

Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario³⁹

Jean Pierre Dupuy⁴⁰

Ante la catástrofe

Tengo la íntima convicción de que nuestro mundo va derecho hacia la catástrofe. El camino sobre el cual avanza la humanidad es suicida. Hablo de *la* catástrofe en singular, no para designar un acontecimiento único, sino un sistema de discontinuidades, de franqueamientos de umbrales críticos, de rupturas, de cambios estructurales radicales que se alimentaron los unos de los otros, para golpear con toda la fuerza con una violencia inaudita a las generaciones que venían. Mi corazón se aflige cuando pienso en el porvenir de mis hijos y de sus propios hijos, los que aún no han nacido. Los que esperan que el siglo XXI escapará de los horrores que ha producido el XX, sin duda han olvidado que el acto inaugural —fechado 11 de septiembre de 2001— fue un acontecimiento de una brutalidad inconcebible. Creen sin duda que la ciencia y la técnica nos sacarán de cuidados como lo han hecho en el pasado. Cuando yo era niño, se nos explicaba en la clase de educación cívica que todas las desgracias de la humanidad venían de que los progresos de la ciencia no se habían acompañado de un progreso paralelo de la sabiduría humana. La ciencia era pura, pero los hombres seguían siendo malos. ¡Qué ingenuidad!

Le debo a Iván Illich —ese gran crítico de la sociedad industrial y uno de mis mentores, y del que voy a hablar más ampliamente en lo que sigue— haber comprendido que la humanidad ha debido siempre cuidarse de tres tipos de amenazas, y no simplemente de dos, los dos que nos vienen inmediatamente a la cabeza: la fuerza de la naturaleza y las violencia de los hombres; los temblores de tierra que demuelen las ciudades gloriosas y la barbarie de la guerra que masacra, mutila, viola a sus habitantes. Aprendiendo a conocer mejor la naturaleza los hombres han logrado domarla parcialmente; convirtiéndose en más lúcidos sobre los mecanismos del odio y de la venganza han comprendido

³⁹ Jean Pierre Dupuy, *Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario*. En: *La marca de lo sagrado*. París: Carnets Nord, 2008. Traducción del francés al español por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre de 2009.

⁴⁰ Jean-Pierre Dupuy es Profesor en la Escuela Politécnica de París. Director de investigación en el C. N. R. S. y Director del C. R. E. A. (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée). En Stanford University, es investigador en Study of Language and Information (C.S.L.I.)

que se puede llegar a entenderse con sus enemigos, y que ellos han construidos las civilizaciones.

Pero existe un tercer frente sobre el cual es mucho más difícil batirse, pues el enemigo somos *nosotros mismos*. Tiene nuestros propios rasgos, pero no lo reconocemos y a veces lo empujamos del lado de la naturaleza, o a veces hacemos de él una Némesis odiosa y vengativa. El mal que se nos echa encima de nuestras cabezas desde este tercer frente es la contrapartida de nuestra facultad de actuar, es decir, de desatar procesos irreversibles y que no tienen fin, los cuales pueden devolverse contra nosotros y tomar la forma de potencias hostiles que nos destruyen. Gran lector de Hannah Arendt, Illich sabía bien que esta facultad se ejerce ante todo en la red de las relaciones humanas. La acción y la palabra engendran historias de las que nadie puede llamarse su autor y que conocen a veces (o con frecuencia) un desenlace trágico. De esta experiencia primordial de la autonomización de la acción con respecto a las intenciones de los actores, nacieron probablemente lo sagrado, la tragedia, la religión y la política, todos ellos dispositivos simbólicos y reales susceptibles de mantener en sus límites a esa capacidad de actuar. El hecho totalmente inédito que caracteriza nuestras sociedades fundadas en la ciencia y en la técnica es que de aquí en adelante somos capaces de disparar tales procesos *en y sobre la naturaleza misma*.

Con una presciencia extraordinaria, Hannah Arendt analizaba desde 1958 esta mutación de la acción en su importante obra *The Human Condition*⁴¹. Las sequías, ciclones y otros tsunamis de mañana, o muy simplemente el tiempo que hará, ese tiempo que desde siempre sirve de metonimia de la naturaleza, serán los productos de nuestras acciones. No los habremos *hecho*, en el sentido de fabricados, pues la actividad de fabricación (*poiësis* para los griegos), contrariamente a la acción (*praxis*), tiene no solamente un comienzo sino también un fin, en los dos sentidos del término: objetivo y terminación. Serán los productos inesperados de los procesos irreversibles que habremos desatado, frecuentemente sin quererlo ni saberlo.

Una de las principales amenazas que pesan sobre el porvenir de la humanidad es (se nos dice) la crisis energética. Nuestra civilización está fundada sobre la proliferación de instrumentos mecánicos que hacemos trabajar para satisfacer nuestras necesidades, y pronto ya no habrá más combustible para alimentarlos. Pues bien ¡no! no hay crisis energética, la expresión hay que desterrarla... con la última energía. Ciertamente los recursos fósiles (petróleo, gas y carbón) se agotan a mediano plazo y habrán desaparecido mucho antes de fin de siglo si los países emergentes como China, la India, Brasil se dirigen por el mismo camino nuestro, como ya lo hacen alegremente. Ciertamente las energías de

⁴¹ Trad. franc.: *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy, 1961 [ver pp. 259-261] <La condición humana. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1993/2003>.

sustitución no están a punto. Seguramente que ya se ve perfilar una guerra, que será sin cuartel, entre las grandes potencias consumidoras, las cuales se batirán con la energía del desespero para apropiarse de la última gota de petróleo, o de la última tonelada de carbón. La tensión sobre los precios, ampliada por una crisis financiera mayor, podría degenerar en pánico. Los economistas liberales se satisfacen con ello, dado que confían en los mecanismos del mercado, que sabrá (según ellos) operar las sustituciones necesarias; las reservas, como por milagro, se encontrarán multiplicadas, pues será rentable explotar los yacimientos de difícil acceso; energías que no eran económicas, como la solar o los biocarburos, se volverán atractivas, etc.

Cuando se reflexiona, todo esto muestra ser una cortina de humo que disimula la extrema gravedad de la amenaza climática. Quiero citar una cifra que todo ciudadano del mundo, toda persona en situación de decidir (incluso a un nivel muy modesto) debería conocer y meditar. Los expertos del grupo intergubernamental sobre la evolución del clima (GIEC) no saben decirnos exactamente cuál será el aumento medio de la temperatura del globo de acá a fines del siglo en un rango que va de 2 a 6 grados Celsius. Hay que anotar que la mitad de esta incertidumbre resulta de una incógnita: ¿cuáles serán las políticas de reducción de las emisiones de gas de efecto invernadero en los años y los decenios por venir? Hay acá un círculo interesante para el filósofo, puesto que estas políticas dependerán ellas mismas de la manera como nos representemos la seriedad de la amenaza; y esta representación depende en parte de la incertidumbre que grava las previsiones.

Sea lo que fuere, los mismos expertos nos aseguran que más allá de 2 grados (es decir, el límite bajo de la horquilla), las consecuencias del calentamiento climático serán terribles. No quiero extenderme sobre este tema, pues toda persona deseosa de informarse —y se vuelve criminal o loco no hacerlo— tiene para escoger de entre toda una serie de excelentes publicaciones. Quiero simplemente subrayar esto. Más allá del límite en cuestión, el sistema climático entrará en un caos que hará franquear a variables clave lo que se llama “puntos de basculamiento” (*tipping points*). Estos traspasos de umbrales provocarán, a su vez, fenómenos catastróficos, los cuales ampliarán una dinámica auto-reforzada que se parecerá a una caída al abismo. Por ejemplo: la circulación profunda del Atlántico podrá modificarse, engendrando un enfriamiento paradójico de Europa; el permafrost (la tierra que está congelada permanentemente) que recubre la Antártica desprenderá al fundirse cantidades gigantescas de metano, uno de los más terribles gases de efecto invernadero; etc. No sabemos dónde están esos umbrales, y cuando lo descubramos, será porque los hemos franqueado y ya será muy tarde.

Regreso a la cifra que prometí dar: *un tercio*. Si queremos evitar el desastre irreversible que será un aumento de la temperatura en 3 grados a fines del siglo,

la humanidad debe exigirse imperativamente no extraer del subsuelo (en los dos siglos que vienen) más de un tercio del carbono que hoy se conoce y que está acumulado en forma de petróleo, de gas y de carbón. Conclusión: *no es de escasez que debemos hablar, sino de superabundancia*; tenemos tres veces exceso de recursos fósiles. Ahora bien, yo lo he dicho, la regulación del mercado, relevada por la desregulación de los pánicos colectivos, va a precipitar a todo el mundo —cabizbajos y tanto peor para los más débiles, a los que se aplastará o se atropellará de paso— en una carrera loca para ver quién se apoderará de los últimos recursos. ¿Quién o qué puede detener esta desbandada?

