

La economía y lo sagrado

The Economy and the Sacred

José Antonio Pardo Oláquez
Universidad Iberoamericana, México
pardolaguez@gmail.com

Recibido: 11/10/2018 8 Aceptado: 18/06/2019

Resumen

Discuto la tesis de Jean-Pierre Dupuy: «la economía es la continuación de lo sagrado». Intento esclarecer el sentido de la tesis mediante la exposición de la teoría sobre lo sagrado de Rene Girard. Concluyo que el sentido que Dupuy le asigna a esta tesis es discutible, pero podría ser válida si se le asigna otro sentido, a saber, el de la tesis hegeliana de que la sociedad moderna es la realización del cristianismo.

Palabras clave: capitalismo, escasez, Girard, mimesis, sacrificio.

Abstract

I discuss Jean-Pierre Dupuy's thesis: «the economy represents a continuation of the sacred». I try to clarify the sense of this thesis through the exposition of Rene Girard's theory of the sacred. I come to the following conclusion: the sense that Dupuy assigns to that thesis is disputable, but it could be valid if one assigns it another sense, namely, the Hegelian thesis according to which the modern society is the fulfilment of Christianity.

Keywords: capitalism, Girard, mimesis, sacrifice, scarcity.

I

“La economía es la continuación de lo sagrado por otros medios”, afirma Jean-Pierre (Dupuy, 2012: 32). Él mismo, junto con otros colegas suyos cercanos a Iván Illich, principalmente Paul Dumouchel, llevan más de cuarenta años trabajando en el desarrollo y justificación de esa tesis. Antes de evaluarla, ya sea para aceptarla o para rechazarla, es importante esclarecerla, pues como veremos más adelante, no es por sí misma una tesis suficientemente clara.

La tesis puede aparentar tener cierto parentesco con lo que Carl Schmitt llamaba «el teorema de la secularización», que consiste en que “[t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Sin embargo, en algún sentido la tesis de Dupuy corre en sentido contrario a la de Schmitt.

Es obvio que los conceptos de lo sagrado y los de la teología están estrechamente emparentados, empero, cuando Schmitt se refiere a los conceptos teológicos piensa específicamente en los de la teología cristiana en general; en cambio, Dupuy, al usar la expresión «sagrado», lo hace desde la perspectiva de René Girard, según la cual aquella se referiría a lo sagrado arcaico, lo cual es, en algún sentido, lo opuesto de lo que la teología cristiana entiende por sagrado. En realidad, Schmitt y Girard tienen concepciones incompatibles de lo que es el cristianismo.

Mi postura, vista desde cierto ángulo, parece más solidaria de la de Schmitt, pero desde otro, está más próxima a la de Dupuy. Mi coincidencia con Schmitt radica en que me parece cierto que el mercado capitalista moderno, que es exactamente a lo que, de manera confusa, a mi juicio, se refiere Dupuy cuando dice «economía», es el producto secular del cristianismo. Pero con Dupuy también coincido, porque me parece que en general la concepción que tiene René Girard del cristianismo, no solamente de los textos

evangélicos, sino también del cristianismo histórico, es más adecuada que la de Schmitt.

Así, pues, me adhiero a la tesis hegeliana según la cual la sociedad capitalista moderna, a la que algunos llaman despectivamente «sociedad burguesa», es hija legítima del cristianismo. Y pienso también que el cristianismo es eso que Girard dice que es. Entiendo que esto me pone en una posición contenciosa frente a grandes filósofos como Kierkegaard, y frente a algunos teólogos de la liberación cuyas ideas están en algún sentido emparentadas con las de Girard, por ejemplo, Franz Hinkelammert. Kierkegaard distingue el cristianismo de la cristiandad, y sugiere que una y otra se llevan mal. Iván Illich, quien sin haber sido teólogo de la liberación influyó mucho en ésta, en la línea del teólogo danés pensaba que la sociedad moderna era la corrupción del cristianismo, y sólo en este sentido su continuación. Jean Pierre Dupuy y Paul Dumouchel abrevan de la obra de Iván Illich, con quien trabajaron estrechamente.

Con la obra de Girard pasa algo semejante a lo que pasó con la de Hegel, a saber, se formaron una derecha y una izquierda girardianas. Al menos a mí me resulta muy obvio el pulso conservador, en el sentido de Roger Scruton (2002), que late en el corazón del pensamiento girardiano. Las críticas de René Girard en contra de «la izquierda», desde el marxismo y el comunismo hasta el feminismo, pasando por el progresismo o «liberalismo» estadounidense y la filosofía deconstructivista, son constantes y muy explícitos (1996: 275 ss; 2014: 37 ss). A pesar de esto, desde los años setenta del siglo pasado, su pensamiento ha sido prohijado por algunos pensadores identificables como de izquierda, por ejemplo, los mismos Dupuy y Dumouchel, algunos teólogos de la liberación (Moreno, 2018) y otros sectores de la izquierda católica en Europa (Dubouchet, 2016). Por otro lado, más recientemente se ha dado a conocer la existencia de personajes ligados a la derecha libertaria inspirados por el pensamiento de Girard, por ejemplo, el empresario, escritor y filántropo Peter Thiel; el filósofo Alejandro Llano; o el escritor anarco-capitalista David Gornoski.

Sin dejar de reconocer que tiene razón Agustín Moreno Fernández cuando dice que debido a la complejidad de su pensamiento, lo

mismo que al hecho de que éste ha experimentado una evolución constante durante más de cincuenta años, no es posible encerrarlo, ni a su pensamiento, ni a Girard mismo “en una órbita ideológica o política estrecha o cerrada, ni a la izquierda ni a la derecha” (Moreno, 2018: 86), en relación con la tesis que discutiré a continuación creo que sí tiene sentido reconocer la existencia de sendas interpretaciones, una que mira hacia la izquierda, otra que mira hacia la derecha.

II

Mencioné al comienzo que la tesis de Jean-Pierre Dupuy, «la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios», exige ser esclarecida. En primer lugar, porque el término «economía» que figura en ella es ambiguo. En segundo lugar, porque se debe aclarar a qué se refiere en específico cuando dice «sagrado». Comenté ya que se refiere a lo sagrado de las sociedades arcaicas, tal como es caracterizado por René Girard. Como aspiro a que este artículo tenga lectores no familiarizados con el pensamiento de Girard, será necesario exponer a grandes rasgos en qué consiste esa caracterización. En tercer lugar, porque al hablar de «continuación», no es suficientemente claro qué cosa se quiere expresar.

