que no la considera divina en sí misma. La Biblia aniquila la visión organimista del mundo, según la cual la naturaleza es un gran organismo con vida propia. Una de las razones por las cuales la astronomía aristotélica falló terriblemente fue, precisamente, la creencia de Aristóteles (y de los griegos, en general) de que los planetas tienen vida propia. Así, el ímpetu para la observación astronómica y para la formulación de leyes que rigen su dinámica se vio limitado.

La concepción panteísta de la naturaleza cultiva un conformismo y una pasividad incompatible con la indagación científica. El hombre de cosmovisión panteísta no desea perturbar una naturaleza a la cual cree enteramente animada y, si llega al extremo lógico de la eternidad de la materia, la cree divina. De acuerdo a Jaky, este fue uno de los principales obstáculos de la ciencia en China: la concepción taoísta de la naturaleza no separó al hombre de ella, y, exigiéndole mantenerse en armonía con la naturaleza, confinó a los hombres a no manipularla para la observación y la experimentación. Aquéllos que acusan al cristianismo de propiciar la desmedida explotación de la naturaleza al separar al hombre de ella, lógicamente deben, también, reconocer que el cristianismo ha propiciado la ciencia, esta igualmente supone una separación del hombre con respecto a su entorno, porque, sólo así puede estudiarlo.

Vinculada a la noción de la *creatio ex nihilo*, la Biblia adelanta una concepción lineal del tiempo. De nuevo, esta concepción es bastante singular, pues es inexistente en las cosmovisiones de otras culturas. Si el lector tiene dudas respecto a esto, lo remito a la monumental obra de Mircea Eliade (2001)², en la cual se documentan los conceptos cíclicos del tiempo de casi todas las culturas vis-á-vis la concepción lineal del tiempo en la Biblia. No sólo Dios creó el mundo de la nada en un momento inicial de la Historia, sino que, también, encarnó de una vez por todas y habrá un final de los tiempos. La idea de un principio y de un fin cósmico era bastante ajena entre los griegos y completamente extraña en civilizaciones como la hindú. Para los

² Hago referencia a *El mito del eterno retorno* por tratarse del texto más conocido de Eliade, pero el antropólogo rumano escribió una vastísima colección de libros desarrollando la comparación del tiempo cíclico con el tiempo lineal bíblico.

pueblos ajenos a la Biblia, el tiempo es cíclico; el comienzo y el final se viven una y otra vez. El hombre con una concepción cíclica del tiempo cree estar en un *déjà vu* perenne: siente que todo ya lo ha vivido. Y, puesto que ya todo lo ha vivido, no se siente motivado a conocer e indagar, pues no hay nada nuevo; ya todo se conoce: el mundo no es más que una repetición cíclica.

Más aún, la noción lineal del tiempo supuso el fundamento de la cronología, vital para el establecimiento de relaciones de causa-efecto. La noción bíblica del tiempo establece un “antes” y un “después”, cuestión inexistente en culturas con una acusada tendencia hacia la noción del tiempo cíclico. No creo necesario reiterar la importancia de la cronología en la formulación de leyes naturales y en las relaciones de causa-efecto. La noción lineal del tiempo también postula un progreso, aspecto fundamental en el desarrollo de la ciencia, cuestión que Comte y los positivistas (en especial los que diseñaron la bandera de Brasil: *ordem e progresso*) conocían muy bien. En las cosmovisiones ajenas a la Biblia, esta idea de progreso es inexistente: todo es un regreso al pasado y a los orígenes cósmicos.

Para indagar sobre algo se debe tener la convicción de que eso existe y que es real, pues nadie se siente motivado a conocer algo que no cree real. El cristianismo, inspirado en la Biblia, postula la realidad del mundo y, en una civilización cada vez más materialista, se nos hace difícil concebir una cosmovisión en la cual el mundo es apenas una ilusión. Pero ha habido grandes civilizaciones con una tendencia a creer que el mundo no es más que una ilusión. Los hindúes llamaron “maya” a esta noción religiosa, la cual ha llegado a ser parte importante de su sistema religioso; llegaron a desarrollar la matemática y la lógica, disciplinas que tratan sobre entidades abstractas, pero nunca desarrollaron la ciencia, pues no confiaban plenamente en sus sentidos, en tanto creían que lo percibido es iluso. Relacionado con esta idea, el extremo idealismo platónico desvinculó a los griegos del mundo material en favor de las formas, quizás, cultivando la reflexión racional, pero desmotivando seriamente la observación empírica. Si bien el cristianismo no pudo evitar incorporar parte de esta cosmovisión platónica, prevaleció la noción bíblica de la realidad del mundo, cuestión que motivó su estudio mediante la observación.

