

DUPUY, Jean Pierre
Ecole Polytechnique & Stanford University

@ jdupuy@stanford.edu

La crisis y lo sagrado

The crisis and the sacred

Lo que está en cuestión en este momento no es el capitalismo financiero; no es el capitalismo en absoluto; no es el mercado, regulado o no regulado; es el papel de la economía en nuestras vidas individuales y en el funcionamiento de nuestras sociedades.

PALABRAS CLAVE: economía, mercado, capitalismo, teorías de lo sagrado

What is in question at the moment is not financial capitalism; it is not capitalism at all; it is not the market, regulated or unregulated; it is the role of the economy in our individual lives and in the functioning of our societies.

KEY WORDS: economy, market, capitalism, theories of the sacred.

Como a muchos, a mí también me resulta insoportable la arrogancia de los economistas, ahora más que de costumbre ^[1]. Es como si solo ellos tuvieran el monopolio de reflexionar sobre eso a lo que llamamos «crisis» —es como si solo ellos, rodeados de políticos que son una especie de economistas aplicados, tuvieran el derecho de recetar prescripciones para “salir de la crisis”— y esto incluso cuando su constitutiva miopía sobre los asuntos humanos es activamente solidaria con los desórdenes del mundo.

Que no se me entienda mal. No les reprocho a los economistas el no haber previsto la crisis, y mucho menos el haberla provocado. Era evidente que habría una crisis; era imposible prever cómo se desencadenaría y se desarrollaría y en qué momento se producirían estos acontecimientos. Bastará una razón: en los asuntos humanos, y de forma aún más especial en materia económica, una crisis se desencadena cuando se prevé y se anuncia y no en el momento en que se prevé que se producirá, a tal punto los acontecimientos presentes resultan sensibles a la anticipación de los acontecimientos futuros.

Lo que se cuestiona, en el momento actual, no es el capitalismo financiero; no es el capitalismo a secas; no es el mercado, regulado o no, autorregulado o auto-desregulado, especulativo a la alta o a la baja: es el lugar que desempeña la economía, tanto en nuestras vidas individuales como en el funcionamiento de nuestras sociedades. Este



lugar es inmenso y lo consideramos trivial. Cuando escribo «economía» quiero decir dos cosas que el inglés distingue y el español confunde, lo que se convierte en una ventaja para el español ^[2]: una parte de la realidad social («the economy») y un tipo de mirada dirigida al mundo y a los asuntos humanos («economics»). La economía tiende a invadir el mundo y nuestros pensamientos. No es por tanto la que nos dará el sentido de este fenómeno masivo y extraordinario, puesto que es a la vez juez y parte. Solo una mirada desde lejos, que haya conseguido desasirse de la economía, puede asombrarse de lo que parece ser evidente para el ciudadano moderno, convertido de manera íntegra, casi sin saberlo, en homo oeconomicus.

En su último gran libro, que data de 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa*, el padre de la sociología francesa, Emile Durkheim, enuncia una tesis que la antropología de su época había considerado casi banal. Escribe en la conclusión de su gran obra:

Hemos abierto un camino al hacer que las categorías fundamentales del pensamiento y, por tanto, de la ciencia, tengan orígenes religiosos. Hemos visto que pasa lo mismo con la magia y, por consiguiente, con las diferentes técnicas que derivan de ella. Por otra parte, se sabe desde hace mucho que hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se han distinguido de las prescripciones rituales. Puede decirse, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. (Durkheim 1979, p. 598).

Lo que no deja de asombrar es ese «casi», que he subrayado. Una nota a pie de página nos lo aclara:

Una sola forma de la actividad social no ha sido expresamente ligada a la religión: es la actividad económica. Sin embargo, las técnicas que derivan de la magia tienen, por eso mismo, orígenes indirectamente religiosos. Aún más, el valor económico es una especie de poder, de eficacia, y conocemos los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir el mana; así pues, lo tiene. De este modo, se entrevé que la idea de valor económico y la de valor religioso no deberían seguir sin relacionarse. Pero la cuestión de saber cuál es la naturaleza de estas relaciones no ha sido aún estudiada. (Durkheim 1979, p. 598)

Mi trabajo de estos últimos treinta años en materia de filosofía de la economía ha estado guiado por la convicción de que no solamente se debe ligar la economía a la religión si se quiere comprender su sentido, sino que la economía ocupa el lugar que ha quedado vacante por el proceso, de naturaleza eminentemente religiosa, de desacralización del mundo que caracteriza a la modernidad. Es en esta perspectiva más amplia en la que debe inscribirse el momento actual.

