

## La forma de lo sagrado<sup>17</sup>

Jean Pierre Dupuy<sup>18</sup>

*El hombre posee un Dios o un ídolo*

Max Scheler

Si hay alguna verdad que aparece claramente cuando se toma una visión desenvuelta de la historia de la humanidad, es esta: los colectivos humanos son máquinas de fabricar dioses. ¿Por qué ha sido así? ¿Cómo funciona eso? Estas preguntas deberían estar en el corazón de las ciencias del hombre y de la sociedad, y ello tanto más cuanto que se piensan laicas. No es así. Es como si la terca determinación que pone el espíritu positivo para deshacerse de todo que podría parecerse a un resto de pensamiento religioso se transmitiera a la elección de los objetos que juzga dignos de ser estudiados. Según él, el punto de vista religioso sobre el mundo es una aberración superada en la actualidad. Y equivocadamente concluye que no hay gran cosa que esperar de una ciencia de lo religioso.

Y si, por el contrario, ¿la ciencia de lo religioso y la ciencia del hombre no fueran sino una? Si, para saber quién es el hombre, ¿hubiera que comprender imperativamente por qué él inventó —si es el caso— a Dios?

Este libro no trata de las relaciones entre la razón y la fe, vieja querrela que no termina de vaciarse. Se interesa en una cuestión prejudicial. Busca mostrar que lo que llamamos la razón guarda la huella indeleble de su enraizamiento original en la experiencia religiosa. En una perspectiva durkheimiana, define lo religioso no tanto por las creencias como por los actos; no tanto por la fe como por el ritual. Si ello es así, cuando se dirige a la religión como a una extraña —para rechazarla mejor o, por el contrario, para encarar con ella una forma de coexistencia pacífica— la razón se muestra simplemente de mala fe.

<sup>17</sup> Jean Pierre Dupuy, *La forma de lo sagrado*. En: *La marca de lo sagrado*. París: Carnets Nord, 2008. Traducción del francés al español por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre de 2009.

<sup>18</sup> Professor Jean-Pierre Dupuy is a Professor of Social and Political Philosophy at the École Polytechnique, Paris. He is the Director of research at the C.N.R.S. (Philosophy) and the Director of C.R.E.A. (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée), the philosophical research group of the École Polytechnique, which he founded in 1982. At Stanford University, he is a researcher at the Study of Language and Information (C.S.L.I.)

## De Arquímedes a Münchhausen

Las sociedades humanas siempre han encontrado el medio de actuar sobre sí mismas por mediación de una exterioridad. Durante mucho tiempo las divinidades representaron el lugar de esta exterioridad. Lo que llamamos la sociedad moderna, o, bien simplemente, la Modernidad, parece haber roto con esto. En una perspectiva laica, son los hombres los que fabrican los dioses. Se precisa pues admitir que los colectivos humanos tienen la capacidad de producir su propia exterioridad. Saben proyectarse a distancia de ellos mismos para ejercer mejor un poder sobre sí mismas. En este sentido, sus propiedades tienen que ver mucho menos con Arquímedes que con las proezas del barón de Münchhausen.

Arquímedes se creía con la capacidad de levantar el mundo con su sola fuerza muscular, si pudiera disponer de una palanca y de un punto de apoyo externo. Por su parte, el barón de Münchhausen, que ha caído en un pantano, logra (se dice) sacarse de allí él mismo tirando de sus cabellos o, en otra versión, por las correas de sus botas<sup>19</sup>. Sin duda, encontró el medio de desdoblarse; la mano que empuñaba una parte de su cuerpo pertenecía por así decirlo a su *áster ego*. Sabemos que un tal prodigio es imposible, pero no por ello deja de ser cierto que las agrupaciones humanas han sabido realizar una proeza similar. Probablemente fue la condición para que se volvieran sociedades.

La figura que aquí describo, aun tanteando, no es de mi cosecha. Ha sido dibujada desde hace tiempos por la filosofía. Hegel la llamaba “auto-exteriorización” (*Entäußerung*); Marx, “alienación” (*Entfremdung*); Friedrich Hayek (el filósofo-economista austríaco, campeón del liberalismo), “auto-trascendencia” (*self-transcendence*). Pero fue el antropólogo y sociólogo francés Louis Dumont el que más se aproximó a su forma pura. La llamaba “jerarquía”, precisando para ello que tomaba este término en su sentido etimológico de orden sagrado<sup>20</sup>.

En materia de ciencia social, Dumont se consideraba un holista: afirmaba la prioridad, lógica y ontológica, del todo de la sociedad sobre sus elementos individuales. Sin embargo (contrariamente a Durkheim, o al menos al que describe la historia recibida de las ciencias sociales), Dumont no hacía de la trascendencia de lo social, con respecto a sus elementos, una simple exterioridad. Le asignaba una forma, la forma jerárquica. ¿Qué es la jerarquía? Lejos de ser una sucesión de niveles tal que un nivel superior engloba o domina un

<sup>19</sup> De acá la expresión inglesa *bootstrap* para mencionar esta hazaña, de *boot* = bota y *strap* = correa. *Las aventuras del barón de Münchhausen* son una novela de Rudolf Erich Raspe, publicada en Alemania en 1786. Por algunos desvíos misteriosos —sin duda a través de la mecánica cuántica y la emigración de científicos alemanes a los Estados Unidos— la imagen y la expresión inglesa llegaron a ser parte del lenguaje corriente, penetrando entre otros dominios la informática. Hay *bootstrapping* cuando un programa activa un programa más complejo que él. En la jerga de los informáticos, se “*boot*” su computador en el momento en que se lanza su sistema operativo.