La opinión pública parece tomar poco a poco conciencia del aumento de los peligros, pero ¡en qué esfumado artístico! Publicaciones como el reporte británico Stern⁴², películas como *Una verdad que molesta*, de Al Gore, han conmovido los espíritus, el primero mostrando que sería mucho menos caro luchar contra el calentamiento climático que dejar que se derrumbe la economía capitalista bajo el efecto de la degradación del entorno; la segunda contando con las emociones y el miedo. El corazón y la billetera. Pero se escucha a menudo decir, por parte de las más altas autoridades del Estado, que dos peligros amenazan la sobrevivencia de la especie humana: la escasez de los recursos fósiles y el calentamiento climático. Este “y” constituye una falta lógica. Si hay calentamiento climático, entonces los recursos no son raros, sino superabundantes. No se podría ilustrar de mejor forma que no se deben considerar separadamente los elementos de lo que llamaba al comienzo *la catástrofe*. Si se lo hace, se corre el riesgo de concluir lo opuesto de la verdad.

Es un hecho notable que muchos científicos —no todos, sin embargo, ¡estamos lejos de eso!— son mucho más lúcidos en estas materias que la opinión pública. Ellos afrontan con coraje una verdad a qué punto molesta para ellos: tenemos acá una civilización que reposa sobre el desarrollo sin freno de las ciencias y de las técnicas, y que corre el riesgo de morir por ello.

El 17 de enero de 2007, el físico Stephen Hawking, el descubridor de los agujeros negros, y el “astrónomo real” Martin Rees (es decir, el jefe de astrónomos de Su Majestad), adelantaron el minuterero del *reloj del apocalipsis* en dos minutos. Estamos solo a cinco minutos de la medianoche, lo que significa convencionalmente el momento en que la humanidad será aniquilada.

El reloj del apocalipsis (*Doomsday Clock*) fue puesto en funcionamiento en 1947 por un grupo de físicos atómicos en protesta —un poco tardía— por el lanzamiento de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki. El reloj es solidario de una revista de reflexión sobre el arma de destrucción masiva por excelencia, el *Bulletin of Atomic Scientists*. En 1947, estos científicos fijaron la aguja a 7 minutos

⁴² Stern. “Review on the Economics for Climate Change”, 30 de octubre de 2006; <http://www.hm-treasury.gov.uk/sternreview_index.htm>

antes de medianoche. Era el comienzo de la era nuclear. Desde entonces, la aguja ha sido adelantada y retrasada diez y siete veces. Fue en 1953, cuando los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas probaron la bomba de hidrógeno con nueve meses de intervalo la una de la otra que la aguja se acercó más a la medianoche, a 2 minutos solamente. Después de la demolición de la Unión Soviética, y el final de la Guerra Fría, se alejó hasta 17 minutos, para volver a 7 minutos de la medianoche en 2002, después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001.

Hoy estamos a 5 minutos de medianoche, más cerca pues que en 1947. Los argumentos planteados por los científicos para justificar su siniestro pronóstico merecen reflexión. Tenemos, ante todo, que hemos entrado en una segunda edad nuclear, marcada por la proliferación y el terrorismo. El tabú sobre el uso de la bomba que prevaleció después de Hiroshima y Nagasaki está camino de perder su fuerza, dado que el tiempo y el olvido han hecho su trabajo. Pero, por primera vez en la historia del reloj del apocalipsis, un argumento que no tiene nada que ver con la amenaza nuclear se ha puesto de presente: los riesgos ligados al cambio climático.

Los más grandes científicos del momento reconocen pues que la humanidad puede recurrir a dos tipos de método para eliminarse ella misma: la violencia intestina, la guerra civil a escala mundial, pero también la destrucción del medio necesario para su sobrevivencia. Estos dos medios no son evidentemente independientes. Las primeras manifestaciones trágicas del calentamiento climático no serán la subida de los océanos, las canículas, la frecuencia de los acontecimientos extremos, la sequía de regiones enteras, sino más bien los conflictos y las guerras provocadas por las migraciones masivas que la anticipación de esos acontecimientos provocará. Los considerandos del premio Nobel de la Paz atribuido conjuntamente a Al Gore y al GIEC han puesto claramente este punto en exergo.

La destrucción de la naturaleza engendra la violencia, y recíprocamente la violencia destruye la naturaleza. Los hombres no destruyen la naturaleza porque la odian. La destruyen porque, odiándose los unos a los otros, no ponen cuidado de terceros a los que, de paso, muelen a golpes. Y la naturaleza figura en la primera fila de esos terceros excluidos^{43*}. La indiferencia y la ceguera matan mucho más que el odio.

Hay que anotar que los científicos mencionan otra amenaza que pesa sobre la supervivencia de la humanidad: la carrera desbocada hacia las tecnologías

⁴³ * Para proponer una lógica diferente de la excluyente, escribió Michel Serres *el Tercero instruido* <tr. Paláu, para el seminario "Equilibrio & Fundaciones", con el apoyo del Comité para la Investigación y el Desarrollo de la Ciencia, CINDEC. Universidad Nacional de Colombia. Medellín, septiembre de 1997>... pero sobre todo este asunto recordar *el Contrato natural* también de Serres (n. del t.)

avanzadas y a su convergencia. Es notable que científicos de punta tomen nota de esta tercera amenaza. Pues es precisamente de esta carrera hacia la técnica que el mundo espera los medios de hacer frente a las otras amenazas. ¿Y si el remedio se revelase ser peor que la enfermedad?

Martin Rees concluye: “Los científicos no deberían sacarle el cuerpo a su deber de convertirse en los mensajeros de malas noticias. Darían prueba de una negligencia culpable si se comportaran de otro modo”.

¿Se escucharán estos llamados? ¡Ay! No. Ninguna señal nos viene del porvenir catastrófico que nos prepara la caotización del clima y las violencias inauditas que de ello resultarán. Se burlan de los profetas de las desgracias. Nuestro mundo está dominado por la economía, y su relación con el porvenir se hace únicamente a través de los movimientos de precios que anticipan las escaseces futuras. Es la razón por la cual la pretendida crisis energética se antepona a la amenaza climática. Esta última es demasiado abstracta. Incluso, cuando sabemos que la catástrofe está delante de nuestros ojos, no creemos lo que sabemos. Sobre la base de numerosos ejemplos, un investigador inglés ha inducido lo que él llama un “principio inverso de evaluación de los riesgos”: la propensión de una comunidad a reconocer la existencia de un riesgo estaría determinada por la idea que ella se hace de la existencia de soluciones. Como los poderes que nos gobiernan, económicos y políticos, creen que un cambio radical de nuestros modos de vida y una renuncia al “progreso” serían el precio que hay que pagar para evitar el desastre —y que ese precio les parece exorbitante—, entonces prefieren inevitablemente el ocultamiento del mal.

La catástrofe no es creíble. Solo se considera posible una vez ocurrida; por tanto, demasiado tarde. Es este cerrojo el que he tratado de hacer saltar al proponer una revolución metafísica en nuestra relación con el tiempo, que he llamado el “catastrofismo ilustrado”⁴⁴.

Me ha sorprendido que la alta tecnocracia francesa esté en general mucho más inquieta que la opinión pública. Pero su papel es proponer soluciones, no jugar a ser Casandra. De un rigor ejemplar, los trabajos de Henri Prévot, ingeniero general de Minas, muestran que Francia puede comprometerse en un programa de división por tres de las emisiones de gas de efecto invernadero en los treinta o cuarenta años que vienen, que tiene interés en hacerlo incluso si actúa sola, y ello sin gastos excesivos ni trastocamiento de los modos de vida. Este “plan para Francia” implica, sin embargo, una reorientación drástica de nuestro aparato de producción, y solo tiene oportunidad de lograrse si una férrea

⁴⁴ Jean-Pierre Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. París: Seuil, 2002; 2ª ed: 2004.

voluntad política decide sin tardar ponerla en acción, lo que nos conduce a la cuestión de la formación de la opinión pública⁴⁵.

Hay que anotar que la propuesta de Prévot se considera completamente desprendida de toda consideración moral o ética. Solo está guiada por la racionalidad instrumental y la eficacia: ¿queremos sobrevivir? Estos son los medios necesarios. Prévot denuncia la confusión de los géneros que, según él, practican los movimientos ecologistas. Estos condenarían la manera como vivimos a nombre de una moral que les es propia, y tratarían de imponer este juicio a todos sus conciudadanos tomando para ello como pretexto el que este modo de vida nos conduce derechito al desastre. Refutando esta última afirmación, Prévot descubre una cierta mala fe ecologista.