En relación con lo primero sucede que, en español, lo mismo que en francés, idioma en que Jean-Pierre Dupuy expone sus ideas, la palabra «economía» (o «*Economie*») es categorialmente ambigua. Con ella lo mismo puede referirse uno tanto a ciertos aspectos o a cierto ámbito de lo real, como a la reflexión teórica sobre esos aspectos. En el idioma inglés no existe esa ambigüedad, pues para una cosa se debe usar el nombre «*Economy*», y para otra «*Economics*».

¿Qué es, entonces, la continuación de lo sagrado: o la teoría económica, digamos, de Adam Smith o de David Ricardo, de Menger o de Marshall; o la administración eficiente de recursos escasos que tienen usos alternativos?

Hace algunos años, el profesor y economista, Robert H. Nelson, publicó un libro cuya tesis es que los economistas durante la segunda mitad del siglo XX, desde Paul Samuelson y Frank Knight hasta

Gary Becker y Douglas North, han ejercido la función de sacerdotes de una religión secular (Nelson, 2014). En el mismo sentido, Deirdre McCloskey sostiene que la economía neoclásica opera como “una religión revelada, y además ritualística” (1998: 146). Por otra parte, con «el teorema de la secularización», por lo menos en su formulación, Schmitt deja claro que se refiere a la «teoría política» y a la «teología», y no, por lo menos directamente, a la política y a la religión.

Pero a quienes les gusta escribir críticas al capitalismo y contra la sociedad burguesa por medio de “metáforas teológicas” (Dussel, 1991), no suelen enfocar sus críticas directamente contra la ciencia económica, aunque muchos sí la suelen criticar acusándola de ser ideología y no ciencia; sino más bien hacia el hecho de que, según estos críticos, los mercados, el capital mismo, y no las teorías burguesas sobre éstos, son los que “arrastra[n] como en un inmenso torbellino [...] la vida humana objetivada en el valor que se valoriza. Bebe [n] la sangre como un vampiro divino, o como el Moloch, fetiche fenicio, que ansiaba la sangre de los primogénitos que debían sacrificársele” (Dussel, 2014: 85).

En realidad, Jean-Pierre Dupuy reconoce la existencia de esa ambigüedad en el nombre «economía», pero además defiende que la misma juega a favor de su propia tesis. En primer lugar, porque “las teorías económicas, verdaderas o falsas, tienen ciertos efectos sobre lo real” (2014: 16). En segundo lugar, porque la existencia de dichos efectos se ajusta bien al modelo sobre lo religioso y lo sagrado al que se adhiere, pues de acuerdo con René Girard, *rituales* y *mitos* constituyen “lo religioso en su ensamble” (1972: 155). Este ensamble es crucial, pues él mismo, *en cuanto ensamble*, constituye la esencia de lo religioso. La eficacia del ritual religioso, así como de las prohibiciones cuya legitimidad se remiten a ese ritual, depende *necesariamente* de cierta ignorancia, y el mito opera como un *velo de ignorancia*. De modo que, si el mercado es una institución sacrificial, o si la economía es la continuación de lo sagrado, entonces su funcionamiento e identidad dependen de un mito, y este mito debe de ser la ciencia económica.

No es solamente el mercado, pues, sino también la teoría económica o, mejor dicho, es el mercado capitalista *ensamblado* con la teoría económica lo que constituye la continuación de lo sagrado.

Al llegar a este punto estimo muy importante detenerme a aclarar un asunto. El lector pudo haber advertido que, en la exposición previa súbitamente pasé de hablar de economía a hablar de mercado y capitalismo; e incluso, en el penúltimo párrafo anterior a éste, usé ambas expresiones como si fueran equivalentes. Es este también un tema que puede generar algo de confusión. Por mi parte considero que es un error confundir lo económico con lo mercantil. Un asunto económico no tiene que ver necesariamente con el mercado ni con el capitalismo, de suerte que cuando Dupuy describe las nuestras como sociedades «económicas», no puedo menos que quedar algo perplejo.

No obstante, es injusto atribuir a Dupuy una confusión. A mi juicio no tiene mucho sentido clasificar una sociedad como económica, pues al igual que Lionel Robbins (1984 [1932]: 16), creo que lo económico es un aspecto de toda conducta humana, y no una clase específica de conducta. Pero negar que esto último sea el caso es una tesis sustantiva de Dupuy. Es decir, Dupuy, como veremos adelante, respalda la tesis de Paul Dumouchel según la cual el aspecto económico de la conducta distinguido por Robbins no cualifica a toda conducta humana, sino solamente a una clase particular. La existencia de esta clase particular de conducta, además, de acuerdo con Dupuy y Dumouchel, está limitada por ciertas condiciones históricas, exactamente las mismas de las cuales depende la existencia del capitalismo. Dupuy no afirma, en su libro de 1979, que el concepto de «sociedad económica» tenga la misma extensión que el de «sociedad capitalista», pues también escribe que las sociedades socialistas de entonces son tan económicas como las capitalistas (1979: 9). Pero, en la misma línea de Iván Illich, defiende que, en cuanto que *sociedades económicas*, tanto las capitalistas como las socialistas se distinguen esencialmente de las sociedades vernáculas (Illich, 2000: 530-531).

Para Iván Illich, lo mismo que para Dupuy y para Dumouchel, “la existencia de una relación de oposición conceptual entre la economía y lo vernáculo” (2000: 92ss) es la clave de bóveda de todo su

pensamiento. La misma implica que en las sociedades vernáculas *no hay economía*.

Para mí no es muy coherente la distinción conceptual entre lo económico y vernáculo, pues en definitiva considero que es falsa la tesis según la cual habría en las sociedades modernas, capitalistas y socialistas, un conjunto específico de *valores* englobados bajo el nombre «economía» ausentes en las sociedades arcaicas y pre-modernas.

III

En relación con lo segundo, he comentado ya que la concepción que Jean-Pierre Dupuy tiene de lo sagrado es la de Girard. Esto obliga a que me detenga a exponer, inevitablemente en líneas demasiado generales, la teoría sobre lo sagrado.

El proyecto de Girard es singularmente ambicioso, pues se propone elaborar una teoría general de la religión. La piedra angular de una teoría de este tipo, pero al mismo tiempo una de las dificultades más serias que se ofrecen en contra de su realización, consiste en la explicación de lo sagrado.

Es la piedra angular porque lo sagrado es lo específico de la religión. Como enseña Xavier Zubiri “la religión se define por la oposición temática y polar entre *lo sagrado* y *lo profano*” (1994: 18). La dificultad consiste en que de acuerdo con la mayoría de los reportes de quienes hacen fenomenología de la religión, lo sagrado ostenta rasgos que por lo menos aparentan ser contradictorios. Esto último amenaza con hacer del tratamiento teórico de la cuestión algo inmanejable.