<sup>20</sup> Louis Dumont. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de las castas*. París: Gallimard, 1971.

nivel inferior, es, en los términos de Dumont, la relación de *englobamiento del contrario*. Tomemos la siguiente ilustración: en principio, la lengua francesa no comporta un género masculino y un género femenino, sino un género “no-marcado” y un género “marcado”. El género “no marcado” vale para la totalidad de los sujetos, cualquiera sea su sexo. El género “marcado” solo vale para el sexo femenino. De ello resulta que el masculino, que es la forma del género no marcado, representa a un nivel la totalidad, y por ello mismo engloba el femenino, mientras que en otro nivel, el de los elementos, se opone a lo femenino. La coincidencia del todo y de una de sus partes estrictas (que implica para un matemático la idea de infinito) es lo que le permite al todo oponerse a la parte complementaria. Todo ocurre como si el todo englobase la parte que no es él, como si englobase su contrario.

Según Dumont, la jerarquía así entendida se invierte dentro de ella misma. Este cambio de signo es correlativo de un cambio de nivel: el elemento superior, o nivel que engloba, se vuelve inferior en el nivel englobado, y recíprocamente. Esta forma lógica ha sido teorizada por Dumont a propósito de la India y de las relaciones que allá se anudan entre la función religiosa y la función política; luego sobre la doctrina del papa Gelasio, quinientos años después de Jesucristo: “En materia de religión (por tant, absolutamente) el sacerdote es superior al rey, o al emperador, a quien está confiado el orden público. Pero, por lo mismo, el sacerdote le obedecerá al rey en materia de orden público, es decir, en un dominio subordinado”<sup>21</sup>. Una fórmula sorprendente resume la forma jerárquica, que sería mucho mejor denominar “jerarquía enredada”, como lo hacen algunos lógicos<sup>22</sup>: “Los sacerdotes son superiores, pues es solamente en el nivel inferior donde son inferiores”<sup>23</sup>.

Dumont razona aquí como antropólogo de las sociedades tradicionales, en las cuales el principio que ordena la cohesión social es de tipo religioso. Pero es cuando se aventura en el terreno de la filosofía cuando descubre la fórmula de choque que mejor describe lo que entiende por jerarquía. Reflexionando sobre el sistema metafísico de Leibniz, en el cual ve una especie de formulación moderna de la coherencia del mundo, aborda la cuestión de la teodicea, es decir, de la justicia de Dios cuyos principios aparecen por lo menos oscuros si se trata de reconciliar la benevolencia y la omnipotencia presunta del Creador con la existencia en bruto del mal sobre la Tierra. La solución de Leibniz es bien conocida por haber sido ridiculizada por Voltaire: el mundo donde estamos es el mejor de los mundos posibles. Lo que se nos aparece como mal nos parece tal porque tenemos sobre el mundo un punto de vista finito, individual. Si tuviéramos

<sup>21</sup> Louis Dumont. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983. p. 244.

<sup>22</sup> Ver Douglas Hofstadter. *Gödel, Escher, Bach: un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets, 1987. pp. 762 ss. La expresión inglesa es “*tangled hierarchy*”.

<sup>23</sup> L. Dumont. *Op. cit.*, pp. 52-53.

mos acceso al punto de vista de la totalidad, comprenderíamos que ese mal es un sacrificio necesario por el más grande bien de esta última. Este mal no se hubiera presentado si el mundo no fuera el mejor de los posibles. Ahora bien, Louis Dumont caracteriza la teodicea con la fórmula siguiente: “El bien debe *contener* el mal siendo al mismo tiempo su contrario”<sup>24</sup>. El verbo “contener”, aquí, tiene el sentido de englobar y la figura así descrita es la de la jerarquía, entendida como englobadora del contrario.

Siempre me ha sorprendido que Dumont y su escuela de antropología solo quieran ver en la forma jerárquica la firma de un orden estable, garantizado por lo religioso. Sería suficiente, en sus formulaciones, de darle al verbo “contener” otro contenido: poner barreras a, reprimir, para leer en la jerarquía (comprendida como englobamiento del contrario) un sentido completamente distinto, mucho más inquietante; todo parece indicar que la jerarquía hace frente a la amenaza de su echada por tierra, siempre posible. El orden social más sólido en apariencia *contiene* la amenaza de su hundimiento, en los dos sentidos del verbo “contener”.

Si solo se ve en la jerarquía la dimensión de orden (como lo hace Dumont), esta figura es una de las más familiares de la filosofía de lo social y de la historia. Se declina de diversas maneras y bajo diversas denominaciones: astucia de la Razón, astucia de la Historia, materialismo dialéctico, “mano invisible” de los economistas, es siempre la misma idea, el mismo racionalismo; al estar el mal al servicio del bien no es en el fondo más que un mal menor, un mal necesario. El mal solo es finalmente un mal aparente, hace parte integrante del bien.