Es verdad que la crisis medioambiental puede conducir directamente a lo que André Gorz llamaba el eco-fascismo, un orden moral impuesto a nombre de la sobrevivencia. Pero lo que la denuncia de Prévot demuestra es que no queremos sobrevivir a cualquier precio, en particular al precio de la renuncia a valores fundamentales tales como la autonomía moral. No se pueden separar las dimensiones técnicas de la supervivencia de la cuestión ética.

Según el escenario más probable, agarrado en los retos de la competencia mundial y de la lucha por la sobrevivencia, los pueblos y sus gobiernos no dudarán en sacrificar los valores menos sacrificiales. El siglo XX nos demuestra hasta la saciedad que cuando una sociedad tiene miedo y se siente amenazada en su ser y su reproducción, el barniz que separa el orden del caos, la civilización de la barbarie, puede fácilmente resquebrajarse por todas partes. ¿Para qué le serviría a la humanidad salvarse ella misma si pierde su alma? Ahora bien, el pánico que se apoderaría de los pueblos de la Tierra si descubrieran demasiado tarde que su existencia está en juego arriesgaría con hacer saltar todos los cerrojos que impiden que la civilización se incline hacia la barbarie. Las fuerzas del espíritu y los valores de justicia serían barridos. Existe pues una doble amenaza, que es preciso analizar simultáneamente: la *amenaza sobre la supervivencia* y la *amenaza sobre los valores*. Se debe impedir que la segunda se nutra de la lucha contra la primera. Es en el momento mismo en que ella comprende que su sobrevivencia está en peligro cuando la humanidad toma conciencia de ella misma y de su unidad. Le corresponde darse los medios para continuar la tarea civilizatoria que su historia ha hecho emerger. La reconquista del sentido y del espíritu es la oportunidad para captar en este momento de crisis.

El plan Prévot hace necesario un recurso importante a la nuclear civil. Es un buen ejemplo de conflicto posible entre la exigencia de supervivencia y la exigencia sobre los valores. Pues la manera como la catástrofe de Chernóbil fue

⁴⁵ Henri Prévot. *Trop de pétrole! Énergie fossile et réchauffement climatique*. París: Seuil, 2007.

administrada por la tecnocracia nuclear mundial hace dudar ampliamente que se pueda confiar en la seguridad de esta forma de energía por medios que sean compatibles con los principios de base de una sociedad abierta, democrática y justa⁴⁶. Si se descubre que la opacidad, la disimulación y la mentira son las condiciones necesarias para esta seguridad, la ecuación energética y medioambiental no tendría solución, a menos que la humanidad utilice su libertad de escoger otro modo de realización distinto al del desarrollo material.

En definitiva, yo creo que la principal amenaza que pesa sobre el porvenir de la humanidad es la tentación del orgullo. La presunción fatal es la de creer que la técnica —que ha dañado los sistemas simbólicos que contenían dentro de sus límites los desbordamientos siempre posibles de la acción— podrá asumir el papel que jugaban aquellos cuando la capacidad de actuar solo comprometía las relaciones humanas y no con la naturaleza. Creer esto es permanecer prisionero de una concepción de la técnica que ve en ella una actividad racional, sometida a la lógica instrumental, al cálculo de los medios y de los fines. Pero la técnica tiene que ver hoy mucho más con la acción que con la fabricación. Ella misma participa de esta capacidad de disparar procesos sin retorno. Abandonarse al optimismo cientificista (que solo cuenta con la técnica para sacarnos de los callejones sin salida a donde nos ha metido la técnica) es correr el riesgo de engendrar monstruos que nos devorarán.

Mi trabajo en filosofía y en ética de las ciencias me ha conducido a ilustrar este punto fundamental sobre estas tecnologías avanzadas de las que se nos anuncia su “convergencia”: las nanotecnologías, que manipulan la materia a escala molecular y atómica, las biotecnologías, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas. Me he interesado en el basamento metafísico y en las implicaciones éticas de este nuevo paradigma de moda, que atrae hacia él miles de millones de dólares y es el objeto ya de una rapiña feroz a escala mundial, de orden científico y tecnológico, pero también industrial y militar.

Con las *nanobiotecnologías*, el hombre toma el relevo de los procesos biológicos, participa en la fabricación de la vida. Ahora bien, el que quiere fabricar —de hecho, *crear*— vida no puede dejar de enfrentar el reproducir su capacidad esencial, que es crear a su turno algo radicalmente nuevo. Un visionario influyente en este dominio, Kevin Kelly, ha dicho: “Nos hizo falta mucho tiempo para comprender que la potencia de una técnica era proporcional a su «incontrolabilidad» [*out-of-controlness*] intrínseca, a su capacidad para sorprendernos engendrando lo inédito. En verdad, si no experimentamos la inquietud ante una técnica es porque no es suficientemente revolucionaria”. Al ser el “nano-sueño” en última instancia disparador en la naturaleza de procesos complejos irreversibles, el ingeniero de mañana no será un aprendiz de brujo por negligencia o

⁴⁶ Es la tesis que desarrollé en mi *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*. París: Seuil, 2006.

incompetencia, sino por designio (*design*). El verdadero *design*, hoy, no es el dominio sino su contrario⁴⁷.

Apocalypse Now

Yo creo que la crisis presente es *apocalíptica*, en el sentido etimológico de la palabra; nos *revela* algo de fundamental con respecto al mundo humano. Y este desvelamiento trata de —como en los apocalipsis de la Biblia: del capítulo 7 de libro de Daniel al libro epónimo de Juan de Patmos, pasando por los apocalipsis de los Evangelios de Mateo, de Marcos y de Lucas— la violencia de los hombres. De los hombres, y no de Dios.

Se acusa a menudo a la ética medioambiental de ser una moral y una religión. Habiendo rebasado los hombres los límites sagrados que la naturaleza, o Dios, les asignaban, fueron castigados espectacularmente por esto, a la manera como los dioses del Olimpo despachaban a Némesis para castigar su desmesura. Pero esta es una historia griega que no tiene nada que ver con el judeo-cristianismo. En efecto, hay relaciones profundas entre la catástrofe ecológica que se anuncia y el apocalipsis, pero el combate ecológico no implica sacrificar la naturaleza, y el apocalipsis no es el castigo divino.

En el apocalipsis de Marcos (13, 1-37), un discípulo de Jesús le hace admirar el esplendor del Templo. Jesús le responde: “¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida”. Los discípulos preguntan cuándo ocurrirá aquello, y cuáles son los signos que lo anuncian. Pero Jesús se niega a dejarse arrastrar por la excitación apocalíptica. Desacraliza tanto al Templo como al evento de su destrucción. Nada de todo esto tiene significación divina: “Cuando oyereis hablar de guerras y rumores de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin. Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: ese es el comienzo de los dolores <de parto>”. Y más lejos: “Entonces, si alguno os dijere: He aquí o allí al Mesías, no le creáis. Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuere posible, aun a los elegidos”. La conclusión: “Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo”^{48**}.

Este admirable texto utiliza el lenguaje apocalíptico para desacralizar el apocalipsis. Es una astucia que subvierte el apocalipsis desde el interior. Lo que yo he llamado el “catastrofismo ilustrado” no es sino la transposición de esta astucia a nuestra crisis presente. Creer en el destino es evitar que él se realice; tal es la racionalidad paradójica que busco promover. Esta creencia es todo lo contrario de una fascinación, pues ella implica un esencial distanciamiento.

⁴⁷ Ver, aquí mismo, el capítulo II, “La ciencia, una teología que se ignora”.

⁴⁸ ** *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 1962. pp. 1051 col.2 y 1052 col. 1-2.

Rudolf Otto definía lo sagrado como *tremendum et fascinatum*. Recordemos la exaltación, por no decir la exultación, del planeta en el momento del tsunami de diciembre de 2004 que provocó una cadena casi mundial de solidaridad. Muchos creyeron entonces que la humanidad se había vuelto una, y que el fin de los tiempos estaba próximo. Sentimientos parecidos se habían ya expresado con más fuerza aún después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. El espectáculo era sublime; se habló del Armagedón. El evangelio desmitologizó por adelantado todo este fárrago. No es Dios el que se venga cruelmente de los hombres, el Salvador finalmente no domina los malos. La única lección dada por Jesús es: ¡cuidaos, velad!

En la tradición apocalíptica vulgar, el apocalipsis es el fin de los tiempos. La revelación se da en la última línea, como en una novela policial trivial. Pero todo cristiano consecuente cree que la catástrofe-revelación tuvo ya lugar, no al final, sino en medio de la historia, con la muerte de Cristo, la Pasión. El *sentido* de la historia pertenece a una temporalidad que no es la de la historia, precisamente, sino la de la eternidad. Esta subversión del tiempo de la historia se manifiesta de la manera más esplendente en el hecho de que los apocalipsis de los Evangelios hacen profetizar por Jesús una catástrofe por venir: la destrucción del Templo por Tito en el 70, catástrofe que se sitúa ya para ellas en el pasado, al mismo tiempo que ponían en boca de Cristo afirmaciones sacadas del libro de Daniel! El pasado, el presente y el porvenir están incluidos en una simultaneidad paradójica. En el tiempo de la historia, la eternidad no puede decirse más que en futuro anterior; en el momento de su clausura, la historia de este mundo *se habrá vuelto* la eternidad. Todo tomará sentido; mejor aún: siempre todo habrá tomado ya sentido, incluso si es necesario esperar hasta el final para que así sea. Mientras tanto, solo hay una cosa que hacer: velad, y no os dejéis llevar por la fascinación de las grandes catástrofes.