Por último, es de destacar la manera cómo el cristianismo, recogiendo su herencia judaica, ha impulsado la cultura escrita. Difícilmente puede haber innovaciones científicas sin un sistema de escritura. De ninguna manera el cristianismo es el único promotor de la escritura, pero la noción de que Dios se encuentra con la humanidad a través de un libro sagrado estimula la lectura, actitud favorable para el desarrollo de la ciencia. Más aún, el cristianismo tiene un mensaje abiertamente exotérico, pues el mandato evangélico es dar a conocer la buena nueva a todos los pueblos del mundo. En

el seno del cristianismo no faltaron movimientos esotéricos (en especial, los gnósticos) que, contrariamente a la ortodoxia de la religión, intentaban cultivar un conocimiento secreto. De haber prevalecido los gnósticos por encima de los cristianos ortodoxos, probablemente la ciencia no hubiese alcanzado su actual desarrollo, pues el conocimiento científico necesita divulgación; la ciencia no puede prosperar con conocimientos celosamente guardados en secreto.

En definitiva, la participación del cristianismo en los orígenes de la ciencia viene a ser más bien una prevención contra los obstáculos de la ciencia. Por sí solo, probablemente el cristianismo no hubiese desarrollado la ciencia, pues en la Biblia falta el impulso racionalista desarrollado por los clásicos. Por ello, los judíos, que tardaron en encontrarse con los griegos, no llegaron a desarrollar la ciencia. Pero si bien el cristianismo no es la única tradición en propiciar la ciencia, sí, es igual, o quizás, más importante que el legado clásico. Mientras que los griegos cultivaron un gusto por pensar, sus cosmovisiones limitaron la observación, dando por sentado que el mero ejercicio racional era confiable en el conocimiento del mundo. Si bien de la Biblia (especialmente el Nuevo Testamento) se desprende un llamado a la fe por encima de la experiencia, fue la cosmovisión bíblica la encargada de motivar al hombre a indagar sobre una naturaleza racional y creada (es decir, no eterna y no divina). A la pregunta inicial de Tertuliano, bien podemos responder de dos maneras: en efecto, Atenas no tiene nada que ver con Jerusalén, pues la creatio ex nihilo y la concepción lineal del tiempo es drásticamente diferente de los ciclos y la eternidad de la materia. Si la cosmovisión bíblica fuese como la clásica, quizás, hoy no tendríamos ciencia. Pero el encuentro entre Atenas y Jerusalén ha demostrado ser fructífero, pues ambas constituyeron matrices para la formación de la ciencia. Lejos de querer persuadir al lector de la prominencia del cristianismo por encima del legado clásico en la conformación de la ciencia, lo que he pretendido es matizar la imagen de Galileo perseguidos por una religión que desconfía del progreso científico.

RENÉ GIRARD Y LA CIENCIA

René Girard no es un filósofo de la ciencia, y a diferencia de Stanley Jaki o Alfred North Whitehead, el tema de los orígenes del pensamiento científico no le concierne directamente. Sólo puedo especular sobre su simpatía por los argumentos que he reseñado en la sección anterior, pues en su obra escrita no se ha manifestado al respecto. No obstante, en los últimos años la obra de Girard —que empezó siendo una apología cristiana independientemente de su vinculación con la ciencia— se ha ido convirtiendo

en una importante contribución a la tradición filosófica que pretende reivindicar los orígenes cristianos de la ciencia. Si bien al tema del origen de la ciencia no le ha dedicado más de cinco o seis páginas en su producción escrita, este tema se ha vuelto cada vez más importante entre Girard y sus seguidores, pues apunta hacia una especial reivindicación del cristianismo en unos tiempos que, si bien son los más avanzados científicamente, también parecen ser los que han presenciado una mayor reacción anticristiana por parte de los mismos científicos.

Debo reseñar, brevemente, una visión general de la obra de Girard para comprender cómo el autor en cuestión elabora su juicio respecto a los orígenes de la actividad científica. Girard es un pensador polifacético que ha estudiado desde las obras de Shakespeare hasta la filosofía de Nietzsche: pero, por razones de espacio, he de concentrarme exclusivamente en los aspectos de su obra que conducen a sus reflexiones sobre el origen de la ciencia.