1. LA VIOLENCIA DE LA ECONOMÍA

Los comentaristas que describen el desmoronamiento brutal de la economía planetaria que marcó el annus horribilis de 2008 utilizan con frecuencia palabras como «seísmo» o «tsunami». Nadie presta atención al modo en que estos clichés se han banalizado bajo la pluma de la gente de los medios. Hay, sin embargo, algo sorprendente y profundamente verdadero en la asimilación de una catástrofe moral de esta amplitud a una catástrofe natural, algo que merece una reflexión.

Cuando una ola se eleva bruscamente desde las profundidades del mar, se propaga a la velocidad del rayo y rompe violentamente contra la orilla adormecida no elige lo que se lleva ni lo que salva. Como Voltaire al interpelar la teodicea leibniziana tras el terremoto de Lisboa, podemos decir tras su paso:

*Leibniz no me enseña en este punto por qué nudos invisibles,
En el mejor de los universos posibles,
Un desorden eterno, un caos de males,
Se añade a nuestros vanos placeres de dolores reales,
Ni por qué el inocente, tanto como el culpable,
Sufre del mismo modo ese mal inevitable.*

Los campeones del mundo de la estafa financiera han pagado o lo harán, pero las organizaciones que controlan el bien público y que no han cometido más que el error de poner su confianza en ellos han pagado del mismo modo. Es cierto que algunos pícaros se librarán sin problemas, mientras que empresas industriales florecientes y estables entidades financieras bien gestionadas se vienen abajo. La lucidez y el coraje exigen que admitamos que el mundo es ciego y sin intención, y que concluyamos con Voltaire:

*Yo ya no concibo cómo podría estar todo bien:
Soy como un doctor, ¡ay de mí!, no sé nada.*

Hay dos tipos de intérpretes de la crisis que están faltos tanto de ese coraje como de esa lucidez: aquellos que, contra viento y marea, sostienen aún a pies juntillas la doctrina de la «eficacia» de los mercados; y, en la otra orilla del espectro ideológico, los teóricos del complot que, convirtiendo al capitalismo en un sujeto omnisciente y omnipotente, imaginan que continúa enriqueciendo a los poderosos y explotando a los pobres. Unos y otros se tranquilizan creyendo encontrar un sentido a lo que no lo tiene.

Lo que ha estallado en pedazos en todo caso es uno de los pilares de la teoría económica: la teoría de diseño de mecanismos^[3]. Pocos teóricos liberales creen que las sanciones de mercado sean justas; la mayor parte, comenzando por John Rawls, el autor de Teoría de la justicia, afirman que no son justas ni injustas: estos predicados no tienen sentido aquí. Las valoraciones obradas por el mercado son indiferentes al mérito, al valor moral o a las





necesidades de los agentes. Supongamos que un médico residente se mata a trabajar y pasa necesidad, pero que es incompetente. Es barrido por la competencia. ¿Injusto? La justicia no tiene nada que ver con la cuestión. Las reglas son las mismas para todos, el proceso es anónimo, sin intención, sin sujeto. Por otra parte, los mismos teóricos admiten generalmente que hay, entre las acciones de los agentes y las sanciones de mercado, un vínculo que da sentido, un vínculo que les incita a tomar decisiones razonables, las cuales, unidas a las de los demás, se dirigen hacia el bien común. Nuestro médico incompetente cambiará de profesión y, al descubrir su verdadero talento, lo pondrá al servicio de los demás. Es este vínculo inteligible entre lo que se hace y la manera en que el mercado responde el que ha destruido la crisis actual o, peor aún, cuyo carácter ilusorio ha revelado. Es como si los agentes económicos fueran marionetas sometidas a los caprichos de ocultas divinidades. Esta crisis es una crisis de sentido. El desarraigo que provoca es total.