Girard se queja de que etnólogos, antropólogos y científicos de la religión en general hayan eludido el problema, y en vez de intentar esclarecerlo, que se hayan contentado tan solo con nombrarlo. En numerosos rituales religiosos el sacrificio se presenta de una manera contradictoria, ya sea como “una cosa muy sana, de la cual nadie debiera abstenerse”, pero también como “un crimen que no debe cometerse” (Girard, 1972: 9). Esta paradoja, comenta Girard, se ha intentado resolver “invocando el carácter sagrado de la víctima: Es

un crimen matar a la víctima porque es sagrada... pero ella no sería sagrada si no se la matara” (1972: 9). En cuyo caso la paradoja queda desplazada hacia el concepto de lo sagrado, pero en este punto, ya no hay más ningún intento de resolución, sino solamente la invocación de “el sonoro nombre de *ambivalencia*” (1972: 9). Del uso de ese nombre “no emana ninguna luz propia, nada que constituya una verdadera explicación” (1972: 10). Girard piensa que una explicación será exitosa en la medida en que sea capaz de resolver esa paradoja, es decir, en la medida en que muestre que el carácter contradictorio del concepto de «sagrado» es sólo aparente.

Para ello desarrolla un modelo, cuyo fundamento es una hipótesis que, por lo demás, él estima plausible y que, de hecho, ha venido acumulando bastante respaldo empírico (Meltzoff, A. N. & M. K. Moore, 1998), a saber, que “la naturaleza del deseo es mimética” (Girard, 2004: 64). De esta simple tesis infiere Girard varias consecuencias.

La primera es que, si ese es el caso, entonces, inevitablemente un mismo objeto será deseado por más de una persona, lo cual generará cierta rivalidad entre esas personas, una «rivalidad mimética» que muy probablemente derive en agresión (Girard, 1996: 12). La segunda, dado que esa agresión también es *mimetizable*, entonces a una primera agresión habría de acompañar una secuela de agresiones cuya intensidad y número tendría que irse multiplicando casi exponencialmente. Una tercera consecuencia es que personas que originalmente no estaban directamente involucradas en la rivalidad se contagian y comiencen ellas mismas a imitar a los sí originalmente involucrados, provocando que la violencia se propague. La cuarta consecuencia es que, en la medida en que la violencia se siga propagando e intensificando miméticamente, será inevitable que llegue un punto en que se haya extendido a toda una comunidad, lo cual puede provocar dos cosas distintas: una, el colapso e inclusive la extinción de esta comunidad. Girard, en efecto, admite que es muy factible que numerosas comunidades humanas hayan desaparecido de esta manera, fruto de su propia violencia intestina (Girard, 2004: 79). Otra, que antes de que se haya producido el posible colapso, el deseo violento se haya desplazado, de manera azarosa, hacia una sola

persona o hacia un grupo determinado de personas. Es decir, que en algún momento se hayan comenzado a replicar miméticamente las agresiones hacia una sola persona o hacia un grupo muy determinado de personas.

Si es el caso que en alguna comunidad el conflicto mimético haya tenido la suerte de tomar este cauce, entonces tal comunidad se habrá librado de la destrucción, pues se habrá generado de manera espontánea e impremeditada cierta armonía entre los miembros de la comunidad. En virtud de la naturaleza mimética del deseo, cuando éste se orienta hacia la apropiación de un objeto, es el concitador de la rivalidad, pero cuando se orienta hacia un objeto de agresión, es más bien como un imán de fuerza solidaria.

Mientras que la apropiación mimética es inevitablemente conflictiva, provocando que los participantes disputen un objeto del cual ambos no se pueden apropiar, el antagonismo mimético es ultimadamente unificador, o más bien reunificador, dado que dota a los antagonistas de un objeto que realmente pueden compartir, en el sentido de que todos ellos pueden abalanzarse hacia la víctima para destruirla o para expulsarla (Girard, 1996: 13).

Girard considera que mediante la aplicación de este modelo a una situación empírica determinada es posible dar cuenta efectivamente de la ambivalencia de lo sagrado. Esta situación empírica se localiza temporalmente en el difuso umbral en que tuvo lugar el proceso de hominización. Considérese a una comunidad de homínidos. Para los miembros de esa comunidad se cumple ya que su conducta es significativamente mimética, de suerte que es previsible que la misma se encuentre en un momento dado en una de las situaciones descritas por el modelo girardiano, a saber, en que el contagio mimético haya conducido a que la comunidad se solidarice unánimemente en el linchamiento de una víctima. En este punto Girard llama la atención sobre lo que pudo significar para los miembros de la comunidad de antropoides esta experiencia inaudita en que, de manera súbita, un estado de violencia caótica y sordidez, se troca por uno de apacible sosiego y armonía. Elabora la interesante conjetura

de que la experiencia de ese contraste pudo ser el fundamento de un primigenio e incipiente sistema binario de símbolos (Girard, 1978: 135), sobre el cual se habría montado la idea abstracta de oposición.

Añádase además lo siguiente. Es razonable suponer que a partir de esa experiencia hayan inferido los miembros de esa comunidad que el linchamiento tuvo algún efecto sanador, y que, por lo tanto, la víctima tiene algunos atributos sobrenaturales. La víctima se convierte en el objeto sagrado.

Viene enseguida un proceso de reconstrucción de la memoria sobre lo acontecido. El recuerdo del cadáver de la víctima sacrificada sobresale sobre los otros recuerdos, de modo que éstos se van articulando alrededor de aquél. Se cae en la cuenta de la proximidad entre la violencia y lo mimético, de modo que, en consecuencia, se proscriben, para el futuro, ciertas prácticas y conductas imitativas o que de algún modo se relacionen con lo mimético. Se va definiendo un sistema de reglas y prohibiciones cuya función es evitar el contagio mimético: desde la prohibición de imitar gestos o repetir las palabras de algún otro miembro de la comunidad, hasta la edificación de un conjunto de jerarquías cuya función es impedir que los deseos interfieran entre sí, mediante la asignación, a cada miembro de la comunidad un objeto de deseo en función de su lugar en la jerarquía.

Como ya dije, el fundamento de estos sistemas de prohibiciones y jerarquías es una memoria articulada alrededor del recuerdo de la víctima. La naturaleza de esta articulación queda esclarecida si se toma en cuenta la tesis anteriormente comentada, según la cual la experiencia del sacrificio constituye el fundamento de un incipiente sistema binario de oposición. Prohibiciones y jerarquías, en efecto, se definen fundamentalmente en términos de oposiciones, y lo hacen a partir de un sistema binario en el cual la diferencia de sus elementos está definida por la presencia de la víctima sagrada.