Para Girard, los orígenes de la Cultura, entendida en los términos genéricos de la antropología, a saber, como la oposición al estado natural del hombre, se remontan al homicidio de una víctima por una horda (Girard, 1987). Los paralelos con la hipótesis de Freud en *Tótem y Tabú* (1981) son evidentes; pero, a diferencia del fundador del psicoanálisis, Girard no acepta que esa víctima asesinada sea un padre o una figura paternal ejecutada por sus hijos. Por el contrario, Girard prefiere entender este homicidio como una vía de escape a la violencia intestina de la especie humana. El *homo homini lupus*³ de Hobbes es una realidad muy evidente para Girard, pues —por motivos que no podemos abordar en este momento— Girard considera que la especie humana, por encima de cualquier otra, es propensa a la violencia y a la autodestrucción. Antes de que la “guerra de todos contra todos” hobbesiana hubiese aniquilado a la naciente especie, los primeros homínidos descubrieron (probablemente, por azar) que la mejor manera de controlar la violencia en el seno de las unidades sociales era, o bien, proyectarla hacia fuera, uniéndose para luchar contra otros grupos, o mejor aún —desde el interior del grupo— seleccionar un individuo que, recibiendo la violencia colectiva (comúnmente desembocando en su muerte), canalice las iras del resto de los miembros del grupo. La muerte de esta víctima es propiciatoria de una solidaridad que controla la violencia y que le ha permitido a la humanidad desarrollar la Cultura, pues la amenaza de la autodestrucción, si bien latente, se mantiene bajo control.

El mecanismo a través del cual la naciente especie contuvo su violencia intestina debió haber ocurrido de forma constante en las primeras etapas de la Cultura humana, y se sigue empleando hasta el día de hoy, pues, para Girard,

³ “El hombre es un lobo para el hombre”.

antes de la aparición del cristianismo, la única manera como el ser humano pudo desarrollar Cultura fue a través de la ejecución de este mecanismo victimario. Con el desarrollo de la condición cultural del hombre, este mecanismo no tiene necesariamente que desembocar en la muerte, pero sí debe haber una ejecución periódica del mecanismo victimario para contener a la violencia de mayor envergadura. Así, en un plano ritual, por medio del rito sacrificial, las culturas premodernas simbolizan el momento inicial de la Cultura; a saber, un homicidio. Pero no sólo eso: para poder mantener su estabilidad a flote, las sociedades continuamente buscan víctimas contra las cuales se vuelcan las mayorías. Estas víctimas pasan a ser “chivos expiatorios” que, especialmente en momentos de crisis, son responsabilizados de generar las crisis en cuestión y, tras ser castigados, perseguidos o eliminados, logran restaurar la paz en la sociedad, pues las colectividades dejan de lado sus rencillas para unirse contra ellos.

De esa manera, Girard considera al rito —especialmente el rito sacrificial— una representación de los orígenes violentos de la Cultura. En continuidad con la llamada “escuela del mito y el ritual” de la etnología inglesa, Girard considera que los mitos representan el mismo tema: para el autor en cuestión, los mitos vienen a ser historias que narran los orígenes violentos de la Cultura. Puesto que el mito conmemora los orígenes, inevitablemente termina por celebrar y mistificar la violencia empleada para propiciar la Cultura. Siendo esto así, los mitos suelen presentar la perspectiva de la horda colectiva que justifica el asesinato de la víctima. Así, si a la víctima se le culpa de ser la responsable de una crisis particular, el mito toma como cierta esta acusación y no sólo considera justificado, sino, también, necesario y glorioso el castigo infligido al chivo expiatorio. Los mitos nunca están de parte de las víctimas perseguidas y ejecutadas; por el contrario, tienden más bien a distorsionar a esas víctimas convirtiéndolas en monstruos que merecen el reproche de la colectividad, por lo que se motiva aún más la violencia lanzada contra ellas.

La teoría de Girard respecto al mito se esclarece, si se toma en cuenta que considera a los mitos estructuralmente similares a los llamados “textos de persecución”. Si bien un moderno texto de persecución no comparte con los mitos los eventos cósmicos que suele representar la mitología, su estructura es fundamentalmente la misma. De forma similar a los mitos, los textos de persecución son crónicas sobre el castigo infligido a determinadas víctimas. Pero lejos de presentar una narración objetiva de los hechos, los textos de persecución distorsionan a las víctimas en momentos de crisis, atribuyéndoles faltas que no pudieron haber cometido, volcando así a la comunidad en su contra.