Que la economía sea violenta no es un descubrimiento que se haya producido hoy. En lo tocante a su variante capitalista, la demostración marxista es más válida hoy que nunca, con sus categorías de alienación y explotación. En cuanto a su variante comunista, la historia del siglo XX basta para ilustrar su horror. Los mayores economistas liberales han reconocido a su manera que la economía es nefasta, tóxica y brutal. Adam Smith decía que en ella se encontraba la fuente de la «corrupción de los sentimientos morales». Keynes desmontó los mecanismos que podían conducirla a solidificarse en estados nocivos para todos los agentes, desempleo y crisis de salidas laborales se refuerzan el uno a la otra en lugar de activar un retorno al pleno empleo.

Hay críticas más recientes que tampoco carecen de fuerza ni de verdad. La Escuela de Franckfurt, la crítica illichiana, la ecología política, los «niños de Heidegger» (Hannah Arendt, Günther Anders, Hans Jonas), todos han iluminado ciertos aspectos de la violencia de la economía.

2. LA ECONOMÍA NOS PROTEGE DE NUESTRA PROPIA VIOLENCIA

Todo esto es bien sabido. Lo que lo es menos es que hubo un tiempo en que la economía era considerada como el único modo del que disponían las sociedades en vías de desacralización para contener la violencia de los hombres. Lo extraordinario es que los argumentos propuestos para justificar esta tesis eran en gran parte los mismos que los críticos de la economía proponían para condenarla. Es un mérito del historiador del pensamiento económico Albert Hirschman el haberlo demostrado, en su libro *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo* (Hirschman, 1999). Hirschman nos relata la emergencia, el destino y el declive de una idea: aquella según la cual el comportamiento económico, entendido como la búsqueda privada de mayores ganancias materiales, es un remedio a las pasiones que empujan a los hombres a la desmesura, a la discordia y a la destrucción mutua. En una sociedad en crisis, desgarrada por las guerras y las guerras civiles, que no dispone ya de la religión como de una instancia reguladora externa, la idea de que la economía pudiera encauzar las pasiones habría nacido de la búsqueda de un sustituto a lo sagrado, capaz de ordenar los comportamientos individuales y de evitar la

descomposición colectiva. La ironía de la historia es grande. Como escribe Hirschman, «se esperaba del capitalismo que realizara aquello mismo que pronto sería denunciado como su peor característica» (1999, p.). La unidimensionalización de los seres, reducidos a su capacidad de cálculo económico, el aislamiento de los individuos y el empobrecimiento de las relaciones, la previsibilidad de los comportamientos y, en definitiva, todo lo que describimos hoy en día como la alienación de las personas en la sociedad capitalista, había sido pues pensado, concebido para poner fin a la lucha homicida y grotesca de los hombres por la grandeza, el poder y el reconocimiento. La indiferencia recíproca y el retiro egoísta al dominio de lo privado, he aquí los remedios que se imaginaba al contagio de las pasiones violentas. Los autores que Hirschman trae a colación para apoyar su tesis son Montesquieu y ciertos miembros de la Ilustración escocesa, como James Stuart y David Hume.

Es, sin embargo, en uno de los mayores filósofos de la sociedad del siglo XX, por lo demás premio Nobel de Economía, Friedrich Hayek, donde el retorno a los argumentos tradicionales se concibe de manera más enérgica. Este gran enemigo de Keynes fue un economista marginal, más rechazado por los economistas neoclásicos que por los keynesianos. Hayek creía muy poco en la teoría de los mecanismos de incentivos, ese fundamento de la teoría neoclásica, que ha absorbido desde entonces el keynesianismo^[4]. Aquello a lo que he llamado más arriba el sinsentido de la economía, Hayek lo denomina «las fuerzas ciegas del proceso social». Abandonarse a ellas era para él la condición para la libertad, la eficacia, la justicia y la paz social.

En efecto, argumenta Hayek en unos términos que, a veces, recuerdan paradójicamente a Rousseau, uno de sus grandes enemigos «constructivistas», el mal es que los hombres dependan de la voluntad arbitraria de otro hombre. La condición para la libertad es escapar a esta subordinación, el remedio consiste en que cada uno se someta a una regla abstracta, impersonal y universal que lo sobrepase absolutamente. Rousseau quería que las leyes de la Ciudad tuvieran la misma inflexibilidad y la misma externalidad que las leyes de la naturaleza. Las leyes de mercado, según Hayek, son aún más apodócticas e indescifrables puesto que la «complejidad social» impide a los individuos ver nada más que fuerzas oscuras que les empujan en una dirección que no pueden cambiar ni prever.