Pero es suficiente con que el orden jerárquico entre en crisis, se hunda, se enturbie, se enloquezca, se invierta para finalmente desfondarse, para que un cuadro completamente distinto aparezca. Los niveles, hasta hace poco bien ordenados, cuando se confunden revelan su parentesco. Se creía que el bien gobernaba el mal, su “contrario”, pero ahora aparece que era más bien el mal el que se gobernaba a sí mismo, poniéndose a distancia de sí mismo, poniéndose en el exterior de sí mismo; el nivel superior, así “auto-exteriorizado”, tomaba los colores del bien.

Para hacer menos abstracta esta tesis, la ilustro brevemente con un ejemplo paradigmático que tendré la ocasión de tratar profundamente aquí mismo. Se trata de la relación singular que une el asesinato y el sacrificio, en una sociedad donde este último constituye el ritual fundador. El sacrificio *contiene* el desencadenamiento de los asesinatos, se presenta como la última palabra de la violencia, y sin embargo, no es sino un asesinato más. La pena de muerte, para los sistemas penales que recurren a ella, cumple el mismo oficio. Cuando el orden religioso (la “jerarquía”) se hunde en el desorden y la violencia, cuando

<sup>24</sup> *Ibid.* pp. 242-243. Dupuy subraya.

el sistema judicial pierde su trascendencia, ya no se ve sino la identidad del sacrificio, o de la muerte ritual, con el asesinato. Es parcialmente equivocado, pues fue verdad *antes* de la crisis que el sacrificio era a la vez un asesinato y otra cosa distinta del asesinato.

La crisis que acompaña la demolición de un orden jerárquico tiene un nombre, que nos ha legado un mito griego: el pánico. Evidentemente, el mito solo ve la exterioridad; le endilga la reprobación de la descomposición violenta a una divinidad: Pan. La causa del pánico sería pues Pan, ese dios de pastores que le ha dado su nombre, mitad-hombre, mitad-macho cabrío, excelente músico, demócrata, gran aficionado a las ninfas, cuyo surgimiento de un bosque inspiraba (se dice) un terror súbito. Ahora bien, el análisis empírico de los fenómenos de pánico revela que el pánico es un mal del interior; no se despliega con toda su fuerza destructora sino en tanto que estaba ya *contenido* en el orden que demuele. Sorprendido por un temblor de tierra, un encuentro deportivo resiste el pánico, mientras que se entregará a una desbandada asesina si la fiebre competidora que lo anima supera ciertos límites. El mal genio escapó de su botella. Para que permanezca ciego a la lógica de la auto-exteriorización de la que es capaz la violencia de los hombres, Pan es un perfecto chivo expiatorio<sup>25</sup>.

Ahora bien, a la manera de Pan —a la vez civilizado y fuente de terror— el pánico no es solamente fuerza de destrucción. En su propio nombre existe la idea que es el lugar de una totalización. Puede hacer emerger un nuevo orden, bajo la forma de una dirección, de una orientación, incluso si es la de una huida. Entre los comportamientos individuales desordenados y el orden emergente, la relación es la de una auto-trascendencia. Su forma es la de la jerarquía deconstruida por nuestro análisis. El orden emergente gobierna los comportamientos individuales desde una exterioridad aparente, pero resulta de la puesta en sinergia de esos mismos comportamientos individuales. Estos representan el desorden, el orden que emerge los *contiene*, en los dos sentidos de la palabra. No es —como lo quería Dumont— el orden el que contiene el desorden al mismo tiempo que sigue siendo su contrario, sino el desorden el que se distancia de sí mismo, en exterioridad con respecto a sí mismo, para regularse.

### **Anatomía de un pánico global**

Escribo estas líneas en el otoño de 2008, en pleno corazón de un pánico que podría muy bien provocar el derrumbe de la “economía mundial” a escala planetaria. Los comentarios que la crisis suscita ilustran —mucho mejor de lo que yo hubiera soñado poder hacer— las figuras que acabo de describir y la incapacidad del *establishment* económico y político mundial para aprehenderlas correctamente. En el momento mismo en que esta crisis es la de la indistinción, la de la

<sup>25</sup> Ver Jean-Pierre Dupuy. *El pánico*. Barcelona: Gedisa, 1999.

pérdida de las diferencias jerárquicas, los analistas se precipitan a multiplicar las distinciones de categoría, que todas se reducen a la distinción entre el bien que es necesario preservar y el mal que es menester erradicar, o en todo caso “regular”, de manera que, como mal necesario, permanece al servicio del bien. En otros términos, no se abandona el racionalismo de la jerarquía según Dumont. Ahora bien, el mérito de esta crisis de amplitud inaudita es el de mostrar a los que tienen ojos para ver que el bien y el mal en cuestión tienen un profundo parentesco. Se vuelven idénticos el uno al otro en las crisis. Si hay una salida a la crisis, será al precio de un desdoblamiento, donde el uno emergerá del otro permaneciéndole ligado por siempre.

Lo que aquí está siendo cuestionado es la impotencia del análisis y de los conceptos económicos para dar cuenta de una crisis pánico que se ingenia para turbar el conjunto de las categorías. Todo el aparato de la teoría económica debe ser devuelto al estante cuando el sistema económico llega a comportarse como una multitud en pánico. Esto lo comprendió un economista de genio, con ocasión de una crisis no menos terrible que la tormenta actual: John Maynard Keynes. No el Keynes racionalista y cibernético que nos presentan los manuales de economía en el capítulo de economía llamada “keynesiana”, sino aquel que percibe que en tiempos de pánico de los mercados la psicología colectiva, o psicología de masas, se vuelve la disciplina reina. Envarada en su orgullo, la teoría económica no ha comprendido todavía la lección<sup>26</sup>.