Girard le ha dedicado varios análisis a uno de los mitos más conocidos: el de Edipo. En medio de una peste en Tebas, el oráculo anuncia que esta cesará cuando se encuentre al asesino de Layo. Se descubre que es Edipo, su propio hijo, quien, además, se ha casado con su propia madre. Edipo es expulsado por los tebanos y la peste cesa. A lo largo de varios análisis literarios, Girard ha documentado el simbolismo de la peste en la literatura y llega a la conclusión de que, mucho más que crisis epidemiológicas, representan más bien crisis sociales. La peste es una representación simbólica (aunque, perfectamente, puede ocurrir en términos reales) de la violencia intestina en la especie humana. Ya se ha dicho que, frente a las crisis sociales, las colectividades se vuelcan contra chivos expiatorios a quienes culpan de haber generado la crisis. Con el castigo del chivo expiatorio, bien sea ejecutándolo, persiguiéndolo o expulsándolo, la crisis cesa y regresa la prosperidad. Es, precisamente, esto lo ocurrido a Edipo. Tebas vive una crisis y, para resolverla, la comunidad se vuelca contra uno de sus habitantes. Se le atribuyen a Edipo unos crímenes que es, muy probable, no cometió. Las acusaciones de parricidio e incesto hacen de Edipo un ser lo suficientemente monstruoso como para volcar a la colectividad en su contra, hasta que finalmente es expulsado. Al marcharse de la ciudad, la crisis social (representada en la peste) cesa. Puede ser que la crisis epidemiológica no haya cesado, pero para la conciencia mitológica, la solución de la crisis social es mucho más trascendente y eclipsa la posible continuidad de la crisis epidemiológica. Girard considera que, si se mira en profundidad, el mito de Edipo no es más que un texto de persecución; una crónica de persecución de un chivo expiatorio, narrado desde la colectividad que persigue y distorsiona a la víctima.

La singularidad del cristianismo —según Girard— radica en presentar unos textos sagrados que, lo mismo que los mitos y textos de persecución, narran la persecución de un hombre, Jesús; pero, a diferencia del mito de Edipo, la víctima no es distorsionada por los cronistas. Allí donde en los mitos a los chivos expiatorios se les suele atribuir alguna falta que justifique su castigo, los Evangelios presentan a Jesús como una víctima totalmente inocente, que en modo alguno merece ser perseguida. Los mitos son narrados desde la perspectiva de las colectividades que persiguen víctimas, los Evangelios son narrados desde la perspectiva de las víctimas perseguidas. Para Girard, esta singularidad trata mucho más que de una simple inversión de perspectivas, pues lo contenido en los Evangelios viene a ser, más bien, una revelación de un profundo conocimiento antropológico.

El cronista del texto de persecución o el preservador del mito participa del frenesí violento que se vuelca contra la víctima. No necesariamente participa de forma activa en la violencia ejercida contra las víctimas; pero, al

presentar los hechos de la manera como los expone, se ve arrastrado por la ola persecutoria. El autor del mito o del texto de persecución está tan imbuido en la horda persecutoria, que llega a creer en la objetividad de la monstruosidad de la víctima y, cuando finalmente esta desaparece, se convence a sí mismo de que, en efecto, era responsable de la crisis que se vivía. Nunca llega a caer en cuenta que, si la crisis desaparece, no es porque la víctima realmente la estuviese causando, sino porque existe un mecanismo psico-social que, al volcarse contra víctimas particulares, las colectividades se reconcilian, haciendo cesar las crisis sociales.

En la medida en que los Evangelios presentan a una víctima inocente, permiten que la humanidad descubra el funcionamiento del mecanismo que ha estado empleando desde los orígenes de la Cultura. La representación de la inocencia de la víctima propicia el cuestionamiento de las suposiciones habituales: las crisis son generadas por las víctimas y, cuando estas mueren, automáticamente desaparece la crisis. Presentando una víctima inocente, las colectividades ya no pueden culpar a las víctimas de ser responsables de los desastres y, más aún, empiezan a comprender que las crisis cesan no porque el causante de ellas muera, sino porque las colectividades se reconcilian y resuelven sus crisis sociales al volcarse al unísono contra una víctima.

Para Girard, la Biblia contiene una revelación no tanto teológica, sino antropológica: mucho más que revelar a Dios, la Biblia y, en especial los Evangelios, le demuestran al hombre el origen y funcionamiento violento de su propia Cultura. Este es el conocimiento más importante que la especie humana puede cultivar, pues se descubre a sí misma. Y, en función de este conocimiento, todos los demás conocimientos pueden ser desarrollados. Es así como Girard llega a su teoría sobre los orígenes cristianos de la ciencia.