Pero esta dirección es la adecuada, nos asegura Hayek. Que el mercado pueda ser eficaz sin que los incentivos entren en juego es, como he dicho, la gran innovación que el pensador austriaco ha aportado al modelo del equilibrio económico general, sin convencer en absoluto al gremio de los economistas. Para enumerar cuáles son los argumentos de Hayek sería necesario exponer su teoría de la evolución y selección culturales, cosa que no puedo hacer aquí^[5]. No obstante, es fácil explicar por qué Hayek puede afirmar que esta sumisión a unas reglas abstractas y a fuerzas que nos sobrepasan, incluso aunque las hayamos engendrado nosotros mismos, es la condición de la justicia y de la paz social. Es que esta sumisión debilita la fuente del resentimiento, de la envidia, de las pasiones destructoras. Aquel a quien el mercado golpea directamente arrebatándole su trabajo, su negocio o incluso su sustento sabe bien, según Hayek, que ninguna intención ha querido eso. No sufre ninguna humillación.

¿La economía es violencia, como afirma una tradición que va de Marx a la crítica actual del capitalismo? ¿La economía es el remedio contra la violencia, como lo piensa cierta tradición liberal que va de Montesquieu a Hayek? ¿La economía es un remedio o un veneno?





3. LA ECONOMÍA Y LO SAGRADO

Hace treinta años, cuando había llegado a este punto de mi reflexión, encontré el modo de superar esta contradicción relejendo a Adam Smith. Al mismo tiempo descubría la obra de René Girard.

Puedo resumir en una fórmula, que es bastante más que un juego de palabras, mi interpretación del filósofo economista escocés. A través de la propuesta de una nueva solución al «problema de Adam Smith» —es decir, a la aparente contradicción entre sus dos obras mayores (La teoría de los sentimientos morales [1959] y La riqueza de las naciones [1776])— llegué a mi fórmula: en Smith, la economía contiene la violencia, en los dos sentidos de la palabra. La economía contiene la violencia dentro de sí, pero no es menos cierto que le sirve de barrera, como si, a través de la economía, la violencia se revelara capaz de auto-limitarse, evitando así el derrumbamiento del orden social.

También he de remitir aquí a una exégesis compleja^[6]. Baste decir lo siguiente: se lee con demasiada frecuencia que Smith sería el padre de la economía política, dado que habría concebido el modelo de la «armonía natural de los intereses», por citar a Elie Halévy. Ciertos individuos movidos únicamente por sus «intereses egoístas» y animados por el amor de sí mismos (self-love)^[7] engendrarían, sin saberlo ni quererlo, como si estuvieran manipulados por una «mano invisible», la prosperidad social y la armonía colectiva. En este sentido, la filosofía de Smith se inscribiría en la línea de la tradición analizada por Albert Hirschman, excepto porque las pasiones habrían desaparecido del cuadro^[8].

He hecho justicia a lo que creo que es un error grave de interpretación, el cual se ha difundido a lo largo de los siglos como una leyenda. En Smith los intereses están contaminados por las pasiones destructoras a las que contienen, en ambos sentidos de la palabra. Uno no se ama a sí mismo más que por amor propio y no por amor de sí, por retomar las categorías de Rousseau. Se trata de atraer sobre uno mismo la «simpatía» de los demás para llegar a hacerlo. Si deseamos la riqueza no es por las ilusorias satisfacciones materiales que esta nos pueda dar. Es porque nos aporta la admiración de los demás, una admiración teñida de envidia. La prosperidad pública se paga inevitablemente con la «corrupción de nuestros sentimientos morales».

El choque intelectual fue enorme cuando, en esa misma época, descubrí la antropología de la violencia y de lo sagrado de René Girard (2005, publicado por primera vez en 1972). En el corazón de esta última encontré la misma estructura en forma de paradoja: a través de lo sagrado, la violencia se distancia de sí misma para autolimitarse mejor. En términos bíblicos, «Satán expulsa a Satán».