La primera distinción que regresa constantemente al proscenio es la que separaría la regulación reflexionada del Estado de la auto(des)regulación salvaje del mercado. Se concede que la espontaneidad creadora del mercado es un mal necesario, pero debe estar encuadrada por la “mano visible” de la regulación. Y se ve a reguladores autoproclamados caer en el mismo ridículo que el maestro de filosofía en las inenarrables escenas 3-4 del acto II del *Burgués Gentilhombre* de Molière. Pensaba hacer de árbitro desde lo alto de su magisterio entre las pretensiones del maestro de música, del maestro de baile y del maestro de armas, cada uno queriendo que su disciplina sea reconocida como la mejor; se lo ve inmediatamente disputarse con ellos, la trifulca desenvolviéndose ahora a cuatro y ya no a tres. No se pudo mantener mucho tiempo en el pedestal sobre el cual se había subido, aspirado como fue por el torbellino mimético.

Como en todo pánico, el desafío es encontrar un punto fijo exterior en el cual apoyarse. Se lo ve bien cuando medidas inauditas, que movilizan recursos astronómicos destinados a “tranquilizar los mercados”, producirán bien simplemente

<sup>26</sup> Excepciones notables salvan a veces su honor. En Francia, los trabajos de André Orléan prolongan admirablemente las intuiciones de Keynes. El uso en jerga del término “crisis sistémica”, con el que hacen gárgaras nuestros gobernantes, es un homenaje indirecto rendido al economista británico. En el vocabulario de las finanzas, la noción de crisis sistémica se opone a la de crisis provocada por un choque exterior; el mal es endógeno, a la manera del pánico.

el efecto contrario. Los mercados concluirán que solo el pánico podía explicar que se hubiera llegado a tales medidas extremas. No creerán ni un instante en la racionalidad proclamada de la intervención. Hablar de la “reconstrucción del capitalismo” por medio de la regulación de los mercados es de una ingenuidad que confunde, puesto esto supone que el problema de encontrar un punto de apoyo exterior está ya resuelto.

El que comprendió claramente antes de todo el mundo la paradoja en la cual incurren hoy los aprendices reguladores fue Jean-Jacques Rousseau. El problema político, decía él, es “poner la ley por encima del hombre”, mientras que es el hombre el que hace la ley, y él lo sabe<sup>27</sup>. El poder en democracia emana del pueblo, y sin embargo, él no es poder sino en tanto que se presente exteriormente con respecto a él. Rousseau capta perfectamente el círculo vicioso en el cual se inscribe todo proyecto de (re)fundación: “sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas”<sup>28</sup>. Aplicación a la tormenta actual: para salir de la crisis sería necesario ya haber salido.

No es suficiente con proclamarse rey para serlo. No es Napoleón quien quiera serlo. Y, sin embargo, según Michel Serres, Rousseau encontró —en el polo opuesto de la lógica de su *Contrato social*— la solución a la paradoja de la auto-trascendencia en la experiencia vivida de la exclusión:

Quando escribía sobre el pacto social, ninguna contradicción le molestaba, todo le parecía claro, luminoso. Le parecía transparente remontar a una convención primera, le parecía evidente que un acto de asociación pudiera producir un yo común o una persona pública. Hoy los del complot, los de la liga, forman (dice él) un cuerpo indisoluble del que cada miembro ya no puede separarse. En el sentido político, forman una república. Rousseau ve *del exterior* cómo se constituye lo que había previsto, ve un conjunto disperso convertirse en una unidad, un concurso unánime de fuerzas, y encuentra eso tenebroso. La verdad es que él tiene razón, la verdad es que él ha hecho un progreso decisivo en política [...]. La voluntad general es rara, es quizás teórica. El odio general es frecuente, es de práctica [...]. No solamente él ve, *del exterior*, nacer un pacto social, no solamente constata la formación de una voluntad general, sino que observa, a través de las espesas tinieblas, que ella se forma por animosidad, que ella se forma porque él es la víctima. ¿Por qué? No sé nada de eso, él no sabe nada, nadie sabe nada, no es claro, quizás nunca será claro; pero sigue siendo así. La unión se hace sobre la expulsión, y es él el expulsado<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

<sup>28</sup> *El contrato social*. II, cap. 7. Madrid: Alianza, 1980. p. 48.

<sup>29</sup> Michel Serres. “Rousseau, juez del legislador”. *Le Parasite*. París: Grasset, 1980. pp. 160-161. Dupuy subraya.

## ¿Será el lugar de la exterioridad el de la víctima emisaria?

Indiferentes a estas preguntas, los analistas de la crisis que afecta la economía mundializada multiplican las oposiciones jerárquicas, siguiendo el modelo de la teodicea según Dumont: “El bien debe *contener* el mal al mismo tiempo que es su contrario”. Para solo citar algunas: la economía real contra el sistema financiero; el mercado regulado contra la especulación financiera; la especulación eufórica contra la especulación a la baja. No es demasiado arduo deconstruirlas una por una, pues un momento de reflexión es suficiente para hacer que se desplomen como un castillo de naipes.