La ciencia, según Girard, surge en el momento cuando —por influencia de la Biblia— se inaugura en Occidente una conciencia de defensa de víctimas y una tendencia a sostener su inocencia en procesos de persecución. En la medida en que se tiene la convicción de que las víctimas perseguidas son inocentes, ya no es posible conformarse con la explicación que atribuye a las víctimas la responsabilidad de crisis y desastres. Por ejemplo, si en vez de atribuirle el crimen de parricidio e incesto a Edipo, la mitología griega hubiese sostenido su inocencia y simpatizado con él en tanto víctima (a la manera de los Evangelios), quizás los griegos hubiesen cultivado un mayor interés por indagar sobre las causas biológicas de las pestes, pues hubiesen comprendido que un solo hombre no es capaz de generar semejante catástrofe. Los griegos —y todos los pueblos del mundo ajenos al espíritu bíblico de defensa de las víctimas— han preferido las explicaciones de causas sociales de los fenómenos por encima de las causas naturales. No les interesa tanto saber cómo una peste es generada, sino quién la ha generado; pues, en función

de esta especulación, asisten a la persecución de las víctimas, cuya ejecución resolverá la crisis social que es mucho más inquietante que la crisis natural. En palabras de Girard: “En vez de causas naturales, distantes e inaccesibles, la Humanidad siempre ha preferido causas que son significativas desde una perspectiva social, y que permiten la intervención correctiva, a saber, las víctimas. Para llevar a los hombres hacia la exploración paciente de las causas naturales, los hombres deben primero alejarse de la persecución de víctimas” (1986:204).

En efecto, la documentación etnológica de la brujería es un ejemplo paradigmático de lo que Girard expresa. Evans-Pritchard (1976), por ejemplo, uno de los más grandes investigadores de la brujería, documentaba cómo entre los azande es mucho más importante saber quién genera una desgracia y no cómo o por qué. Los azande, obsesionados con las brujas, están siempre atentos a encontrar alguien que haya enviado algún hechizo (a pesar de que, en el caso de los azande, las brujas no son perseguidas como sí lo fueron en Europa) para así explicar una desgracia. Si, desafortunadamente, un granero cae sobre alguien y lo hiere, el azande no está interesado en conocer el material con que fue construido o la ley de gravedad, sino, más bien, en saber qué bruja propició ese hecho.

Una sociedad presta a perseguir chivos expiatorios y brujas no tiene la suficiente motivación para conocer las causas naturales, pues se conforma con atribuir el origen de los desastres a las víctimas que persigue. Es por ello que Girard escribe la siguiente frase, muy célebre entre los lectores de su obra: “La invención de la ciencia no es la razón por la cual ya no hay cacerías de brujas, sino que el hecho que ya no hay cacerías de brujas es la razón por la cual se inventó la ciencia... El espíritu científico es un producto colateral de la profunda acción de los Evangelios” (1986:204).

Esta frase no debe tomarse como un juicio historiográfico, pues cronológicamente es falsa. Al menos en Europa, la época cumbre de la cacería de brujas se sitúa alrededor del siglo XVII, siendo casi contemporáneo e, incluso, un poco posterior a los inicios de los grandes descubrimientos científicos. Pero la intención de Girard no es elaborar un juicio de exactitud histórica, sino dar a conocer que una sociedad no puede progresar en descubrimientos científicos si aún se complace en perseguir víctimas. Para el cultivo de actitudes favorables a la ciencia, hizo falta una conciencia que se situara de parte de las víctimas perseguidas, pues, censurándola, los hombres dejan de atribuirle responsabilidad en desastres e indagan sobre el verdadero funcionamiento de la naturaleza. Tal conciencia a favor de las víctimas es una herencia bíblica.