Entroncando con una larga tradición de antropología religiosa interrumpida por la Segunda Guerra Mundial y décadas de estructuralismo y postestructuralismo «deconstruccionista» que le siguieron, Girard ha aireado de nuevo la cuestión del origen de la cultura. A semejanza de Durkheim, Mauss, Freud, Frazer, Hocart y muchos otros teóricos de la sociedad, esta cuestión se funde con la del origen de lo sagrado. La «hipótesis» girardiana, ahora bien conocida y ampliamente discutida, consiste en postular que lo sagrado surge de un mecanismo de auto-exteriorización de la violencia de los hombres que, proyectándose fuera de su prisión bajo la forma de prácticas rituales, de sistemas de

reglas, de prohibiciones y de obligaciones, consigue contenerse a sí misma. Lo sagrado es la violencia «buena» institucionalizada que regula la anárquica «violencia mala», su aparente contrario. El movimiento de desacralización del mundo que constituye lo que denominamos la modernidad está trajinado por un saber que se insinúa progresivamente en la historia humana: ¿y si la violencia buena y la mala fueran lo mismo? ¿Y si no hubiera en el fondo ninguna diferencia? ¿Cómo ha llegado hasta nosotros esta duda, más bien este conocimiento? La respuesta de Girard a esta cuestión es también harto conocida y no seré yo quien se la descubra por primera vez a los lectores de esta revista: esas «cosas ocultas desde la fundación del mundo» nos han sido reveladas por la Pasión de Cristo y los relatos e interpretaciones que se le han dado en el Nuevo Testamento.

No hay nada en esta hipótesis revolucionaria que pueda discutir aquí, pero la cuestión que la antropología girardiana propone no queda resuelta. El trabajo de la Revelación destruye progresivamente la eficacia de los sistemas sacrificiales y nos encontramos solos frente a nuestra propia violencia. Esta es la mala pasada que nos juega el cristianismo. De ahí que pareciera tan peligroso a espíritus como el de Maquiavelo. ¿Cómo explicar si no que la humanidad no haya padecido completamente –al menos no todavía– la suerte que innumerables colectivos humanos, a lo largo de la historia de la especie, han experimentado desgraciadamente: el auto-aniquilamiento a través de la muerte intestina?

En un libro que tiene ahora treinta años (Dumouchel y Dupuy, 1979), escrito en compañía del filósofo canadiense Paul Dumouchel, he dado una respuesta: la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios completamente diferentes. Como lo sagrado, contiene a la violencia con la violencia. Así con la economía como con lo sagrado, la violencia de los hombres se distancia de sí misma para autorregularse. He aquí por qué, como ha escrito Hegel, la economía es "la forma esencial del mundo moderno", es decir, de un mundo que se halla en un peligro extremo por el crepúsculo de los dioses.

Me parece que es en este marco en el que hace falta pensar la crisis actual para poder encontrarle un sentido^[9].

4. LA AUTO-TRANSCENDENCIA DE LA ECONOMÍA Y SU CAÍDA EN EL PÁNICO

La figura de la auto-exteriorización está presente en el pensamiento económico y en la filosofía social de inspiración económica, como la de Hayek, que prefiere hablar de auto-transcendencia. Pero esta no se da jamás en la forma que acabo de desvelar. No es el mal el que se autotransciende y se contiene a sí mismo, sino el bien el que contiene el mal (o el fin a los medios), aunque se sirva de él, como un mal necesario de alguna forma, según el esquema clásico de la teodicea. La fórmula de Bernard de Mandeville, «vicios privados, ventajas públicas», en la que se ve con frecuencia el nacimiento de la «ideología económica», es un buen ejemplo de ello, igual que la definición que da Goethe de Mefistófeles en su Fausto: «una parte de esa fuerza que quiere siempre el mal y que hace siempre el bien.» La forma es la de una oposición jerárquica en la que el nivel superior contradice el nivel inferior n dependiendo de él. Lo que queda oculto es la identidad esencial entre los niveles.





A pesar de su gran abstracción matemática, el modelo de equilibrio económico general, debido a Léon Walras y a sus numerosos seguidores, reproduce el mismo esquema. Este es el modelo que criticamos hoy cada vez que decimos que la crisis ha roto definitivamente el mito según el cual los mercados se autorregularían, es decir, encontrarían de manera espontánea el camino hacia el equilibrio. Podemos concluir, evidentemente, que es necesario regularlos.