La oposición jerárquica entre economía “real” y economía “financiera” no resiste el análisis, a tal punto procede de un pensamiento débil. Por ejemplo ¿la moneda y el crédito serían un mal necesario al servicio de ese bien que serían la producción, el intercambio y el consumo de las riquezas? Excepto que estemos soñando en una economía fundada por entero en el trueque, la inanidad de esta proposición salta a la vista. Sin duda, se puede decir que la moneda es un “mal”, pero un mal necesario, si se lo analiza cómo sigue. En tiempos de crisis, la moneda es buscada por ella misma; su estatuto de *equivalente general* la convierte en el último refugio contra la incertidumbre. Ahora bien, a causa de este mismo estatuto, la detención de moneda induce una grave pérdida de información para el sistema económico. El señor Ford paga salarios altos a sus obreros para que ellos le compren vehículos, por supuesto. Pero no les paga en bonos que valgan en vehículos Ford; les paga en dinero. El señor Ford no tiene pues ninguna garantía de que el poder de compra que distribuye vaya a traducirse en una demanda creciente por sus vehículos (Le debemos estas ideas a Keynes quien, en este punto, no duda en rendirle homenaje a Marx).

Admitamos, pues, en este sentido, que la moneda sea un mal, un mal necesario. Ahora bien, si existe algún mal, la economía “real” está plenamente contaminada de él. Pues es esta misma moneda, instrumento último de reserva, la que le sirve de unidad de cuenta y de medio de pago. Es vano colocar la economía real en un pedestal, suspendida por encima de la moneda que no sería más que su sirvienta. Igualmente se vería que, si el crédito es un mal, entonces la economía real está “contaminada” desde que cesa de ser una economía de subsistencia, donde producción y consumo son simultáneos, y que ella se funda en el ahorro y la inversión, por tanto, en arbitrajes inter-temporales.

Pero el ostracismo con respecto a la economía financiera se alimenta principalmente de otra proposición, que es igualmente vana. La economía financiera aparece cuando el mercado —del que se tolera (admitámoslo en este estadio) la existencia en la esfera “real”— se extiende a las finanzas; ahora bien, ese mercado es el lugar de la *especulación*, término vilipendiado entre todos. La palabra “especulación” viene del latín *speculum*, que significa espejo. ¿Dónde



están pues los espejos de la especulación financiera?; ¿se ha al menos planteado la pregunta? Extrañamente, es en una fórmula del *Tratado de la naturaleza humana*, de David Hume (que hablaba entonces de otra cosa), donde se encuentra la respuesta: “*The minds of men are mirrors to one another*”. [“Los espíritus de los hombres son espejos los unos para los otros”]. El gesto especulativo consiste en comprar un bien, no porque se lo quiera, sino porque se cuenta con revendérselo a alguien que lo desea aún más que a él mismo. El espejo es la mirada que lanza el otro sobre el bien que se adquiere. En el universo de las finanzas, el “bien” en cuestión es lo más a menudo una escritura en un libro de contabilidad: un valor, una acción, una obligación, un título, una moneda. Ahora bien, la economía llamada “real” —incluso si tiene que ver con bienes o servicios que tienen existencia material comprobada— está en su mayor parte sometida a la misma lógica, movida como lo está por lo que René Girard llama el deseo mimético: deseamos un objeto porque el deseo de otro nos lo designa como deseable<sup>30</sup>.

Mucho antes de Girard, un gran filósofo, amigo de Hume, tuvo la misma idea. Se llamaba Adam Smith. Aún en la actualidad es considerado por los economistas como su padre fundador, incluso si (no habiéndolo leído nunca) ignoran completamente su lección. ¿Qué es la riqueza? se pregunta Smith en un pasaje central de la *Teoría de los sentimientos morales*, su más grande libro; no es lo que asegura nuestro bienestar material, pues una vida frugal nos lo aseguraría suficientemente. Es todo lo que es deseado por aquel que lanza su mirada sobre nosotros, nuestro “espectador”. Porque una y otra reposan sobre una lógica especular, la oposición ética entre economía financiera y economía “real” no es pues seria. Si se condena la primera —lo que no se está obligado a hacer!—, no hay ninguna razón para no condenar la segunda. A propósito de la economía en general, Adam Smith mismo no dudó en hablar de “corrupción de los sentimientos morales”.

Avancemos un grado en la tolerancia que manifiesta nuestro supuesto interlocutor. Es una forma de especulación que acepta, porque es consustancial a la lógica del mercado: es la prima dada al que descubre antes de los otros una información crucial con respecto a una valorización incorrecta del mercado. Supongamos que el mercado sub-evalúa un cierto título. El especulador racional adquiere el título en cuestión con la esperanza de revenderlo más caro, cuando el mercado haya descubierto luego su verdadero valor. Una especie de justicia inmanente está actuando aquí, pues el especulador no tocará su prima mientras que la información que era la suya no se haya vuelto accesible a todos y cada uno. No está pues incitado a guardarla para sí mismo. La especulación aparece, pues, como un ingrediente esencial de lo que hace en teoría la utilidad

<sup>30</sup> René Girard. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.

social de los mercados, a saber: que son sistemas eficaces de tratamiento de la información, de su síntesis y de su difusión a todos.

El busilis es que una especulación parásita se injerta inevitablemente en esta buena especulación. En efecto, si el especulador anticipa que el mercado va a persistir en el error y estabilizarse en una valoración diferente de aquella que él sabe que es el valor objetivo del título considerado, es sobre esta valoración errónea que él deberá fundar su decisión de adquirir el título en cuestión. No se puede tener razón contra la multitud. Desde entonces, el especulador avisado no es el que detecta antes de los otros las informaciones pertinentes concernientes a los fundamentos del mercado. La especulación se vuelve, en los términos de Keynes, “la actividad que consiste en prever la psicología del mercado”<sup>31</sup>. El especulador avisado es aquel que “adivina mejor que la muchedumbre lo que la masa va a hacer”. Como el esnob: solo da el sentimiento de preceder a la multitud porque la sigue servilmente.