Más aún, Girard forma parte de los historiadores de la religión que le atribuyen al cristianismo una importante participación en la desacralización

del mundo.⁴ Ya hemos mencionado cómo la creatio ex nihilo, al separar a la naturaleza de Dios, desencanta al mundo, abriendo paso a la indagación por parte del hombre. Si bien Girard no se opone a esta idea, aporta otra consideración sobre cómo el cristianismo desacraliza el mundo. Cuando las víctimas son ejecutadas, la paz social aparece en forma repentina. Las primeras comunidades humanas se vieron tan impresionadas por ese momento, que este se convirtió en la matriz de lo sagrado. Los ritos y los mitos lo conmemoran. Y las víctimas pasaron a convertirse en dioses ambivalentes que, en vida, podían generar una gran crisis, pero cuya muerte devuelve a la comunidad la paz social. El hombre sacraliza el origen de la cultura y a las víctimas, porque no comprende la dinámica del mecanismo victimario. El cristianismo, en la medida en que sostiene la inocencia de la víctima y expone el funcionamiento del mecanismo victimario, desacraliza los orígenes. Por una parte, despoja a la víctima del aura sagrada que se le suele atribuir: la víctima no es responsable de las crisis y su muerte tampoco tiene poderes mágicos para la reconciliación. Por la otra, expone el mecanismo victimario como lo que realmente es: un vulgar asesinato, en oposición a una epopeya o una batalla cósmica, misticadoras de la violencia. Desacralizado el mundo a partir de la desacralización de los orígenes culturales, el hombre está propenso a indagar sobre las leyes de la naturaleza.

Más aún, el cristianismo ha constituido —a juicio de Girard— una minimización del rito. Esta minimización bien puede ser entendida como una continuidad del movimiento espiritual de los profetas bíblicos y de los reformadores protestantes; pero, de nuevo, Girard la entiende de otra manera; puesto que el rito es, a grandes rasgos, una conmemoración de los orígenes violentos (especialmente el rito sacrificial), el cristianismo se aleja cada vez más de ello.⁵ Y, para que se desarrolle la ciencia, el rito debe ser despojado de prominencia en una sociedad, pues, de lo contrario, el hombre intentaría dominar la naturaleza mediante fórmulas rituales. De nuevo, con el cristianismo las crisis no serán resueltas acudiendo a la repetición ritual o espontánea del mecanismo victimario, sino que se recurrirá a otras formas de resolverlas, a saber, mediante la indagación de causas naturales.

Vale advertir que Girard no desea negar que los griegos hayan hecho una contribución a la ciencia y, en especial, a la conformación del mundo

⁴ El historiador más importante que considera al cristianismo una religión secularizadora es Max Weber (1991), el cual ha contado con suficientes seguidores como para documentar masivamente cómo el cristianismo ha propiciado la secularización del mundo.

⁵ Algún lector podrá objetar que el rito sacrificial es central en el cristianismo, especialmente en la misa católica. Pero, a juicio de Girard, el “sacrificio” de Cristo en la misa católica no es como cualquier otro rito sacrificial, sino que es una entrega del mismo cristiano para evitar mayores sacrificios violentos, alejándose así de la conmemoración de la violencia.

moderno, pues en sus propias palabras: “¿Pedirle a nuestra cultura que abra espacio a los griegos es como pedirle a la ciudad de Los Ángeles que abra espacio a los automóviles! Yo no aspiro a suprimir la influencia griega, y yo hablo mucho sobre ellos; pero, ¿por qué no podemos, de vez en cuando, hablar un poco de otra cosa?” (1994:89). Esa otra cosa es, por supuesto, el cristianismo. En efecto, Girard reconoce que otras civilizaciones, pero en especial los griegos, tomaron pasos significativos hacia la conformación de la ciencia. Algunos intelectuales griegos lograron despojarse del dominio religioso orientándose hacia la indagación sobre las causas naturales. Pero, a diferencia del cristianismo, en Grecia no hubo una desacralización sistemática, confinando los intentos científicos a una muy pequeña minoría. En palabras de Girard, “en el mundo antiguo, sólo algunos grandes intelectuales emancipados se entregan al tipo de observación que propicia la ciencia. Es una actividad de gran lujo reservada a una elite minúscula” (1994:82). Para Girard, la ciencia necesita de una democratización de los conocimientos, a fin de divulgarlos entre una amplia comunidad científica, cuestión que ya hemos abordado en la sección anterior. La democracia del mundo griego era demasiado restringida (excluyendo de su seno a bárbaros, esclavos y mujeres) como para contribuir a esa expansión del conocimiento científico. Por su parte, el mensaje universalista del cristianismo es mucho más favorable a la democratización del conocimiento científico, pues permite que cualquiera acceda a él.

VALORACIÓN Y CRÍTICA

Así, aún sin proponérselo, Girard se ha alineado en la tradición filosófica de Stanley Jaky al atribuirle al cristianismo una importantísima participación en la conformación de la ciencia. Según Girard, ha sido la Biblia —mucho más que los textos clásicos— el cuerpo literario encargado de cultivar una actitud favorable para el nacimiento y desarrollo de la ciencia. El gran mérito de la teoría de Girard respecto a los orígenes de la ciencia es que añade un componente sociológico a una reflexión que, fundamentalmente, ha estado concernida con la comparación de cosmovisiones: en la medida en que las sociedades dejan de instrumentar la persecución y castigos de víctimas y chivos expiatorios, la ciencia prospera.