Reina la confusión conceptual más grande en este sentido, y los errores de categoría se multiplican. Los mismos que profieren esta crítica habrían afirmado hace mucho tiempo que el hecho de que el mercado se autorregule es la marca de la alienación de los hombres en la sociedad mercantilista, puesto que eso significa que el mercado escapa a su dominio. La crítica del capitalismo pasaba por la denuncia de la autonomía del sistema mercantil, tenida por contraria a los principios democráticos. Y he aquí que la crítica reprocha ahora al mismo sistema su incapacidad de auto-organizarse.

Lo que hay que decir es que el mercado, y de manera más amplia la economía, tiene realmente la capacidad de autorregularse, sin embargo, por una parte, esta autorregulación pasa por la emergencia en su seno de una autoridad que se le va a imponer, o que permite hablar de una auto-transcendencia; y que, por otra parte, las consecuencias pueden ser desastrosas de cara a criterios de eficacia y de justicia. El mercado se autorregula, incluso cuando entra en una situación de pánico: es una de sus propiedades esenciales, que comparte con todos los sistemas complejos, puesto que las causas y los efectos se confunden en su interior. Se autorregula produciendo su propia exterioridad, bajo la forma de fuerzas que parecen imponerse a los agentes individuales, aunque estas resultan en realidad de las sinergias de sus acciones. Según el esquema más simple, el precio y su dinámica constituyen tal exterioridad: en efecto, los agentes se topan con ellos y los toman por datos intangibles, mientras que son ellos mismos los que los determinan por sus elecciones entremezcladas^[10]. El genio de Keynes fue el de comprender que las anticipaciones de los empresarios dominan la distribución de los ingresos y, por tanto, la demanda de los consumidores: con anticipaciones universalmente deflacionistas, las empresas teniendo por seguro, como algo escrito en las estrellas, que no encontrarían compradores y los trabajadores-consumidores que no encontrarían empleo, estas anticipaciones podrían auto-realizarse todas al mismo tiempo bloqueando la economía en una situación absurda y mortífera para todos.

Lo que hay que entender perfectamente es que esta auto-exteriorización del mercado es la forma en la que «Satán expulsa a Satán» en economía. La buena violencia tiene a raya a la mala violencia, pero una y otra son la misma violencia. No obstante, todos los análisis de la crisis fracasan al multiplicar las falsas oposiciones jerárquicas entre el bien y el mal, siendo este último, en el mejor de los casos, un mal necesario puesto al servicio del primero. Es así como oponemos economía “real” y economía financiera, mercado regulado y mercado especulativo, especulación euforizante y venta al descubierto para especular a la baja. Al distinguir categorías para aislar mejor a algunas –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. La lucidez y el coraje piden, por el contrario, que se identifique las verdaderas identidades detrás de las falsas diferencias.

De este modo, la economía financiera sería el mal porque constituiría el lugar de la especulación, y por tanto de la ilusión, a la que se opondría la economía real, que, esta sí, sería

algo sólido. Especulación, speculum, espejo. ¿Dónde están los espejos de la especulación financiera? El gesto especulativo consiste en adquirir un bien no por tenerlo, sino porque contamos con volver a venderlo a alguien que lo deseará aún más que nosotros. El espejo es la mirada que echa el otro sobre el bien que adquirimos. En el universo de las finanzas, el «bien» en cuestión es con frecuencia una línea en un libro de cuentas: un valor, una acción, una obligación, un título, una moneda. Ahora bien, la economía llamada «real», incluso si se refiere a bienes o servicios cuya existencia material resulta probada, está en gran medida sometida a la misma lógica: deseamos un objeto porque el deseo de otro nos lo señala como deseable. Remito a mi lectura de Adam Smith. «¿Qué es la riqueza?», se pregunta: es todo lo que es deseado por aquel cuya mirada buscamos, nuestro espectador. Puesto que uno y otro reposan sobre una lógica especular, la oposición normativa entre economía financiera y economía «real» no es seria.