Encontramos en esta auto-desmistificación del apocalipsis todos los ingredientes de lo que debería ser el combate ecológico, así sea, como debe ser: completamente laico. No existe ningún límite impuesto por lo sagrado o la naturaleza, o la naturaleza sacralizada. Ahora bien, solo hay libertad y autonomía por y en la auto-limitación. No podremos encontrar los recursos de ella más que en nuestra sola voluntad libre. Pero ¡cuidate de la tentación del orgullo! Si nos contentamos con decir que el hombre es responsable de todos los males que lo agobian, hasta y comprendidas acá las catástrofes naturales (como lo hizo Rousseau después del temblor de tierra de Lisboa), perderíamos la dimensión de trascendencia, la misma que preserva el apocalipsis desacralizado. Con el fin de incitarnos a *velar*, el catastrofismo ilustrado (en el sentido en que yo lo entiendo) consiste en proyectarse por medio del pensamiento al momento de la pos-catástrofe y, mirando hacia atrás en dirección de nuestro presente, ver en la catástrofe un *destino*, pero un destino que podíamos escoger descartar en el momento en que aún era tiempo.

Asumo por entero esta dimensión religiosa de la ecología, por la buena razón de que todo pensamiento de las últimas cuestiones está inevitablemente agarrado en lo religioso. Pero el error que hay que denunciar es la confusión de lo religioso y lo sagrado. Y de ello depende la posibilidad de una ecología política que no caiga en el moralismo, para no hablar del fascismo.

La corrupción del mejor engendra lo peor: Illich & Girard

Tuve la suerte de encontrar en mi vida dos grandes pensadores, con un pensamiento, a la vez, potentemente analítico y poderosamente profético, que me han influido grandemente. Me ha parecido evidente que uno y otro decían cosas profundas y justas, y sin embargo, sus mensajes parecían perfectamente contradictorios. Ivan Illich, por un lado, y su crítica radical de la sociedad industrial. René Girard, por el otro, y su antropología fundamental que, por primera vez quizá en la historia de las ciencias del hombre, propone una respuesta convincente (y perturbadora) a la pregunta que debería ser su cuestión central: ¿qué es lo sagrado, y cómo dar cuenta del hecho de que la sociedad moderna sea, de todas las sociedades humanas, la única que no reposa sobre lo sagrado?⁴⁹

Al final de su libro *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard escribe esto: “¿Qué tenemos necesidad en la actualidad? No tenemos necesidad de recetas, tampoco necesitamos ser tranquilizados, es escapar de lo insensato. [...] Creo que la verdad no es una vana palabra, o un simple «efecto», como se dice hoy. Pienso que todo lo que puede desviarnos de la locura y de la muerte, de ahora en adelante, se fue ligado con esa verdad [...] He esperado siempre que el sentido fuese uno con la vida”⁵⁰.

Sobre el sentido de nuestra situación actual, de la “crisis” que vivimos, Illich y Girard están de acuerdo por lo menos en esto: este sentido es una dirección, que nos conduce a un punto que sentimos claramente que él parece como suspendido entre dos extremos, un nuevo Edén o un apocalipsis destructivo. Nadie puede escapar a este gran momento de “globalización”, a este “crecimiento económico mundial”. Como Tocqueville antes de ellos, Illich y Girard están convencidos de que solo el lenguaje de la religión está en capacidad de proveer una noción exacta de la fuerza subterránea que actúa en la Modernidad; Tocqueville que escribía, a propósito del desarrollo inaudito de lo que llamaba la “igualdad de las condiciones”: este movimiento “es un hecho providencial, tiene sus principales

⁴⁹ De Girard, recordaremos en particular: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Grasset, 1961; *La violencia y lo sagrado* (fr. 1972; esp. 1983). *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Grasset, 1978. *El chivo expiatorio*, Grasset, 1982. <*El misterio de nuestro mundo. Diálogos con Oughourlin & G. Lefort*. (en francés en 1978, en español en 1982). *Literatura mimesis y antropología* (ingl. 1978; esp. 1984). *La ruta antigua de los hombres perversos* (fr. 1985; esp. 1989)>. *Achever Clausewitz. Entrevista con Benoît Chantre*. Carnets Nord, 2007.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 468.

caracteres, es universal, es durable, escapa cada día de la potencia humana; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo". "Todos los hombres", y precisaba: tanto "los que han combatido por él" como "los mismos que se han declarado sus enemigos"⁵¹.

Allí donde Illich y Girard divergen radicalmente es sobre el tipo de lenguaje religioso que conviene movilizar. Para Illich, antiguo clérigo de la Iglesia, que se ha vuelto uno de sus críticos más vehementes, es el lenguaje de lo sagrado, más precisamente el de la mitología griega. Para Girard, teórico de lo sagrado, es la palabra evangélica. Este bello balanceo de acá para allá no es sino una de las paradojas de la aventura intelectual que fue la mía en el cruce de estos dos poderosos pensamientos.

Illich y Girard apenas si conocieron sus respectivas obras. Ninguno de los dos fue influido por el otro. Fue a través de aquellos que, como yo, han creído, o sabido reconocer, tanto en el uno como en el otro, una palabra de verdad, que sus obras (finalmente más complementarias que contradictorias) han podido entrar en sinergia.

Cristianos, a pesar de todo, el uno y el otro, han interpretado de manera parecida —sin embargo, con matices— el papel del cristianismo en la historia, en un sentido que los aproxima a otros pensadores cristianos, como G. K. Chesterton. El mensaje evangélico trabaja el mundo moderno, nos dicen ellos, a tal punto que este en sus puntos más inauditos se explica por aquel, pero es una versión corrompida del mensaje la que hace lo esencial del trabajo. Illich resumía esa tesis en la fórmula latina *corruptio optimi pessima* [la corrupción del mejor engendra lo peor] y a Girard le gustaba citar la expresión de Chesterton retomada por Bernanos: "El mundo moderno está lleno de ideas cristianas [...] que se han vuelto locas".

Mi encuentro con Iván Illich a comienzo de los años 1970 data de mi primera incursión en filosofía. Mi investigación trataba de la institución médica y del consumo de cuidados de salud, que ya en la época escapaba a todo control. El punto de aplicación era el papel que jugaba la prescripción de medicamentos en la relación médico/enfermo. Yo estaba joven, pero ya la cuestión de la relación con el cuerpo, con la enfermedad, con el sufrimiento y con la muerte me aterraba, por razones que tocan a mi experiencia familiar. El libro, que consigna el resultado de las investigaciones de mi equipo⁵², produjo escándalo y me aseguró una cierta notoriedad que me asentó bien. En esa época, Iván Illich había ya publicado sus trabajos sobre la escuela y los transportes, y se giraba hacia la medicina. Supo de mi existencia por Jean-Marie Domenach, que nos presentó.

⁵¹ Alexis de Tocqueville. *Sobre la democracia en América* (1835), t. I, "Introducción".

⁵² Jean-Pierre Dupuy & Serge Karsenty. *L'Invasion pharmaceutique*. Seuil, 1974; 2ª ed., 1977.

Una gran amistad, tanto intelectual como personal, resultó de ello, que debía llevarme a hacer muchas veces, en el curso de la década 1970, el viaje de Cuernavaca, esa ciudad-jardín situada a unos sesenta kilómetros al sur de México D. F., donde Illich había establecido su centro de encuentros. En 1975, trabajamos juntos en la redacción de la versión francesa de su gran libro sobre la medicina, *Némesis médica; la expropiación de la salud*⁵³. El capítulo III, que expone la teoría general de la contra-productividad, es esencialmente de mi cosecha.

He tenido ya numerosas ocasiones de decir todo lo que le debo a Iván Illich⁵⁴. Querría limitarme aquí a un tema cuya pertinencia para la cuestión del catastrofismo es máxima: la invisibilidad del mal. Estos diez últimos años, reflexionando filosóficamente en el asunto de las catástrofes más importantes, naturales, industriales o morales, he recurrido al pensamiento de tres pensadores que fueron, como Illich, judíos y de lengua materna alemán: Hannah Arendt; su primer esposo, Günther Anders; y quien los presentó, Hans Jonas. Contrariamente a Illich, estos fueron filósofos profesionales, los tres alumnos de Heidegger. Encontré en ellos, sobre todo en Anders, resonancias muy fuertes, incluso trastornadoras, con Illich. Sin duda esto es lo que explica un cierto retorno mío recientemente a su pensamiento.