Porfirio Miranda ilustra esto cuando enseña, comentando a Durkheim, que “cuando por primera vez el hombre tuvo la idea de distinguir entre lo verdadero y lo falso, la expresión «lo verdadero» era religiosa, significa lo que tiene que ver con Dios” (Miranda, 1996: 39). Lo cual, en realidad, es un caso particular de una verdad más general, a saber “cuando por primera vez el hombre tuvo la

idea de distinguir entre lo debido y lo prohibido, la expresión «lo debido» era religiosa, significa lo que tiene que ver con la divinidad” (Ibid.). Empero, desde la perspectiva de Girard, la concepción de Miranda sobre la divinidad es claramente cristiana, y por ende carente de ese aspecto violento típico de las divinidades arcaicas. En este punto resulta interesante hacer notar que, a juicio de Girard, Nietzsche habría sido el primero de los grandes pensadores modernos, y a contrapelo de toda la tradición humanista, en darse cuenta de que el concepto de divinidad en el cristianismo es incompatible con el de las religiones arcaicas (Girard, 2002: 160 ss).

Desde luego que, dentro del cúmulo de prohibiciones, está la de la violencia directa. Lo cual obliga a la comunidad a enfrentarse con el hecho poco tolerable de que ella misma ha violado esa prohibición cuando violentó a la víctima. Esto conduce a una distorsión del recuerdo, tal que aparece entonces la víctima como responsable de su propio sacrificio. Es decir, se representa entonces a la víctima como un personaje transgresor y, por ende, como el causante de la violencia que arrasó a la comunidad, e incluso como el autor de su propia inmolación (Girard, 1982: 93). Este recuerdo distorsionado constituye la esencia del mito.

El carácter ambivalente de lo sagrado radica en que la divinidad, es decir, la víctima sacrificada, es concebida como un personaje violento y transgresor. Prohibiciones y jerarquías son divinas, definen el ámbito de lo sagrado y de lo profano. De lo sagrado hay que abstenerse porque es la manifestación de una entidad violenta a la que es mejor no provocar. Pero dado que prohibiciones y jerarquías no son absolutamente eficaces para cohibir la rivalidad mimética, y por ende la violencia, es necesario entonces recurrir eventualmente al rito sacrificial, del cual nadie debe abstenerse, para así custodiar y proteger la frágil concordia.

IV

En relación con lo tercero, René Girard, además de su teoría sobre lo sagrado, elabora una filosofía de la historia que se inscribe armónicamente en la tradición que va desde San Ireneo de Lyon y San Agustín hasta Hegel.

Ya en las páginas anteriores he tenido la ocasión de aclarar que, según Girard, habría una diferencia categórica entre el concepto cristiano de lo sagrado y lo sagrado arcaico. Esta postura es muy polémica, pues si fuera correcta echaría abajo no solo lo que una persona culta promedio actualmente piensa acerca de la religión en general, y acerca de la relación entre el cristianismo y el resto de las religiones, sino también prácticamente todo lo que se ha escrito en el ámbito de la fenomenología de la religión, de las religiones comparadas, de la sociología de la religión, e inclusive de la teología, etc., durante el último siglo y medio, por lo menos.

Además, es una postura que muy fácilmente puede ser tomada como parte de la vieja apologética católica. De hecho, muchos así la han tomado. Por eso mismo, Girard va a apelar a una autoridad que en este punto es imparcial, por representar casi lo opuesto que la apologética cristiana, a saber, Friedrich Nietzsche.

De la obra de éste, Girard recupera dos cosas. La primera, el muy conocido pasaje de *La Gaya Ciencia* en que figura la expresión «Dios ha muerto». De este pasaje y de esta expresión ofrece una interpretación singular, que contrasta abiertamente con algunas interpretaciones «vulgares» y con la interpretación canónica de Heidegger.

Niega Girard que la expresión sea profesión de ateísmo, tal como suele sugerir la interpretación vulgar, plegada a la perspectiva del humanismo iluminista. Niega también que con ella Nietzsche testifique la actual conciencia del “fin de lo suprasensible en el sentido platónico del término” (Girard, 2002: 176). No se trata, pues, ni de una tesis ontológica o metafísica: no hay Dios; ni la enunciación de un principio metodológico: se debe hacer filosofía y filosofía sin apelar a dioses; ni una metáfora que describa la moderna emancipación con respecto a la religión.

Se trata, en cambio, dice Girard, de la descripción de un linchamiento colectivo y de sus consecuencias religiosas. “Si es tan grande el crimen habrá que inventar nuevas fiestas expiatorias y nuevos juegos sagrados [...] Las consecuencias de la muerte de Dios son entonces religiosas, puramente religiosas” (Girard, 2002: 173). La perspectiva de Nietzsche no es la de los risueños ateos que rodean al loco en la plaza, quienes no se enteran de nada, ni entienden nada de religión, sino la del loco que sí se da cuenta de que “lo divino es el producto de una muerte colectiva” (Girard, 2002: 175).

La segunda, el énfasis que pone Nietzsche en la singularidad del cristianismo en relación con el mecanismo sacrificial. Girard hace llamar la atención sobre el hecho de que, a contrapelo de lo que viene enseñando la filología y las ciencias de la religión desde hace casi dos siglos, “Nietzsche creía firmemente en el carácter absolutamente único de la perspectiva bíblica y cristiana” (Girard, 2002: 153).

Más allá de las fácilmente identificables semejanzas estructurales entre los Evangelios y los mitos de las religiones paganas, Nietzsche subraya la existencia de una característica única en aquéllos: “Nietzsche fue el primer pensador en ver claramente que la singularidad del Judeo-Cristianismo fue que rehabilitó a las víctimas que los mitos considerarían haber sido inmoladas de manera justa” (Girard, 1996: 272). Nietzsche piensa, además, enseña Girard, que esa rehabilitación es un error, pues entiende que la inmolación de los héroes y dioses de la mitología pagana es “similar en la forma a la muerte de Cristo. Pero considera que el testimonio del cristianismo a favor de la inocencia de Cristo es socialmente perjudicial y que el mundo necesita el sacrificio de la víctima como parte del eterno retorno de la vida” (Girard, 1996: 273).

La postura de Girard, según él mismo, es la misma que la de Nietzsche. Aunque la valoración que uno y otro hacen del mismo fenómeno es la opuesta, pues Girard mira al cristianismo con simpatía, en tanto que Nietzsche lo hace con aborrecimiento.