Como lo sagrado antes que ella, la economía está en vías de perder hoy su capacidad de producir ella misma reglas que la limiten, es decir, de producir auto-trascendencia. Tal es el sentido profundo de la crisis. La mitología griega ha dado un nombre a lo que le sucede a una estructura jerárquica (en el sentido etimológico de orden sacro) al derrumbarse sobre sí misma: es el pánico. En un pánico ya no hay exterior. Los ministros de economía del planeta que se han arrogado la misión de «refundar» el sistema financiero internacional o incluso, en su versión más grandiosa aún, el capitalismo, me hacen pensar de forma irremediable en la tercera escena del acto II de El burgués gentilhomme. El profesor de filosofía pretende, desde la altura de su magisterio, arbitrar sobre las pretensiones del profesor de música, del profesor de danza y del maestro de armas, luchando todos ellos para que su disciplina sea reconocida como la mejor: le vemos enseguida pelearse con ellos, ahora la bronca discurre entre cuatro y no ya entre tres.

La arrogancia consiste en imaginar que podemos, como Napoleón, colocarnos a nosotros mismos la corona del Emperador, pretendiendo ponérsela motu proprio en posición de exterioridad, es decir, de autoridad. Vemos cada día lo que esto implica: las «autoridades» que inyectan en cantidades astronómicas liquidez destinada a «asegurar los mercados» produciendo simplemente el efecto contrario. Los mercados llegan a la conclusión de que solo el pánico puede explicar que se llegue a tales extremos. Hablar de la «reconstrucción del capitalismo» mediante la regulación de los mercados es de una ingenuidad que confunde, ya que esto supone que ya se ha resuelto el problema inaudito que constituye la desaparición de toda exterioridad. Ocupando todo el espacio, la economía se condena a sí misma.



5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dumouchel, P. y Dupuy, J.-P. (1979) *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil.
- Dupuy, J.-P. (1998) *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa.
- Dupuy, J.-P. (2009) *La marque du sacré*, París, Carnets Nord.
- Durkheim, E. (1976), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Girard, R. (2005) *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Hirschman, A. O. (1999) *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Barcelona, Península.

6. NOTAS

- [1] Publicado originalmente como «La crise et le sacré», en *Études*, 2009/3 Tome 410, p. 341-352. Agradecemos al profesor Dupuy su gentileza al permitirnos traducir y reproducir este trabajo. Traducción de David García-Ramos Gallego revisada por Clara Bonet Ponce, Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir". Si no se indica lo contrario, en las citas los textos se traducen directamente de su idioma original.
- [2] En español, como en francés, el término economía confundiría lo que el inglés distingue (N. del T.).
- [3] En el original francés se la denomina «théorie des incitations». Desarrollada dentro del campo de la teoría de juegos por Roger Meyerson, Eric Maskin y Leonid Hurwicz, en inglés se denomina «mechanism design». En francés ha recibido la siguiente traducción: «Théorie des mécanismes d'incitation» o «de marché» (N. del T.).
- [4] Es por esto por lo que el «retorno a Keynes» del que estamos empapados, dicho sea de paso, es una broma de mal gusto.
- [5] Véase, en Dupuy (1998), el capítulo VIII: «Friedrich Hayek o la justicia anegada en la complejidad social».
- [6] Véase el capítulo III de Dupuy (1998), «Adam Smith y la simpatía envidiosa».
- [7] Dupuy va a hacer referencia a dos categorías de amor que aparecen en la obra de Rousseau, como señalará a continuación. La traducción al español de la primera de las categorías, amour de soi como amor de sí es un tanto forzada e incorrecta, pero hemos decidido mantenerla como galicismo para poder contraponerla a la de amor propio/amor a sí mismo, que se presentan más abajo como sinónimos. Rousseau habla de estos tipos de amor en su obra *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Véase en este mismo número el trabajo de Stéphane Vinolo sobre la democracia en Rousseau, donde aparecen estos mismos conceptos de amor propio y amor de sí (N. del T. y de los editores).
- [8] Esta es, desgraciadamente, la interpretación de Hirschman.
- [9] He intentado demostrarlo en el prólogo de Dupuy 2009.
- [10] Según la afirmación, frecuentemente citadas por Hayek, de Adam Ferguson, también él miembro de la Ilustración escocesa, las instituciones son el fruto de la actividad de los hombres y no de su diseño.