Hace un rato propuse una primera razón por la cual es engañoso hablar de crisis energética: tenemos exceso de recursos fósiles. La segunda razón la da el propio Illich en su *Energía y equidad*: “Los propagandistas de la crisis de la energía subrayan el problema de la penuria de alimento para los esclavos productores de energía”, esa energía de la que los hombres creen tener que depender para vivir mejor. “Yo —responde Illich— me pregunto si los hombres libres tienen verdaderamente necesidad de tales esclavos”⁵⁵.

La crítica illiachiana de la contra-productividad de las grandes instituciones de la sociedad industrial hace hoy parte de nuestra cultura común, incluso si el autor de *La convivialidad*⁵⁶ es rara vez acreditado de ser su pionero. Lo que es preciso subrayar es que él evita la trampa del “moralismo”, que eriza tanto a los críticos de la ecología política. Illich —al menos en un primer tiempo— se retrae tras la racionalidad instrumental y la eficacia. ¿Quiere usted perder menos tiempo en sus desplazamientos? Renuncie, más allá de un cierto umbral, al uso de los transportes motorizados. ¿Es para usted la salud un valor que no tiene precio? Aléjese —más allá de un cierto umbral— de la institución médi-

⁵³ *Op. cit.* Seuil, 1975; 2ª ed., 1981.

⁵⁴ Para limitarnos a los últimos años: “Le Détour et le sacrifice. Ivan Illich et René Girard”, *Esprit*, n° 274, mayo de 2001, pp. 26-46; “La médicalisation de la vie. Médecine et pouvoir: en hommage à Ivan Illich”, *Esprit*, octubre de 2004, pp. 26-39.

⁵⁵ Ivan Illich. *Énergie et équité*, con un anexo de Jean-Pierre Dupuy. París: Seuil, 1975. pp. 9-10.

⁵⁶ Ivan Illich. *La Convivialité*. París: Seuil, 1973.

ca. Es interesante anotar que bajo el nombre de “umbral crítico”, se encuentra en Illich (en el dominio social y político) el equivalente de la noción central de *tipping point*, o punto de basculamiento. Pasado un cierto umbral, es inevitable que la medicina destruya la salud, los transportes inmovilicen, la educación nos convierta en estúpidos y las telecomunicaciones, en sordos y mudos. ¿Provocación? No, si se definen los “valores de uso”, como lo hace Illich, no solamente en términos físicos sino también en todas sus dimensiones culturales y simbólicas. Es en este punto donde interviene el tema de la invisibilidad del mal.

¿Por qué permanecemos ciegos al hecho comprobado de que consagramos cada uno de nosotros más de un cuarto de nuestra vida despierta al transporte, si le añadimos al tiempo de nuestros desplazamientos efectivos el tiempo que pasamos trabajando para poder pagar los medios de dichos desplazamientos? Precisamente porque el transporte industrial enmascara esta absurdidad sustituyendo el tiempo de los desplazamientos por el tiempo de trabajo. Ahora bien, incluso si el trabajo y el *travel* (desplazamiento en inglés) son lingüísticamente repeticiones⁵⁷, el primero, bajo su cara de empleo, se encuentra en nuestros cálculos económicos implícitos más del lado de los beneficios que del de los costos, más del lado de los fines que del de los medios. ¿Por qué no vemos ante todo que la promesa de inmortalidad que vehiculan las nanobiotecnologías es no solamente mentirosa, sino destructora de lo que constituye la salud “estructural” del hombre? Porque no hemos comprendido que la salud no es solamente el “silencio” de los órganos, sino que es ante todo la capacidad autónoma, nutrida por una cultura y una tradición, de hacer frente al sufrimiento y a la mortalidad, y más generalmente a la finitud del hombre, dándoles sentido, insertándolas en una historia. Esto se vuelve imposible cuando (como lo clama uno de los visionarios de las nanotecnologías) ellas son tratadas como “problemas” que esperan una solución técnica.

Mi trabajo sobre Chernóbil me confrontó brutalmente con la cuestión de la invisibilidad del mal. La invisibilidad física, primero, puesto que es la ausencia que golpea la mirada del que recorre la inmensa zona contaminada que se extiende de Ucrania a Bielorrusia: ausencia de pueblos arrasados, que permanecen de pie, pero sin habitantes por los próximos veinte mil años. Y el mal, en este caso las radiaciones, no tiene sabor ni olor. La invisibilidad estadística, más taimada, que explica que entre las evaluaciones del número de muertos las cifras varíen de 1 a 50; cuando las dosis radioactivas están muy espaciadas en el tiempo y distribuidas en amplias poblaciones, es imposible decir de cualquier persona designada que muere de un cáncer o de una leucemia que ella ha muerto por Chernóbil. Todo lo que se puede decir es que la probabilidad que ella tenía *a priori* de morir de un cáncer o de una leucemia ha sido levemente acrecentada

⁵⁷ Salidos del latín *trepalium*, instrumento de tortura de tres pies.

por el hecho de Chernóbil. Las decenas de millares de muertos que a mi manera de ver causó la catástrofe no pueden pues ser *nombrados*. La tesis oficial consiste en concluir que ellas no existen. Es un crimen ético.

La Agencia Internacional de Energía Atómica de Viena se ha dado por misión “acelerar y acrecentar la contribución de la energía atómica a la paz, a la salud y a la prosperidad en el mundo entero”. Dios nos preserve. Hoy en día tenemos que temerles mucho más a los industriales del bien que a los malvados. Illich veía en todo esto “clericaturas” que se dan por misión producir la salvación de las gentes a pesar de ellas —que esa salvación se llame “salud”⁵⁸, “movilidad”, “educación” o “información”— la marca de la clericatura que las ha engendrado a todas: la Iglesia. No le daba miedo invertir la definición del diablo que Goethe da en el *Fausto*: Mefistófeles, una parte de esa fuerza que quiere siempre el bien y hace siempre el mal.

La tesis illichiana que el mal se autonomiza con respecto a las intenciones de los que lo cometen resuena fuertemente con los análisis de Anders y de Arendt que meditan, respectivamente, sobre Hiroshima y Auschwitz⁵⁹. El escándalo que no ha terminado de trastocar las categorías que nos sirven aún para juzgar el mundo es que un mal inmenso pueda ser causado por una ausencia de malignidad; que una responsabilidad monstruosa pueda ir a la par con una ausencia de malas intenciones.

Solo un insensato, que ignora todas las normas de la investigación en ciencias humanas puede en la actualidad proferir las enormidades siguientes. A pesar, o más bien a causa incluso de su ruido y de su furor, la historia de la humanidad (tomada en su globalidad) tiene un sentido. Ese sentido nos es accesible actualmente: la ciencia del hombre es posible, pero no es el hombre el que la ha hecho. Le fue dada por una Revelación divina. La verdad del hombre es religiosa. De todas las religiones, una sola posee el saber sobre el mundo humano, y por tanto sobre todas las religiones que la han precedido. Es el cristianismo, en tanto que se fundamenta en los Evangelios, es decir, sobre los relatos de la muerte y resurrección de Cristo.

Este insensato es René Girard. Y él insiste: la superioridad del cristianismo se aprecia ante todo en términos de potencia intelectual. Desde el siglo XVIII se juzga la religión del Crucificado vencida por completo, y los cristianos se consideran ellos mismos como canallas e imbéciles. Levantad la cabeza, les dice Girard, porque vuestra fe os ha dado una Razón infinitamente superior a todas

⁵⁸ Políglota, Illich hablaba entre otras, español, lengua en la cual las palabras “saludo”, “salvación” (salut) y “salud” (santé) se dicen de la misma manera: “salud”.

⁵⁹ Ver Jean-Pierre Dupuy. *Petite métaphysique des tsunamis*.

las ciencias humanas, pero no demasiado, sin embargo, puesto que esa Razón, precisamente, no es vuestra, os ha sido dada y ella os rebasa por todas partes.