Hegel enseñaba que el cristianismo “es el gozne en torno al cual gira la historia universal” (Hegel, 1976 [1822-1831]: 722). Girard opina lo mismo, aunque inspirándose en Nietzsche. Si éste tiene razón, entonces el cristianismo significó un viraje en el curso de la

historia humana. “La influencia cristiana y su cuestionamiento del orden sacrificial nos introducen [...] en una fase nueva de la historia humana, la fase que podemos legítimamente llamar moderna” (Fernández, 2015: 4). Pero las consecuencias de ese viraje, desde la perspectiva nietzscheana, son deletéreas, pues constituye el hundimiento de los cimientos de la civilización humana. Nietzsche “pone el dedo sobre esa espada que Jesús mismo ha dicho que ha venido a traer, la espada destructora de la cultura humana” (Girard, 2002: 168).

Girard admite también que en esto último sigue a Nietzsche. Por lo mismo, describe el tiempo nuestro, la Modernidad, el de la hegemonía mundial de la cristiandad, como apocalíptico. El sentido de la expresión es doble. Por una parte, describe el hecho de que priva a la violencia de sentido, lo cual, dice Girard, es “verdaderamente terrible” (Mendoza, 2008). No solamente por las consecuencias nihilistas que tiene para la conciencia la pérdida de sentido en general, sino también porque una violencia privada de sentido es también una violencia privada de verdadera utilidad. Por otra parte, la situación apocalíptica también “funda una esperanza” (Girard, 2010: 14), en el sentido de que el hundimiento de lo sagrado es concomitante con la conciencia de que “cualquier final apocalíptico será hechura puramente humana” (Alison, 1998: 219).

Si aceptamos íntegramente el pensamiento de Girard, o por lo menos sus pilares más gruesos, la teoría mimética, la teoría del chivo expiatorio y la filosofía que hace girar la historia de la humanidad alrededor de la revelación cristiana, nos topamos con un problema, que voy a nombrar «el problema apocalíptico». Consiste en explicar cómo es posible que la humanidad, en un momento en que la revelación cristiana ha tocado ya todos los extremos de la Tierra, no haya sucumbido víctima de su propia violencia. Afirma Girard que “[n]uestra sociedad es la única [...] que puede desencadenar el deseo mimético en un gran número de dominios sin tener por qué tener que temblar ante un desbocamiento irremediable del sistema, el *runaway* de la cibernética” (Girard, 1978: 408). El problema apocalíptico consiste en responder cómo es que lo anterior es posible.

René Girard sugiere que la imitación de Cristo, es decir “la imitación sin rivalidad” (2004: 137), que constituye lo que Pascal

llamaba “el orden de la caridad” (2002: 168), es la única alternativa que tiene la humanidad para sobrevivir un estado de cosas en que el deseo mimético no está ya sujeto a la brida de lo sagrado. De eso se podría inferir, me parece, que la resolución del problema apocalíptico consiste en suscribir la tesis de Deirdre McCloskey, quien escribe *sin ironía*, y apoyada en buenas razones y algunos datos, es decir, en buena retórica, que “[l]a vida moderna capitalista está saturada de amor” (2006: 138).

Sin embargo, si bien por una parte celebra Girard “las realizaciones prodigiosas del mundo moderno, su ingenio inventivo, etc.”, lo cual lo avvicina con McCloskey (y con Peter Thiel [2014]); por la otra, en su última obra (Girard, 2015), adopta un tono sombrío, típico de la izquierda anti-burguesa. Girard es ambiguo y ambivalente en relación con el capitalismo y la sociedad burguesa, lo cual ha dado lugar a esa izquierda y a esa derecha girardiana de la que hablé previamente.

Jean-Pierre Dupuy es menos ambiguo, su postura en relación con el capitalismo, aunque moderado y nada superficial, es clara. Su respuesta al problema apocalíptico no es que la sociedad burguesa sea amorosa. Al contrario, lo que defiende es que la pervivencia de esa sociedad demuestra que el proceso de secularización y de expulsión de lo divino arcaico no ha concluido, que este subsiste, aunque de manera singular. Por eso mismo es que la economía es la *continuación* de lo sagrado.

V

El paradigma de la argumentación girardiana es evolucionista. Girard “señala que el elegante trabajo de Darwin sobre la evolución es su inspiración [...] y que su teoría] es una narración evolucionista de la naturaleza humana” (Cowdell, 2013: 51-52). Por eso mismo, no es extravagante interpretar la referencia de Girard a la *Imitatio Christi* en términos puramente seculares.

Algunos naturalistas enseñan que la virtud es una eficaz herramienta evolutiva de sobrevivencia (Riddley, 1996). Por su parte,

Friedrich Hayek defiende que la virtud es “la materia de un proceso continuo de selección natural [...cuyo] mecanismo [...es tal que] por medio del *contagio mimético*¹, las reglas que confieren éxito [...] llegan a suplantar a las mal adaptadas al entorno” (Gray, 1998: 33).

La *Imitatio Christi* a que hace referencia Girard puede ser interpretada, desde una perspectiva secularmente aceptable, simplemente como el hecho de que la humanidad tuvo la suerte de toparse, sin necesidad de que eso se interprete como una intervención divina en la historia, con un modelo de imitación virtuoso que encauza la energía mimética de manera eficiente, preservando los efectos positivos y civilizadores de la imitación, apartándola al mismo tiempo de la rivalidad conflictiva.

Jean-Pierre Dupuy reconoce que muy buena parte del pensamiento liberal clásico, desde Adam Smith y Alexis de Tocqueville, hasta Joseph Schumpeter y Friedrich Hayek, fueron capaces de advertir el problema apocalíptico, aunque no lo hubieran llamado así ni lo hubieran formulado en los mismos términos que Girard. Para ellos es claro que en una sociedad libre de ataduras jerárquicas y de amortiguadores sagrados de la rivalidad mimética, la justicia y la paz social depende de poner a raya a la envidia y el resentimiento (Dupuy, 1998).

Esto último es posible, piensa Hayek, mediante la difusión mimética de ciertas virtudes, en especial el “religioso espíritu de humildad” (Hayek, 2008 [1994]: 296), que nos obliga, por una parte, a bajarle los humos a nuestras pretensiones de racionalidad y dominio sobre la naturaleza, y por otra, a honrar el conjunto fuerzas sociales que rebasan nuestro poder.

Lo que resulta notable, nos dice Jean-Pierre Dupuy, es que entonces Hayek recomienda “[l]a imitación de un modelo trascendente que, a semejanza de Jesucristo, evite que los hombres se tomen mutuamente como modelos y caigan en los tormentos de la envidia” (Dupuy, 1998: 306).