Ahora bien, en situación de crisis grave (por tanto, de incertidumbre radical) es imposible, desde el interior del sistema, determinar si la especulación difunde la información objetiva o, bien, si ella orienta el mercado en una dirección estable pero completamente desconectada de todo anclaje en lo real<sup>32</sup>. Entre la buena especulación y la especulación parásita, existe indecidibilidad. Un mercado “regulado” —es decir, un mercado en el que la “mala” especulación estaría desterrada, si ello fuera posible— y un mercado especulativo no funcionan de modo diferente. La fenomenología ciertamente es diferente, pero la lógica profunda es la misma.

Esta confusión de los contrarios engloba el caso del mercado que se hunde en el pánico. El estudio de las grandes crisis financieras, del pánico y del *krach* que las concluye muestra que ellas no vienen a golpear desde fuera, como un destino incomprensible y malhechor, como una catástrofe trágica e inexplicable, el movimiento eufórico y euforizante de expansión de los negocios que las han precedido, sino que ellas están de alguna suerte programadas, como la muerte en la vida, en ese mismo movimiento. Solo el día y la hora son inciertos. Se llama generalmente “especulación” —para no decir locura (“*manía*”) especulativa—, a la fase ascendente, y “pánico”, al hundimiento<sup>33</sup>, pero el análisis revela que el pánico está ya en la fase especulativa y que la fase pánico sigue estando sometida a la lógica de la especulación. Son los *mismos* mecanismos los que hacen inflar la burbuja —puesto que tal es la metáfora consagrada— y lo que la hace

<sup>31</sup> J. M. Keynes. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. McMillan, Cambridge University Press, 1936.

<sup>32</sup> Ver André Orléan. “La autorreferencia en la teoría keynesiana de la especulación”. *Cahiers d'économie politique*, 14-15, 1988.

<sup>33</sup> C. P. Kindleberger. *Manias, Panics and Crashes*. McMillan, 1978.

estallar. Tolerar la especulación eufórica al mismo tiempo que se destierra la especulación a la baja es tan sutil como honrar al mensajero de buenas noticias, al mismo tiempo que se sacrifica, por lo demás, al que trae malas.

Distinguiendo las categorías para mejor desterrar a otras —según el caso y en orden de especificidad creciente: la economía financiera, el mercado especulativo, la especulación a la baja—, el análisis racionalista de la crisis tranquiliza señalando culpables. Pone mucho cuidado de mantenerse bien lejos de ese hueco negro donde se aniquilan todas las diferencias y donde, quizá, se engendran por auto-trascendencia las sociedades humanas.

## Quando Satán expulsa a Satán

*¿Cómo Satán puede expulsar a Satán?*

Marcos 3, 23

El gran filósofo de la sociedad, accesoriamente premio Nobel de Economía, Friedrich Hayek, es generalmente vituperado por los pensadores progresistas que solo ven en él al apologista de un mercado desbocado. Y, sin embargo, Hayek tenía fundamentalmente razón en un punto: hay una auto-regulación de los “órdenes sociales espontáneos”, y el mercado es una de las formas más sofisticadas. Sin embargo, yo añado que esta auto-regulación pasa por una auto-trascendencia<sup>34</sup>. En la euforia como en el pánico, en el mundo material como en la esfera inmaterial, el mercado es capaz de producir su propia exterioridad, bajo la forma de fuerzas que parecen imponerse a los agentes individuales, mientras que ellas resultan de la sinergia de sus acciones. Los que gritan hoy por todas partes que el mercado es incapaz de auto-regularse cometen un error de categoría. Confunden simplemente dos cosas: una, el reconocimiento de esta capacidad de auto-exteriorización; dos, la cuestión de saber si la orientación que de ello resulta es buena para los seres humanos. Confunden la ontología y la ética. Su rechazo de las dimensiones normativas de la economía de mercado los hace ciegos ante una propiedad esencial de lo social. Porque no aman el mercado —están en su derecho y es una cuestión sobre la cual no me pronuncio aquí— son incapaces de sacar partido de lo que el mercado nos enseña sobre la sociedad.

En una auto-trascendencia “lograda” —quiero decir con ello que se despliega en una sucesión de niveles vinculados por la estructura que Dumont llama el “englobamiento de contrarios”—, el nivel que se ofrece como superior, y está encargado de encarnar el “bien”, guarda la huella del origen indiferenciado en el hecho de que conserva un primazgo paradójico con los niveles que son lla-

<sup>34</sup> Auto-trascendencia que Hayek nunca ha sido verdaderamente capaz de teorizar. Ver mi crítica en *Libéralisme et justice sociale*. Hachette-Pluriel, 1997. Cap. 8.

mados a servirle como una mal menor. Lo repito, es la relación de diferencia y de identidad entre el sacrificio y el asesinato, entre los intercambios “reales”, por un lado, y la moneda y el crédito, por el otro.