De cada nuevo libro del autor de *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, incluso los mejor intencionados, se dice: el sistema Girard está ahora cerrado, lo único que puede hacer es dar vueltas siguiendo el ejemplo de su *leitmotiv* obsesivo, la repetición de los asesinatos que puntúan la historia de los hombres. Esto significa no comprender la originalidad absoluta de la “hipótesis” girardiana. Ciertamente que permanece, en su simplicidad bíblica, imperturbablemente idéntica a sí misma. El gesto humano por excelencia es hacer dioses haciendo víctimas. Cuando una muchedumbre delirante descarga su odio unánime sobre un mismo inocente, se vuelve una máquina de fabricar lo sagrado y la trascendencia. Es su violencia la que expulsa imputándosela a un radicalmente Otro; este no puede ser sino divino puesto que a la vez es infinitamente malo —es culpable de crisis que ha arrasado la sociedad— e infinitamente bueno —con su partida han llegado el orden y la paz—. El mecanismo es único, pero la fenomenología que engendra es tan variada como las culturas y las instituciones humanas, puesto que estas reposan en una interpretación errónea del acontecimiento fundador. Los mitos no son sino textos de persecución escritos desde el punto de vista de los perseguidores. Como la antropología religiosa (anterior al estructuralismo) y Nietzsche lo han visto bien, la Pasión de Cristo no es, en los hechos, más que un asesinato colectivo más. Sin embargo, lo que distingue absolutamente el relato evangélico de todo lo religioso primitivo es que esta vez se *revela* la inocencia de la víctima. Desde entonces, estas “cosas” pueden comenzar: es la aventura del mundo moderno, trabajado por un saber que solo le da a escoger entre seguir produciendo más víctimas (pero de aquí en adelante sin la excusa del desconocimiento), y la renuncia al mecanismo sacrificial.

Un antiguo estudiante de René Girard le hacía notar: “En su trabajo como en su vida, se encuentra permanentemente ese sentimiento que usted tiene de no hacer parte de su entorno. En Aviñón usted no estaba cómodo entre sus amigos; europeo exiliado a los Estados Unidos, usted ha sentido lo que es ser un extranjero”. René Girard responde: “Es verdad que he sido una especie de electrón libre, *pero yo no me siento excluido*”. Y añadió: “No soy un marginal, en el sentido clásico de la palabra. En efecto nunca me he sentido *rechazado*, como tantos intelectuales a quienes les gusta dar de ellos esa imagen”⁶⁰.

Precisamos reflexionar sobre la *situación* tan particular que así se describe. ¿Escapa René Girard al deseo mimético? Suponerlo sería contradictorio con la teoría del mismo nombre. Esta —nos dice Girard en el mismo texto— “no comporta ninguna excepción. Renuncia a la distinción romántica entre lo auténtico y

⁶⁰ René Girard. *Los orígenes de la cultura*. París: Desclée de Brouwer, 2004. pp. 34-35.

lo inauténtico". Esta distinción "corresponde a un deseo inauténtico, mimético, en el observador, de exceptuarse él mismo de la ley que descubre". No hay, por consiguiente, acceso a la verdad de la teoría mimética más que pasando por una conversión previa, "porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia de su propia deseo mimético". Se tienen pues buenas razones para pensar que el inventor de la teoría mimética es un ser hiper-mimético, que ha logrado operar esa conversión. Y que una condición de posibilidad, necesaria pero no suficiente, habría sido para ello esta posición de *no-enraizamiento sin sentimiento de exclusión* que encontró al exiliarse. Se piensa evidentemente en Simone Weil.

En uno de sus textos más profundos, René Girard deconstruye *El extranjero* de Albert Camus en términos de auto-exclusión. Como todo enojadizo, Meursault quiere dar de sí mismo la imagen de un ser solitario y marginal. Aun es necesario que los otros compartan esta representación. El Extranjero debe pues comunicar su ruptura de comunicación. Paradoja extraña de la *mala fe* que no puede resolverse más que en un acto incomprensible. Meursault dispara sobre el Árabe con un desprendimiento extremo; es con negligencia y como por inadvertencia que el niño le prende fuego a la cortina. Este gesto no debería en principio tener ninguna importancia; son su marginalización y su diferencia las que le valen al sujeto el castigo que le dan, y no el gesto en cuestión. Por esto lo comete como si no lo cometiera. No se siente por ello más responsable de lo que lo fuera por un azar o por una manifestación del destino. Sin ese *no-acto*, sin embargo, nunca la representación se haría realidad. Innumerables son aún hoy los lectores de *El extranjero* que hacen de Meursault una víctima inocente, sobre la cual se encarnizan jueces imbéciles y corruptos.

En esta figura del resentimiento, las posiciones de culpable y de víctima se invierten; el sacrificio de sí que busca el bien de todos tiende a volverse indiscernible del sacrificio de sí mismo que busca matar el mayor número posible de inocentes. Es esta inversión caricaturesca y monstruosa del mensaje crístico el que Girard ve actuando en los diversos componentes de lo que se llama la "globalización". Nuevas formas de desigualdad y de violencia a escala planetaria, Girard escribe:

Por todos lados se pretende explicar por medio de las tradiciones ancestrales fenómenos que se enraízan por el contrario, evidentemente, en la pérdida de esas tradiciones, y esa pérdida sigue sin tener ninguna contrapartida. El odio por Occidente y de todo lo que él representa proviene no de que su espíritu sea verdaderamente ajeno a esos pueblos, no de que ellos se opongan realmente al "progreso" que por el contrario encarnaríamos, sino porque el *espíritu de competencia* les es tan familiar como a nosotros mismos. Lejos de alejarse de Occidente, ellos no pueden impedirse el imitarlo, adoptar sus valores sin confesárselo a ellos mismos, y están todos también devorados como lo estamos nosotros por la ideología del éxito individual y colectivo⁶¹.

⁶¹ René Girard. *Aquel por el que el escándalo llega*. París: Desclée de Brouwer, 2001. pp. 23-24.

Hemos entrado en la era de lo que Girard llama la violencia esencial, cuando las jerarquías se invierten y las diferencias se borran. Ya no hay diferencias porque los violentos se parecen tanto más cuanto que quieren distinguirse los unos de los otros.

La globalización, esa “muerte de todas las culturas”, antes de ser un fenómeno económico, jurídico y político, es un fenómeno religioso. Mientras que permanezcamos ciegos a esta evidencia, seremos impotentes para impedir que la globalización nos lleve a la catástrofe.

La formación de un profeta de desgracias

La teoría girardiana se parece a una pirámide que reposaría en su punta. Todo se desprende de la hipótesis mimética: incapaces de desear por nosotros mismos, deseamos lo que los otros nos designan como deseables por sus propios deseos, de donde resulta que los que tomamos por modelos se vuelven automáticamente nuestros rivales. La violencia de los hombres no es la manifestación de una agresividad innata; ella resulta de esa carencia de ser que nos empuja inevitablemente a chocar con los que, creemos, podrían llenarla. Pero esta aparente simplicidad de la teoría es engañosa. Muchos de los que la descubren tienen dificultad para percibir y para comprender el increíble poder *morfogenético* de la hipótesis. Consagré, con otros, numerosos trabajos para aclarar este punto, que tiene que ver con la lógica y la epistemología, y que acerca la teoría girardiana a las teorías físicas más avanzadas.

En 1915, Einstein tuvo una idea genial que de un golpe resolvió las aporías con las cuales tropezaba la física newtoniana de la época. Comprendió que la gravitación no es una fuerza como Newton la entendía, sino la consecuencia de la geometría “curva” del espacio-tiempo. Que un cuerpo puede ejercer a distancia una influencia sobre otro cuerpo le parece que tiene que ver con la magia, e incluso con la creencia en una causalidad diabólica, la que nos hace atribuir los males que golpean a un individuo, o a una comunidad, a la mala intención de un maleante. En suma, la mecánica newtoniana es la heredera de la lógica del chivo expiatorio. De súbito, Einstein sale de ese universo tradicional y abre perspectivas radicalmente nuevas. El choque fue inmenso, y aún temblamos por ello. Ahora bien, lo que nos alegra en un genio de la ciencia de la naturaleza, ¿se lo rehusaríamos a un genio de la ciencia del hombre, *al Einstein del mundo moral?*

¿Cómo una teoría a la que se acusa a menudo de ser demasiado simple, por no decir simplista, puede revelarse tan difícil de acceder? Esta cuestión remite al inagotable debate sobre las dos culturas. Más que nunca aparece que la división del mundo entre científicos y humanistas nos precipita directamente al abismo.

Escuchaba en la radio, por ejemplo, hace algún tiempo una discusión muy animada, y de un nivel cultural elevado, cuando una de las invitadas se jactó de no tener conocimientos matemáticos y científicos que fueran más allá de la Primaria, por lo que sus compañeros de emisión se rieron a carcajadas congratulándose mutuamente por compartir su ignorancia. Me puse a imaginar la misma escena con un cambio simplemente: usted sabe, yo, yo no sé si Víctor Hugo vivió antes o después de la Revolución francesa, pero esto no me impide vivir, ¡ja, ja, ja!

La incultura general y la incapacidad de la ciencia y de la técnica para hacer cultura son los dos aspectos de un mismo fenómeno. Me parece que no se comprendería nada de esto, si se permanece ciego a aquello. Mientras que los humanistas atribuyen la crisis de las humanidades al imperio creciente que ejercen sobre los espíritus y lo real la ciencia y la técnica, estas atraen cada vez menos a los jóvenes en nuestros condados. A este ritmo, ya no habrá pronto científicos ni ingenieros en Europa y en los Estados Unidos; estarán todos en la India, en China o en Brasil, incluso si, durante un cierto tiempo todavía, ellos serán formados en las universidades norteamericanas por profesores de sus propios países. La ciencia y la técnica determinarán más que nunca nuestras vidas y nuestros pensamientos en el mismo momento en que ya no habrá entre nosotros nadie que las produzca, y mucho menos que las piense.