A juicio de Dupuy, esto es un punto flaco en el pensamiento de Hayek, incluso una incoherencia. La razón sería que el modelo tendría en verdad que ser semejante a Jesucristo en un aspecto clave,

¹ El énfasis es mío, no de John Gray.

a saber, en el hecho de que fuese verdaderamente trascendente. Sin embargo, el modelo al que apela Hayek, constituido de tradiciones, reglas abstractas y, sobre todo, el mecanismo de precios, en realidad es un “punto fijo endógeno” (Dupuy, 1998: 28), es decir un punto fijo externo a la sociedad, que al mismo tiempo regula a ésta pero que, sin embargo, es producto también de la misma sociedad y, por lo tanto, de los efectos de su propia regulación.

Me detengo un momento en este punto, porque es posible no entender bien por qué Dupuy considera que lo anterior es un punto flaco en el pensamiento de Hayek. Desde luego sería erróneo creer que Dupuy le esté imputando a Hayek no ser cristiano, ni que el punto fijo endógeno al que apela éste, no sea ni la ley de Dios ni Jesucristo. Más bien le imputa el hecho de que por ser endógeno, por ende, sujeto a su propia retroalimentación, lo cual es fuente de cierta inestabilidad, lo descarta como criterio de eficiencia. La imputación postrera valdría como crítica porque si es así, entonces, piensa Dupuy, no habría manera de justificar la superioridad del mercado en comparación con otro tipo de organización social. Pero dado que una de las pretensiones de Hayek es fundamentar esa superioridad, entonces “debe renunciar a su teoría de la evolución cultural y fundar la superioridad del mercado sobre argumentos racionalistas” (Dupuy, 1998: 296). He ahí la incoherencia, según Dupuy: por una parte, Hayek desdeña las referencias al saber absoluto, fruto de la arrogancia del racionalismo constructivista, pero por otra, “las virtudes optimizadoras” de la mano invisible son inaccesibles epistémicamente a menos que esta mano conduzca “guiada por el saber absoluto” (Dupuy, 1998: 45).

Considero que la crítica de Dupuy, aunque brillante y generosa, no es totalmente justa. No obstante, esa crítica sí toca un punto débil de muchas apologías del libre mercado que apelan al orden espontáneo. En éstas es frecuente encontrar una confusión categorial: un orden espontáneo, no por ser orden, tendrá que ser necesariamente óptimo, ni eficiente, ni deseable, ni bueno (Dupuy, 2014: 33).

Dejemos esto último de lado, y concentrémonos en la siguiente pregunta: ¿Por qué un punto fijo endógeno sería incapaz de resolver el problema apocalíptico? ¿Por ser inestable? ¿Qué significa esto?

Aclaremos que buscamos la *explicación* de un fenómeno, el hecho de que una sociedad pervive, a pesar de una teoría tal que una de sus consecuencias lógicas es que dicha sociedad no podría pervivir. Dado que aceptamos *ex hypothesi* que la teoría es correcta, hemos de abstenernos de concluir del hecho de que la sociedad moderna existe, que entonces la teoría de Girard sobre lo sagrado es falsa. En vez de esto, habría que buscar una hipótesis auxiliar o complementaria. Esta consiste, *grosso modo*, en que la *eticidad* burguesa también es capaz de ponerle trabas a la rivalidad y al contagio miméticos, y de hecho encauzar la energía mimética hacia derroteros de virtud.

Según un modelo muy clásico de explicación, como el que describe Carl G. Hempel, una definición *parcial* de explicación sería como la siguiente: A explica B, sólo si² B es consecuencia lógica de A. Así pues, la existencia de la *eticidad* burguesa sería la explicación perseguida, sólo si la concordia y estabilidad de la sociedad moderna fuese consecuencia lógica de la *eticidad* burguesa.³

Ahora bien, dado el carácter inestable, por *auto-performativo*, de la *eticidad* burguesa, es decir por el hecho de que ella es un punto fijo exógeno, su existencia no garantiza ni paz, ni concordia: no hay consecuencia lógica.

Sin embargo, el modelo hempeliano de explicación tiene muchos defectos, uno de ellos es que es demasiado restrictivo. La relación entre el *explanandum* y el *explanans* no tiene por qué ser deductiva, podría ser inductiva. No quiero alargar la digresión, pues nos desvía del tema, pero creo que basta comentar que el modelo de explicación de Van Fraassen me parece más adecuado. Según éste, A explica B sólo si el hecho de que A, más que el de no A, hace más probable el hecho de que B, que no que el de no B (Van Fraassen, 1980: 141ss).

2 Llamo la atención de que estoy usando un condicional, no un bicondicional. Por eso digo que es sólo una definición parcial. Para una definición completa que amerite el uso del bicondicional haría falta añadir algunas precisiones en la apódosis de la fórmula.

3 Entiendo bien que mi redacción es imprecisa, pues la relación de consecuencia lógica se da entre oraciones o proposiciones, no entre hechos, pero esa imprecisión ni enturbia ni afecta la exposición.

Así, bastaría con reconocer el hecho de que la existencia de la eticidad burguesa, más que su inexistencia, hace más probable que sobreviva la sociedad moderna, a pesar de no tener a su disposición las herramientas de lo sagrado, que no que no sobreviva.

En algún sentido, Jean-Pierre Dupuy acepta esta explicación. Pero en otro sentido se ve obligado a corregirla. Es decir, Dupuy *sí* admite en términos generales que la eticidad burguesa explica por qué el mundo moderno no ha sucumbido. Sin embargo, el talante realista del pensamiento girardiano, con el cual Dupuy comulga, sugiere que una buena explicación, además de lo dicho anteriormente, depende de que sea capaz de dar cuenta del mecanismo causal que conecta un hecho con aquellos otros hechos descritos en el *explanans* (Salmon, 1984: 139ss).

Dupuy no cree que el mercado, como mecanismo causal, funcione como Hayek, Lachmann, Kirzner u otros economistas de la escuela austríaca dicen que funciona. Más bien cree que funciona como Keynes dice que funciona (Dupuy, 2014: 41). No vale la pena entrar en detalles. Es suficiente señalar que Dupuy está muy lejos de comulgar con la tesis de Deirdre McCloskey previamente mencionada. Aunque vale la pena señalar igualmente, que también está muy lejos de comulgar, con la tesis de algunos filósofos marxistas, para quien la sociedad burguesa “es un orden destructor” (Hinkelammert, 1996: 246) y “suicida” (Dussel, 2014: 234).

VI

Según la tesis de Girard, lo sagrado es una herramienta evolutiva de sobrevivencia, un orden espontáneo. En esa misma línea, puede decirse que el mercado también lo es. La explicación del problema del apocalipsis sería, entonces, que la sociedad moderna no sucumbe, a pesar del declive de lo sagrado, porque se tuvo la suerte de encontrar una herramienta alternativa.