El racionalismo y el positivismo se han prohibido pensar esta figura. Tomé el ejemplo del economismo, porque el mundo que conocemos podría muy bien derrumbarse sin que comprenda mucho lo que pasó, pero es solo un ejemplo. *Pensar* implica aquí violar valientemente los interdictos y obligaciones del método cartesiano, y renunciar al ideal de un conocimiento fundado en “ideas claras y distintas”. Pensar es acercarse lo más posible a ese hueco negro donde *ya no hay diferencias*, con el fin de apereibir el caos primordial donde se origina toda cosa. ¿Y si esta fuese también la condición para aproximarse a Dios? Por Dios entiendo aquí lo que tienen en común todas las divinidades que los hombres se han dado a todo lo largo de su historia, todas las exterioridades que han proyectado fuera de la esfera humana.

Las investigaciones que presento en este libro resultan de un diálogo — debería decir de una agarrada— que tengo ya hace más de treinta años con el pensamiento de René Girard. No diré nada acá en este preámbulo —tendremos ocasión de profundizarlo más lejos— distinto de esto. Reanudando con una larga tradición de antropología religiosa interrumpida por la Segunda Guerra Mundial y los decenios de estructuralismo y de posestructuralismo “deconstruccionista” que han seguido, Girard ha puesto a nuevos costos la cuestión del origen de la cultura. A ejemplo de Durkheim, Mauss, Freud, Frazer, Hocart, y muchos otros teóricos de la sociedad, esta cuestión se identifica con la pregunta por lo sagrado. La “hipótesis” girardiana consiste en postular que lo sagrado resulta de un mecanismo de auto-exteriorización de la violencia de los hombres, la que se proyecta por fuera de su toma bajo forma de prácticas rituales, de sistemas de reglas, de prohibiciones y de obligaciones, dispuesta a contenerse ella misma. Lo sagrado es la “buena” violencia institucionalizada que regula la “mala violencia” anárquica, su contraria en apariencia<sup>35</sup>. El movimiento de desacralización del mundo que constituye lo que llamamos la Modernidad es trabajado por un saber que se insinúa progresivamente en la historia humana; ¿y si la buena y la mala violencias no fueran sino la misma? ¿Si en el fondo no hubiera diferencia? ¿Cómo dudarlo, y si no, cómo nos ha llegado este saber? La respuesta de Girard a esta pregunta (que encontraremos analizada y comentada en las páginas que siguen) plantea, a su vez, una interrogación prejudicial, a la que no estoy seguro de saber responder: ¿puede haber aquí saber de la auto-trascendencia sin trascendencia verdadera?

Sea lo que fuere, no se puede negar que el saber en cuestión es nuestro de acá en adelante. Sabemos que *Satán expulsa a Satán*, como dice la Biblia, que

<sup>35</sup> René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1976.

el mal es capaz de auto-trascenderse y, por ahí mismo, contenerse en límites, lo que evita la destrucción total. Si solo fuera necesario proveer una ilustración, no dudaría en tomar la más esplendente, de la que hablaré profundamente en el penúltimo capítulo de este libro: durante muchos decenios de guerra fría, todo ocurrió como si la bomba nos protegiera de la bomba. Los espíritus más agudos se inclinaron ante esta paradoja inaudita con un éxito desigual; la existencia misma del arma nuclear le evitó al mundo desaparecer en un holocausto nuclear. Que el mal contenga el mal es una posibilidad, pero evidentemente no es una necesidad, como no lo puede mostrar más claramente ningún otro caso que el nuclear. La cuestión ya no es cómo explicar que no haya tenido lugar una guerra atómica desde 1945, sino, ¿cuándo pues tendrá lugar?

Si todo esto es cierto, de ello resulta que la impotencia de los racionalismos contemporáneos para aprehender la forma de la auto-trascendencia es una y la misma cosa que la denegación que los constituye; la negativa a admitir que las racionalidades que movilizan se enraízan en la experiencia de lo sagrado.

Este libro se presenta como una búsqueda policíaca, o más precisamente una novelita metafísica y teológica, a la manera de dos grandes modelos con los cuales ciertamente no pretendo compararme, pero que me han marcado poderosamente en términos de estilo: el Jorge Luis Borges de “El acercamiento a Almotásim”<sup>36</sup> y el G. K. Chesterton del “Signo de la espada rota”<sup>37</sup>. Busca índices, trazas, signos; la marca de lo sagrado en textos, análisis, argumentos que pretenden fundarse en la sola razón humana, en la sola racionalidad científica.

Esta marca toma diversas formas, que son otras tantas deformaciones de la figura pura de la auto-trascendencia, tal como he tratado de dibujarla. Estas deformaciones se deben al error, ciertamente, pero no a cualquier error; porque las racionalidades que examino niegan tener alguna relación con la matriz de lo sagrado, ocurre que, a pesar de ellas, ellas la reflejan, pero de manera deformada, a menudo ilógica y auto-contradictoria.

¿Cómo se da a ver lo sagrado cuando él estructura un pensamiento sin nunca figurar ahí temáticamente? La pregunta se formula ya a propósito de los textos propiamente religiosos, como los mitos. Un héroe mítico se hace expulsar de una ciudad por haber destruido los fundamentos del orden político; pero el relato de esta expulsión hace de ella la fundación misma del orden político; este bucle paradójico —¿cómo se puede haber destruido aquello mismo que se engendra por su desaparición?— es la signatura formal de un mito. Ahora bien, aquí mismo he hecho alusión: se reencuentra idéntico a sí mismo en el corazón

<sup>36</sup> In Jorge Luis Borges. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1968.