Frente a los inmensos desafíos y a las amenazas que pesan sobre el porvenir de la humanidad, solo una cultura general accesible a todos puede salvarnos, con la condición de que la cultura científica y técnica haga parte integrante de ella, lo que implica que exista una cultura científica y técnica, lo que no ocurre actualmente.

¿Por qué el honesto hombre del siglo XXI no puede permitirse dejar de acceder a la cultura científica y técnica? Quiero responder tomando las preguntas por la raíz. La cultura general no sería sino el adorno vano de la decencia burguesa si no fuera ante todo educación de los hombres, de todos los hombres, para la libertad. La libertad de palabra y la facultad de actuar son nuestros bienes más preciosos. Ellas son también la fuente de nuestros males más temibles. Evoqué al comienzo la mutación de la acción que, de aquí en adelante, se ejerce sobre y en la naturaleza misma, y ya no solamente en la ciudad humana. Desde Sartre al menos, la filosofía y el pensamiento francés han permanecido en la esencial ajenos a esta mutación de acción. El buen intelectual del hexágono es feliz de exhibir su ignorancia en los dominios en los que de ahora en adelante se ejerce la acción prioritariamente. Esta incultura crasa lo condena a la impotencia. Todas las cuestiones que constituyen actualmente los grandes títulos del debate intelectual y político deben ser planteadas y tratadas con nuevos

costes, en el cuadro de una filosofía moral y política que da a la naturaleza y a la técnica un sitio central.

La cuestión de la inmigración ocupa, con toda razón, los espíritus. Se reflexiona sobre los criterios que van a permitirnos alcanzar un “óptimo” de población inmigrada a nuestro territorio. Como los bañistas de Tailandia que solo han visto en el último momento la ola gigantesca que reventaba sobre ellos, nosotros parece que no percibimos las centenas de millones de desafortunados que, un próximo porvenir, expulsados de sus países por la sequía, la subida de las aguas, los huracanes o las tempestades, buscarán un asilo entre nosotros, para huir no solamente de los regímenes de opresión, sino de los territorios que hemos saqueado, sin incluso conocerlos, por nuestra inconsecuencia. Estas oleadas humanas volverán irrisorios nuestros pobres cálculos. La acción política debe hoy pensarse en la perspectiva, ya no de la revolución por realizarse, sino de la catástrofe por rechazar, si todavía tenemos tiempo.

Por su lado ¿por qué los científicos, los tecnócratas y los ingenieros son peligros públicos si no poseen una fuerte cultura general? Me intereso en las catástrofes por venir que ponen en peligro la continuación misma de la aventura humana. Mi tesis es que precisamos vivir de aquí en adelante con los ojos fijos en este acontecimiento impensable: la auto-destrucción de la humanidad, con el objetivo, no de hacerla imposible (lo que sería contradictorio) sino de retardar su plazo lo más posible. Hemos entrado en la era de prórroga. Todos los que creen que la humanidad podrá siempre encontrar en la ciencia y en la técnica la solución a los problemas engendrados por la ciencia y la técnica (como siempre lo ha hecho en el pasado), esos, no creen en la realidad del porvenir. Creen que nosotros producimos el porvenir; él es pues tan indeterminado como nuestro libre arbitrio; no puede haber aquí ciencia del porvenir porque a él lo inventamos. La presunción fatal del hombre moderno es así el de representarse el porvenir como una arborescencia, como un catálogo de “futuros posibles”, y de creer que él puede escoger en ese catálogo el que mejor le conviene.

Este “liberalismo metafísico” explica en lo esencial que no creemos en la catástrofe, aunque incluso la veamos ante nosotros. Pues si el porvenir no es real, la catástrofe futura no lo es tampoco. Creyendo que podemos evitarla, no creemos que nos amenace. Es este sofisma el que he tratado de romper con el método del “catastrofismo ilustrado”.

El catastrofismo ilustrado es una astucia que consiste en hacer como si fuéramos la víctima de un destino, al mismo tiempo que conservamos en el espíritu que somos la causa única de lo que nos ocurre. Nos es necesario asignar a la razón la tarea de hacer del destino una ficción, pero una ficción vital. Ahora bien, esta astucia, este doble juego, la práctica de la ficción literaria nos conduce a tener aquí recursos lo más naturalmente del mundo. Cuando somos

tomados por una ficción, una parte de nosotros sabe pertinentemente que el autor era completamente libre de cerrar su relato siguiendo su querer. Y, sin embargo, vivimos el desenvolvimiento de los acontecimientos como si él estuviera dictado por una necesidad implacable que se impone al autor mismo. Para describir este mixto paradójico de libertad y de necesidad, Valéry habló un día del “crecimiento natural de una flor artificial”.

Tanto en la estética de Aristóteles como en la de Hegel, la catástrofe es el desenlace trágico de una pieza, que clausura el tiempo de un desarrollo inexorable, a la par que le da retrospectivamente sentido. Es esta clausura del tiempo la que el catastrofismo ilustrado invita a pensar a propósito de la historia humana. La competencia requerida es claramente la de hacer y de comprender relatos, y nada mejor para ello que una formación literaria clásica que nos permita adquirirla. Pensar lo que hacemos es hoy pensar nuestra acción técnica sobre el mundo y sobre nosotros mismos, y esto requiere una capacidad narrativa que las humanidades ayudan fuertemente a desarrollar. Me gustaría que cada ingeniero, tecnócrata o jefe de empresa pueda cada semana leer al menos una novela y ver una película.

Sería pues menester que los hombres de ciencia sean hombres de cultura, y que los hombres de cultura tengan acceso a la ciencia por medio de la cultura; que no haya —según la expresión de Michel Serres— ni científicos incultos, ni gentes cultas ignorantes. Una condición necesaria es que la ciencia y la técnica produzcan cultura, y esta condición no se cumple. ¿Por qué?

Voy pues a hablar de la incultura *científica* de los científicos. Si a esto no se le pone remedio, es vano blandir ningún ideal de cultura general; es vano creer que la humanidad tiene un porvenir.

El carácter debilitador de la especialización es ampliamente responsable de esta incultura. En este campo de batalla mundial que se ha vuelto la competencia científica, técnica e industrial, el que no está en la competencia está condenado a desaparecer. Especializarse a ultranza constituye entonces la mejor manera de protegerse, como en el campo económico. Cada uno sabe muchísimo sobre su pequeñísimo lote y solo hay en el mundo una docena de pares, que son también rivales. No hablemos del pasado; ¿para qué perder su tiempo aprendiendo historia de su disciplina, puesto que la ciencia (es algo bien sabido) progresa asintóticamente hacia la verdad? Que se examinen las referencias bibliográficas de un artículo científico típico: es como si la ciencia hubiera comenzado hace tres años. Para que una actividad intelectual se vuelva cultura, es necesario al menos que sea capaz de un retorno reflexivo sobre sí misma, y que entre en comunicación intensa con lo que no es ella. La ciencia híper-competitiva, por tanto, híper-especializada es todo, menos una actividad cultural.

Otra razón que le impide a la ciencia volverse cultura es más difícil de captar por un no-científico. La ciencia es ante todo un modo de intervención operatoria sobre el mundo, cuyo criterio de verdad es: ¿es que esto marcha? Los científicos tienen pues una desconfianza instintiva de todo lo que es del dominio de la interpretación, que ellos dejan gustosos a los filósofos. Cien años después, nos batimos todavía con respecto a la interpretación de la mecánica cuántica, pero esto no le impide a nadie para utilizar de manera efectiva la ecuación de Schrödinger. La metáfora del genoma como programa de computación es falsa, se lo sabe desde comienzos de la biología molecular, pero no por ello ha dejado de dar nacimiento a tecnologías de poderosa intervención sobre el viviente.