No obstante, Dupuy no afirma que se trata exactamente de una alternativa, sino de la continuación de la misma alternativa. Se trata de una distinción clave, pues es la que da cuenta de la diferencia

entre la izquierda y la derecha girardinanas. Para ésta, el mercado es una alternativa a lo sagrado arcaico, para aquélla, es la continuación.

Dupuy adopta la perspectiva axiológica del cristianismo. De acuerdo con esta perspectiva, por lo menos tal como es caracterizada por René Girard, el orden de lo sagrado arcaico *debe* ser abandonado, tanto en el sentido de que se trata de un imperativo moral, como porque la revelación cristiana lo ha herido de muerte. Por eso mismo, si es verdad que el mercado capitalista y la civilización burguesa que lo acompaña son la continuación de lo sagrado, entonces *deben ser* abandonados. Pero si no es así, si el espíritu burgués fuese una verdadera alternativa a lo sagrado arcaico, entonces habría que conservarlo.

Una fórmula abreviada de la tesis de Girard es que lo sagrado “*contiene* la violencia” (Dupuy, 2014: 13), interpretada de tal modo que el verbo «contener» que figura en la fórmula debe entenderse tanto en el sentido de «incluir» como en el de «refrenar». De acuerdo con esto, debe entenderse que, si la economía es la continuación de lo sagrado, esto se debe a que ostenta ese rasgo de *contener* la violencia.

Dupuy apela al libro de Albert Hirschman (1977), en el cual se expone cómo, a juicio de los primeros apologistas del capitalismo, la principal virtud de la sociedad mercantil es que al estar ésta gobernada esencialmente por el interés y el egoísmo, favorecía que la intensificación de estas pasiones inhibiera a todas las demás (Dupuy, 2014: 27). En una sociedad de mercado, el ardor de las pasiones violentas, como la sed de venganza o el odio, quedarían enfriadas, usando la expresión de Marx y Engels, por *las aguas heladas del cálculo egoísta*.

Se entiende el argumento de Dupuy. La conducta calculadora e interesada es inmoral. Pero al mismo tiempo eficaz para interrumpir el contagio mimético e las pasiones y, por tanto, para poner a raya a la violencia. Dupuy subraya el hecho de que las características que hacen que el capitalismo sea odioso para la tradición que va de Marx hasta los actuales críticos de la globalización y el «neoliberalismo», son las mismas que lo hacen apetecible para sus defensores. Así, frente a la pregunta: ¿quién tiene razón, los detractores que opinan que

el capitalismo es la violencia, o más bien sus partidarios, es decir la tradición liberal clásica que va de Montesquieu a Matt Ridley, para quienes es más bien el remedio contra la violencia?, Jean-Pierre Dupuy responde: Los dos: el capitalismo *contiene la violencia*. Es ésta aparente paradoja la que define a lo sagrado: “La ambivalencia de la economía en relación con el problema del mal, de alguna manera es la réplica de la ambivalencia de lo sagrado en relación con la violencia” (Dupuy, 2014: 30).

¿Cómo es que la ambivalencia de lo sagrado en relación con la violencia es la réplica de la ambivalencia de la economía en relación con el mal? No son lo mismo la maldad y la violencia. Hay un sentido en el cual es clara la analogía entre la maldad y la violencia, pero hay otro en el que no lo es. Como respuesta al problema apocalíptico, el carácter ambivalente de la economía en relación con el mal tendría que ser tal que la maldad del cálculo egoísta fuese también violenta.

Me explico. El problema apocalíptico consiste en que al carecer la humanidad de barreras religiosas y de mecanismos para morigerarla, es altísimo el riesgo de que la violencia se multiplique hasta producir la destrucción total. Esta clase de violencia es mala. Ahora supóngase que, en efecto, es el caso que el *idiotismo* es un remedio eficaz contra esta violencia. Ciertamente el idiotismo es estimado como cosa mala, empero, si se conviene que es un remedio eficaz contra la violencia, que es irrenunciablemente mala, entonces no queda otra que reconocer que la estimación es errónea, que el idiotismo en realidad no es malo. Eso no corresponde ya, exactamente, a la configuración de lo sagrado. Para éste es esencial que “la mala y la buena violencia sean la misma violencia” (Dupuy, 2014: 13). Pero dado que la violencia no es lo mismo que la maldad, con una explicación adecuada no es incoherente afirmar que la mala y la buena violencia son la misma violencia. En cambio, afirmar que lo malo es bueno, constituye una manera confusa de expresar las cosas, o si no, se trata de una simple incoherencia.

De cara a la amenaza de la violencia, es decir, de cara al problema del apocalipsis, habría que probar, no que la violencia es mala y que la conducta económica es mala, sino que la conducta económica no sólo es mala, sino además violenta.

VII

La prueba de que la economía es violenta depende de una tesis que puede ser llamada «la invención de la escasez». En el segundo apartado hice mención de una aparente confusión, según la cual lo que Lionel Robbins y otros economistas consideran un aspecto de toda conducta humana, Jean-Pierre Dupuy lo considera un atributo que especifica cierta clase de conductas humanas. Dupuy estima que hay cierta clase de acciones cualificables específicamente como económicas. Además, se queja de que en las sociedades modernas la cantidad e importancia de tales acciones ha crecido de manera indebida. Esto último es caracterizable como el resultado de “una transformación radical de los valores” (Dupuy, 1998: 20), tal como si fuera el caso que se le concediera una importancia excesiva a los valores económicos en desmedro de otros. Empero, en una línea semejante a la de Robbins, el economista Thomas Sowell afirma: “Desde luego que existen valores no económicos. En realidad, sólo existen valores no económicos” (2015: 584).

Sucede que, a juicio de Robbins, lo que cualifica a una acción como económica es el hecho de que los medios para llevar el objetivo de la acción a cabo sean escasos y susceptibles de ser usados de manera distinta. Ahora bien, dado que toda acción humana supone hacer uso de medios escasos sujetos a usos alternativos, es el caso que toda acción humana está cualificada como económica.

Dupuy, en cambio, por una parte, acepta la caracterización de lo económico en términos de escasez, pero por otra, niega que toda acción humana esté condicionada por la escasez. En este punto, la postura de Dupuy depende de la que defiende Paul Dumouchel. En términos generales, la tesis de éste consiste en que la experiencia de la escasez es imposible en las sociedades vernáculas, es decir aquellas regidas por el principio de lo sagrado arcaico (1979: 153). Y, por ende, que tal experiencia es un rasgo exclusivo de las sociedades modernas, en las cuales el cristianismo ha derruido los cimientos de lo sagrado. De la ausencia de la experiencia de la escasez, infiere además la inexistencia de la escasez en las sociedades vernáculas y, por ende, la inexistencia de lo económico (1979: 162).