No obstante, consideremos algunas críticas a la hipótesis de Girard. En primer lugar, considera que la ciencia griega no pudo progresar, porque, apenas, se fue desarrollando entre una muy pequeña elite de ciudadanos y fracasó en la democratización del conocimiento científico. Ciertamente, esto puede ser así, pero la comparación que hace con el cristianismo no es del todo válida. En especial, Girard responsabiliza a la institución de la esclavitud y a

las nociones aristocráticas griegas por impedir el desarrollo de la ciencia: “En un universo aristocrático, lo experimental aparece siempre como impuro y vulgar... si uno tiene suficientes esclavos, como en la república de Aristóteles, para empujar los carros o incluso para montar los asnos, ¿para qué nos vamos a romper la cabeza en la invención del motor de camión?” (1994:83). Girard no parece estar al tanto de que, si bien existe un ideal igualitario a medida que progresa la Biblia (especialmente en el Nuevo Testamento), el texto bíblico tampoco está exento de pasajes esclavistas (Levítico 25:44-46 y Éxodo 21:2-6), incluso compuestos por el propio San Pablo (I Corintios 7:20-21, Efesios 6:5 y I Timoteo 6:5). Así, la tesis de Girard no funcionaría como él pretende, pues también le correspondería explicar cómo los cristianos, aún con vestigios esclavistas, lograron propiciar la ciencia.

Quizás el aspecto más cuestionable de la tesis de Girard sea la relación que nuestro autor configura entre la ciencia y la defensa de las víctimas. Se hace muy difícil negar que, para que una sociedad indague sobre las causas naturales, primero tiene que dejar de proyectar causas sociales en las víctimas perseguidas atribuyéndoles la responsabilidad de las crisis. Pero salta a la vista el hecho de que, en muchos escenarios, la ciencia no ha contribuido a la defensa de las víctimas, sino todo lo contrario, a potenciar aún más su persecución. El ejemplo nazi es quizás el más paradigmático. En nombre de un progreso aterrador, emplearon su mejor talento al servicio del genocidio y del fascismo. El Holocausto no deja de sorprendernos, precisamente, por la gran efectividad técnica con que se instrumentó semejante monstruosidad. Justamente, en vista de esta ciencia al servicio de la persecución, muchos filósofos llamados “posmodernos” han reaccionado contra lo que se ha venido en llamar la “racionalidad instrumental de Occidente”.

No obstante, Girard es firme en su opinión respecto a la vinculación entre la ciencia y el espíritu de defensa de las víctimas, al punto de afirmar que el colapso de la empresa científica en la Unión Soviética se debió al hecho de que la ciencia es incompatible con las persecuciones de víctimas (1994:80). Ciertamente, el espíritu científico necesita de un suficiente espacio de libertad para innovar, libertad que es restringida por sistemas totalitarios como el soviético; pero la evidencia histórica persiste: los grandes descubrimientos de Einstein no se emplearon para reivindicar víctimas; todo lo contrario, se usaron para generar miles de víctimas en Hiroshima y Nagasaki. Se trata de un matiz que Girard no ha considerado en sus comentarios sobre el origen de la ciencia y que, quizás, debería atender.

Por último, la teoría de Girard respecto a los orígenes de la ciencia puede resultar un poco cuestionable, de nuevo, por su injusticia al comparar al mundo clásico con el cristiano. De su argumentación se desprende que,

quizás, la primera disciplina científica inspirada por la innovación cristiana es la medicina. Después de todo, el propio Jesús había dicho que todos necesitamos médicos (Mateo 9:12; Marcos 2:17; Lucas 5:31), a pesar de que la logia de Jesús se refiere a una medicina estrictamente espiritual. Pero el hecho es que, si a partir del cristianismo, ya no se indagará tanto sobre las causas sociales de las crisis, sino sobre las causas naturales, entonces los conocimientos médicos son los primeros en aparecer, pues es el mismo Girard quien ha sugerido que la peste (a saber, una crisis epidemiológica y, por tanto, de interés para la medicina) es el tipo de crisis natural que con mayor frecuencia se emplea para representar la crisis social.