<sup>37</sup> In G. K. Chesterton. *La Clarividencia del padre Brown*.

de la filosofía política de Rousseau, cuyo contrato exige, para ser firmado, que él esté siempre ya firmado.

O también: en muchos relatos míticos, el destino se desenvuelve, implacable, hasta la catástrofe final, pero para poderse realizar debe apoyarse en un accidente. El accidente no es el destino; de cierto modo es todo lo contrario, pero es el instrumento indispensable del destino. Es un *suplemento*, en el sentido derridiano del término. Ahora bien, la disuasión nuclear funcionó durante casi cuatro decenios reposando racionalmente en un relato paradójico de este tipo.

Es claramente necesario un ejemplo suplementario: ¿en verdad, vale más que un solo hombre muera por el pueblo a que la nación perezca por entero? Esta escogencia de Caifás, en la bifurcación del judaísmo y del cristianismo (o más bien su rechazo) es constitutiva de la doctrina moral y política más influyente del siglo XX, que pretende fundamentarse sobre los solos recursos de la racionalidad: la teoría de la justicia de John Rawls.

Ilustro en este libro la irreductibilidad de la lógica paradójica de lo sagrado considerando cinco dominios muy variados de racionalidades contemporáneas: el transhumanismo, es decir, la doctrina que empuja a la especie humana a superarse ella misma por medio de la ciencia y de la técnica; el evolucionismo, y la manera como él se esfuerza por dar cuenta de la persistencia y de la insistencia de lo religioso; el electoralismo, o la entrada de la ciencia de los números en el ritual político; el economismo y su pretensión de volverse una ciencia normativa capaz de tratar, entre otras cosas, de la cuestión de la justicia social; y el catastrofismo, que está en el corazón del pensamiento más racional y la más loca de las doctrinas de las que la humanidad haya sido capaz nunca antes: la de la disuasión nuclear.

Una figura ha retenido particularmente mi atención: la que toma la auto-trascendencia cuando se despliega en el tiempo en dirección al porvenir. La hazaña del barón de Münchhausen tiene acá su traducción, cuando un colectivo humano se hace remolcar por una imagen del porvenir que él ha proyectado hacia delante de él mismo, haciéndola real en algún momento si logra lo que hace por alcanzarla. La humanidad sabe a veces hacer eso, en los momentos gloriosos de su historia, pero también en sus momentos más trágicos.

Este libro se sitúa a la sombra que proyecta el porvenir catastrófico que parece hoy ser el destino de la humanidad. Es esta perspectiva apocalíptica la que hace, a la vez, posible, urgente y necesario que nos penetremos de la idea de que es lo sagrado lo que nos ha constituido. A este costo podremos percibir la desacralización en marcha del mundo por lo que ella es; un proceso inaudito que puede dejarnos sin ninguna protección frente a nuestra violencia, y conducirnos

a la catástrofe final, pero que puede también desembocar en un mundo radicalmente diferente del que conocemos, donde lo religioso reemplace lo sagrado.

Concebí este libro como un diario de abordo, en el cual consigno el camino que fue el mío, el recorrido que me ha llevado a pensar lo que hoy pienso. Por esto he querido comenzar con el relato factual de mi itinerario intelectual sin temer pimentarlo con datos más personales.

Escogí cerrarlo por medio de un capítulo que es una confesión, un desnudamiento. La figura de la auto-trascendencia —en este estadio yo debería decir del *bootstrap*— tiene su correspondiente en ingeniería. Contemplamos esta maravilla de la arquitectura que se llama un puente suspendido cuando franquea la entrada de una bahía; el suelo del puente se eleva graciosamente por encima del mar apoyándose en los puntos levantados cuya resistencia proviene de hecho de su propio peso. La gravedad está transformada en empuje hacia arriba. El más bello de los puentes suspendidos se levanta sobre la bahía de San Francisco: el Golden Gate Bridge. Fue en su vecindario inmediato donde dos seres trataron antaño de vivir un amor imposible aferrándose a una imagen que habían proyectado por fuera de ellos mismos, pero que se ha descompuesto cuando quisieron hacerla existir. Ejemplo de una auto-trascendencia fracasada que se hunde trágicamente en el hueco negro de la nada. El último capítulo de este libro es una meditación sobre la obra cinematográfica que ha marcado con su impronta todo mi ser y mi pensamiento: *Vértigo*, la obra maestra absoluta de Alfred Hitchcock. Esta película fue para mí (guardadas todas las proporciones) lo que la tragedia de *Edipo rey* fue para René Girard o para Friedrich Hölderlin: la matriz de la que salí. Le rindo homenaje en la conclusión<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Le debo la idea de este libro a mi editor y amigo, Benoît Chantre. Mis trabajos filosóficos de estos quince últimos años han podido dar la impresión (incluyéndome) de una cierta dispersión. Tocantes a la filosofía de las ciencias y de las técnicas, como a la filosofía moral y política, a la teoría de la sociedad como a la teoría literaria, a la metafísica como a la epistemología, ellos se presentaban aparentemente como desconectados los unos de los otros. Volviéndolos a leer, Benoît descubrió el hilo de Ariadna que los amarraba. Él seleccionó algunos de ellos y me incitó a que los reescribiera de manera que pudiera aparecer la investigación que ellos comparten. Le estoy inmensamente reconocido.