La competencia no puede sino acentuar esta evolución. Batirse por interpretaciones o sobre el sentido de lo que se hace, iqué pérdida de tiempo y de energía, mientras que no se tiene ninguna necesidad de eso para lograr realizaciones espectaculares más pronto que sus rivales! Dejemos esas bagatelas a los historiadores o a los filósofos de la ciencia... Pero es ante todo al nivel de la formación de los científicos que los efectos desastrosos de la competencia se hacen sentir. Que se me permita tomar un ejemplo personal y explicar por qué yo no me volví un físico. Antes de integrar la Escuela politécnica, yo estaba apasionado por las *ideas* físicas, es decir, las controversias, las paradojas tocantes a la *interpretación* de las teorías. Yo tenía *vocación* para volverme físico. La enseñanza recibida en la Escuela fue como una ducha fría. Se trataba de un asunto de formalismos. ¿Por qué? Porque la entrada de los alumnos en la competencia sobre la famosa distribución descartaba que se los pudiera repartir en torno a cuestiones de sentido, siempre sujetas a controversias. La destreza en el manejo de las ecuaciones y de los modelos formales ofrecía en desquite un criterio "objetivo" para clasificarlos. Yo me fui hacia la teoría económica, una pretendida "ciencia del hombre". ¡Ay! Ella misma solo quería una cosa: adquirir la respetabilidad imitando las ciencias "duras". Un examen típico de economía, en nuestras grandes escuelas de ingeniería, solo comporta en su enunciado pocas palabras del lenguaje vernáculo. Es solo cuestión de símbolos matemáticos. Algunos estudiantes se han rebelado recientemente contra este travestismo de una ciencia humana en rama de las matemáticas aplicadas⁶².

No, no se logrará "meter la ciencia en cultura" (siguiendo la bella expresión del físico Jean-Marc Lévy-Leblond), desencadenando la competencia entre los científicos. El gran matemático Benoît Mandelbrot escribió: "La ciencia iría hacia su pérdida si (como el deporte) colocase la competencia por encima de todo, y si clarificase las reglas de esta competencia confinándose en sus especialidades estrechamente definidas. Los raros científicos que han escogido ser nómades son esenciales al bienestar intelectual de las disciplinas establecidas".

⁶² Ver aquí mismo, capítulo V.

Evoca acá condiciones estructurales que, si no se trabaja en cambiarlas, hacen vano todo esfuerzo de “enseñar la cultura general”, una cultura que haría (como en la época clásica) de la ciencia, de la técnica y de las humanidades, participantes iguales en una conversación siempre por retomar.

Como muchos, mi propio itinerario habría sido determinado por encuentros e influencias diversas, pero, más que otros, quizá, él habrá podido dar la impresión de un vagabundeo, incapaz como era de sacrificar el humanismo por la ciencia, y recíprocamente.

Es el camino que he recorrido con Illich el que me ha hecho entrar en filosofía, al precio de una doble negación; desprendimiento de la tecnocracia que era mi destino, primero, gracias a Illich; desafición de lo que yo juzgaba ser un cierto irracionalismo (el coqueteo con la mitología griega) en la retórica (que no en el pensamiento) illiachiana, luego.

En otra parte he contado⁶³ cómo conocí, en casa de Illich o por medio de él, a algunos de los fundadores de la teoría de sistemas complejos con auto-organización: Heinz von Foerster, Henri Atlan y Francisco Varela. En la época, se trataba de una rama marginal de las ciencias cognitivas que, luego, conoció una brillante revancha. Fue en torno a estas ideas que construí con Jean-Marie Domenach el proyecto de un centro de investigaciones filosóficas para la Escuela politécnica, donde él y yo enseñaríamos. Fue el CREA⁶⁴, cuya historia se confunde con mi propio recorrido a partir de 1981.

Entre otras cosas, el CREA habría sido la cuna de las ciencias cognitivas en Francia. Contrariamente a lo que muchos piensan, yo nunca fui un zelota, muy por el contrario. La crítica de ese paradigma materialista, mecanicista y reduccionista que funciona como un bulldócer ha constituido lo esencial de mis trabajos en filosofía e historia de las ciencias⁶⁵. Mi investigación actual sobre los fundamentos filosóficos de las nanotecnologías representa su punto de llegada. En efecto, se puede decir que con las tecnologías convergentes (nano, bio, info, cogno), los temas de la auto-organización y de la complejidad, que solo eran ideas cuando las explorábamos como pioneros en los años 1980, están camino de inscribirse hoy en la materia, para lo mejor o para lo peor⁶⁶.

La figura de la auto-organización ha sido también el punto de partida de mis investigaciones en filosofía económica, social, moral y política, que han

⁶³ Jean-Pierre Dupuy. *Ordres et désordres*. París: Seuil, 1982; 2ª ed. 1990.

⁶⁴ Centro de Investigación en Epistemología Aplicada.

⁶⁵ Jean-Pierre Dupuy. *Aux origines des sciences cognitives*. París: la Découverte, 1994; *The Mechanization of the Mind*. Princeton: University Press, 2000; *Les savants croient-ils en leurs théories? Une lecture philosophique de l'histoire des sciences cognitives*. París: Inra, 2000; *On the Origins of Cognitive Science*. Massachusetts: MIT press, 2008.

⁶⁶ Ver aquí mismo el capítulo II, “La ciencia, una teología que se ignora”.

ocupado la mitad de mi tiempo en los decenios 1980 y 1990. Me ha permitido revisitar esta tradición liberal que nace en el corazón de las Luces escocesas (David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson) y conoce su punto de culminación en la filosofía social de Freidrich Hayek. Entre los filósofos políticos franceses, siempre me he encontrado un poco aislado por haberme interesado en esta tradición, sin duda, juzgado demasiado próximo de la teoría económica como para ser verdaderamente admitido en el reino de la filosofía, lo que me parece una absurdidad⁶⁷.

En materia de filosofía económica, precisamente, ha contribuido con economistas como André Orléan y Olivier Favereau en la constitución de un nuevo paradigma, que hemos llamado la “economía de las convenciones”, haciendo referencia a la noción de convención introducida por Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ni autorregulación mercantil, ni regulación estatal. Esto me ha llevado a explorar las posibilidades de fertilización cruzada entre las ciencias cognitivas y las ciencias sociales, en particular sobre la cuestión del intercambio simbólico y sobre la de la omnipresencia de lo religioso en las sociedades humanas.

La posibilidad de fundamentar una ética de tipo kantiano con los solos recursos de la racionalidad instrumental es un desafío que la filosofía moral de tipo analítico (que se escribe hoy esencialmente en inglés) ha tratado de recoger de múltiples maneras. De ello he propuesto un balance sistemático⁶⁸, interesándome prioritariamente en la *Teoría de la justicia* de John Rawls, que publiqué en ediciones de Seuil, en 1987. Fue en el CREA donde se desarrollaron los primeros estudios rawlsianos en Francia en los años 1990.

Mis trabajos en filosofía de la acción me han conducido a interrogar los fundamentos filosóficos de la teoría de la escogencia racional y de la teoría de juegos, y a revisitar para hacerlo la cuestión del libre arbitrio y del determinismo, una de las más antiguas cuestiones de la metafísica. Mis reflexiones sobre la insuficiencia radical del cuadro probabilístico para las escogencias en un mundo incierto han desembocado en una crítica del (demasiado) famoso “principio de precaución”, y me han llevado a fundar esta actitud filosófica que he llamado el “catastrofismo ilustrado”.

He estado así en condados filosóficos muy diversos, pero debo confesar que lo habré hecho mucho más como antropólogo que como indígena. De las ciencias cognitivas a la filosofía política, de la economía teórica a la metafísica racional, siempre he tratado las obras que estudiaba, comentaba, criticaba y, a veces, contribuía a desarrollar, como síntomas más que como corpus que tuvieran un

⁶⁷ Jean-Pierre Dupuy. *Introduction aux sciences sociales*. París: Ellipses, 1992; *Libéralisme et justice sociale*. París: Hachett-Pluriel, 1997; *Éthique et philosophie de l'action*. París: Ellipses, 1999.

⁶⁸ Jean-Pierre Dupuy. *Le Sacrifice et l'envie*. París: Calmann-Lévy, 1992.

valor intrínseco. Sin ser un “deconstructor” patentado, he tenido con respecto a los textos la misma relación que Jacques Derrida, interesándome ante todo en las fallas, las contradicciones, las paradojas, y esto, no para declarar los textos nulos y no avenidos, sino para hacerles decir mucho más de lo que dicen explícitamente cuando se cierran sobre ellos mismos en un afán de coherencia.

Han existido rupturas en este recorrido. Después del choque del 11 de septiembre de 2001, dejé de tomar en serio grandes sectores de la filosofía social y política en la cual me interesaba. En un libro que manifiesta este recodo del camino, me dejé llevar a escribir sobre la obra de Rawls que “concierna un mundo posible, que estaría poblado de zombis razonables completamente ajenos a lo trágico de la condición humana, pero ese mundo no es el nuestro, ¡ay! quizá. El irenismo ingenuo, pomposo, académico y algunas veces ridículo de los desarrollos de *Teoría de la justicia* me parecen hoy una falta contra el espíritu. No ver el mal por lo que él es, es hacerse cómplice de él”⁶⁹. Colegas hay que no me han perdonado lo que ellos llaman mi “traición”.

Hoy sé que, si fui antropólogo de las producciones más abstractas del espíritu humano, lo hice con un solo objetivo: reencontrar allí oculta la marca de lo sagrado.

⁶⁹ Jean-Pierre Dupuy. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. París: Bayard, 2002.