Con todo, el origen de la medicina moderna no está entre los cristianos, sino entre los griegos, y esto es algo que, difícilmente, los mismos defensores de los orígenes cristianos de la ciencia pueden negar. E, inclusive, la ciencia médica griega surgió por exactamente las mismas razones con las cuales Girard acredita al cristianismo como el origen de la ciencia. Si bien su teoría de los humores no es tomada en serio por ningún médico contemporáneo (Porter 2003:59-60), Hipócrates pasa por ser el padre de la medicina. Su gran innovación fue lo que se ha venido a llamar la “secularización de la enfermedad”, a saber, la aniquilación de la noción religiosa griega (y compartida por muchísimos otros pueblos), según la cual las enfermedades son castigos de los dioses. El *corpus* hipocrático (muy probablemente no escrito por él) lo expresa así: “(la epilepsia) no es más sagrada que otras enfermedades, sino que tiene causas naturales, y su supuesto origen divino se debe a la inexperiencia del hombre. Todas las enfermedades tienen su propia naturaleza, y surgen de causas externas” (citado por Guthrie y Douglas 1993:778). De la misma manera en que Girard lo sugiere, lo hace el cristianismo: a partir de Hipócrates los hombres ya no estarán buscando las causas sociales de la enfermedad, sino sus causas naturales. La enfermedad no es enviada por ningún dios (el cual, vale recordar, según la teoría de Girard, sería una víctima deificada tras su ejecución), ni por ninguna bruja; de hecho, no es enviada por nadie en particular, sino que surge de causas externas. Lo mismo que los Evangelios, la tradición hipocrática, en la medida en que exhorta a los hombres a dejar de preocuparse por la búsqueda de agentes humanos (hechiceros) o divinos (dioses) que generen la enfermedad, los orienta hacia la búsqueda de las causas naturales de los fenómenos biológicos.

Incluso, en lo que respecta a la epilepsia —enfermedad sagrada por excelencia— la aproximación hipocrática es mucho más cercana a la ciencia que la de los Evangelios, pues, si bien en algunos rincones de los Evangelios se cuestiona la idea de que una enfermedad sea un castigo divino por un pecado (Juan 9:1-3), se sigue concibiendo a la epilepsia como posesión demoníaca (Mateo 4:24; 17:15-18; y paralelos, entre muchos otros), lo que

permite la suposición de que algún demonio o hechicero genera epilepsia en los demás a través de un maleficio, cuestión que es ampliamente superada por el pensamiento hipocrático.

En definitiva, las críticas hasta aquí presentadas apenas constituirían matices a la teoría de Girard respecto a los orígenes cristianos de la ciencia. Por fortuna, Atenas sí tiene que ver con Jerusalén: ambas cosmovisiones aportaron de alguna manera al desarrollo de la ciencia (y, si hemos de tomar la frase de Tertuliano en un sentido literal, ¡no deja de ser irónico que, en estos tiempos de globalización, posiblemente, ambas ciudades terminen siendo una sola!). Pero, precisamente, el prejuicio renacentista a favor de los clásicos ha inclinado la balanza preponderantemente a favor de Atenas, cuestión que es necesario reconsiderar, pues —como hemos visto— el cristianismo, al menos parcialmente, tiene una participación en los orígenes de la ciencia.

*La Universidad del Zulia**
Calle 70, Avenida 13-A. Sector Tierra Negra.
Residencias "Mi Delirio". Apt. 4-A.
Maracaibo, Venezuela.
gabrielernesto2000@yahoo.com

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *On the Heavens*. Consultado el 14 de junio de 2006.
Disponible en: <http://classics.mit.edu/Aristotle/heavens.2.ii.html>
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Espasa, 1997.
- ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2001.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1997.
- FREUD, S. “Tótem y tabú”. En: *Obras Completas Tomo II*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. 1745-1850.
- GIRARD, R. *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- _____. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- _____. *Quand ces choses commenceront...* París: Arlea, 1994.
- GUTHRIE, D y Rhodes, P. “Medicine” En: *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 22. Chicago, 1993. 778-783.
- JAKY, S. *The Savior of Science*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- _____. *Bible and Science*. Christendom Press, 2004.
- LEAMAN, O. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- PORTER, R. *Breve historia de la medicina*. Madrid: Taurus, 2003.
- TERTULIANO. *De Praescriptione*. Consultado el 14 de junio de 2006.
Disponible en: http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-24.htm#P3208_1148660
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- WHITEHEAD, A.N. *Science and the Modern World*. New York: Free Press, 1997.