Un punto clave del razonamiento de Dumouchel es que la experiencia de la escasez, y de la escasez misma, son el resultado de una violencia desatada de los constreñimientos impuestos por lo sagrado. Es decir, de acuerdo con él, a partir del declive de lo sagrado descrito por Girard, habría tenido lugar, como consecuencia, la experiencia de la escasez y de la escasez misma. No se trata, entonces, solamente de que el principio de la economía sea el predominio de una mala pasión, la avaricia; sino que el verdadero principio, la escasez, es radicalmente violento. La escasez es la violencia. “El estudio de las sociedades primitivas nos muestra la identidad de la violencia y de la escasez” (1979: 167). La economía es violenta porque la escasez es violenta.

Dumouchel rechaza que la escasez sea, por así decirlo, un atributo de la naturaleza, una característica que fuese equivalente a la finitud de ésta. Piensa que es más bien la consecuencia de la índole mimética del deseo. Si el deseo es mimético, entonces éste se multiplica, pero no así el objeto de ese deseo. Por esto, afirma Dumouchel, es que los primitivos asimilan la escasez con la violencia. “En las sociedades primitivas, la experiencia de la escasez es igual a la de la violencia” (1979: 164). En este punto es posible advertir una aparente incoherencia. Dumouchel afirma que en las sociedades vernáculas existe la experiencia de la violencia. También afirma que ésta es idéntica a la experiencia de la escasez. Pero de estas dos afirmaciones se sigue que en esas sociedades sí existe la experiencia de la escasez.

Empero, podemos ser caritativos. No se trata exactamente de que en la sociedad vernácula no exista la escasez, lo cual no es solamente una tesis absurda, sino aun incoherente en relación con otras tesis que afirma el autor de ella, como vimos. Se trata, en cambio, de que en las sociedades vernáculas no se daría la ocasión de que se multiplicara la experiencia de la escasez, debido justamente a las barreras que lo sagrado impone contra ello. Esto en contraste con las sociedades modernas, en las cuales, debido a la ausencia de esas barreras, la experiencia de la escasez se convierte en un aspecto dominante.

Surge entonces un problema. Según Dumouchel, la experiencia de la escasez es un problema de crisis mimética. En las sociedades

arcaicas, por lo tanto, lo sagrado es un recurso para resolver el problema de la escasez. En las sociedades modernas, en cambio, ese recurso ya no está disponible, de modo que debe haber otro recurso para resolver el problema de la escasez, a saber, lo que Dupuy y Dumouchel llaman *la economía*. Pero esto no se aleja casi nada del lugar común entre economistas, según el cual habría solamente tres tipos de organización social, tales que cada uno de ellos constituye una solución diferente al problema de la escasez, a saber, la sociedad vernácula, la planificación y el mercado. Estos últimos corresponderían a lo que Dumouchel y Dupuy llaman sociedades económicas. Sin embargo, la sociedad vernácula es tan económica como las otras dos. Lo que estos dos autores llaman economía es una alternativa a lo sagrado arcaico, pero tanto lo que llaman economía, como lo sagrado arcaico, son respuestas al mismo problema económico: la escasez. Desde luego que el problema de la escasez puede ser esclarecido desde el marco de la teoría mimética, tal como Dupuy reconoce que lo hacen Adam Smith y Friedrich Hayek (Dupuy, 1998), marco quizá más interesante que el de la teoría neoclásica del equilibrio.

El que la economía y lo sagrado sean respuestas alternativas al problema de la escasez, problema equivalente, si se quiere, al del deseo mimético, y que, por ende, una y otro sean análogos, justifica de algún modo la tesis de que «la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios». No obstante, tal como hemos señalado ya, esta analogía se presta, por lo menos, a una interpretación desde la derecha y otra desde la izquierda. El lugar común dicta que el mercado es violento, pero el argumento de Dumouchel no lo demuestra. Cabe entonces la posibilidad, por lo menos, de que «la economía» sea la continuación del cristianismo por otros medios.

Referencias

- Alison, J. (1998). *The Joy of Being Wrong*. Nueva York: Herder & Herder.
- Cowdell, S. (2013). *René Girard and Secular Modernity*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dubouchet, P. (2016). *La théologie politique de René Girard et la gauche chrétienne*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Dumouchel, P. (1979). "L'ambivalence de la rareté", en Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979).
- Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979). *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris: Seuil.
- Dupuy, J. P. (1979). "Le signe et l'Envie", en Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979).
- (1998). *El sacrificio y la envidia*. Trad. de J. Gutiérrez y C.A. Martins. Barcelona: Gedisa.
- (2014). *L'avenir de l'économie. Sortir de l'économystification*. Paris: Flammarion.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*, México: Siglo XXI.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- (1996). *The Girard Reader*. Edit. Por J.G. Williams. Nueva York: Herder & Herder
- (2002). *La voix méconnue du réel*. Paris: Grasset.
- (2004). *Les origines de la culture*. Paris: Pluriel.
- (2010). *Clausewitz en los extremos*. Trad. de L. Padilla. Madrid: Katz.
- Hayek, F. (2008 [1944]). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1976 [1822-1831]). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI.
- Hirschman, A. (1977). *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Illich, I. (2008) *Obras Reunidas*. Trad. de J. Sicilia, P. Gutiérrez-Otero et al. México: FCE.
- McCloskey, D. (2006). *The Bourgeois Virtues*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Meltzoff, A. N. / Moore, M. K. (1998). "Infant Intersubjectivity: Broadening the Dialogue to Include Imitation, Identity and Intention", en Bräten, S. (edit.), *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendoza, C. (2008). "Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard", en <http://www.alcoberro.info/pdf/girard3.pdf>.
- Miranda, P. (1996). *Racionalidad y democracia*. Salamanca: Sígueme.
- Moreno, A. (2018). "Ídolos y sacrificios. Un Girard olvidado", en *Universitas Philosophica* 75, 35. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Nelson, R. (2014). *Economics as Religion*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Ridley, M. (1996). *The Origins of Virtue*. Nueva York: Penguin.
- Robbins, L. (1984 [1932]). *An Essay on the Nature and Significance of economic Science*. Nueva York: New York University Press.
- Salmon, W. (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trad. de J. L. Villacañas. Madrid: Trotta.
- Scruton, R. (2002). *The meaning of Conservatism*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Sowell, T. (2015). *Basic Economics*. Nueva York: Basic Books.
- Theil, P. (2014). *Zero to One*. Nueva York: Crown Business.
- Van Fraassen, B. (1989) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- Zubiri, X. (1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.