

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
Y SOCIALES**



REFLEXIONES INICIALES SOBRE HIPERPOLÍTICA

De la salvación cristiana a la democracia por venir

TESIS QUE PRESENTA:

Grecia Ruth Cordero García

Asesor:

Cesáreo Morales García

Ciudad universitaria

junio de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**REFLEXIONES INICIALES SOBRE
HIPERPOLÍTICA**

De la salvación cristiana a la democracia por venir

A mi abuela Camelia

A mi madre

AGRADECIMIENTOS

La deuda es infinita, pero eso no me exime de agradecer a las personas y a la institución en la que me formé, la Máxima Casa de Estudios, en particular a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y el Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación.

Expreso mi agradecimiento a la Dra. María del Roble Marty, por impulsarme personalmente a desarrollar este trabajo. Así como expreso mi más sincero reconocimiento y cariño al Dr. Cesáreo Morales, asesor de esta tesis y maestro incansable, a quien agradezco su paciencia, agudeza intelectual y disposición para compartirme sus lecturas, su pensamiento y su experiencia de vida durante el desarrollo de esta tesis.

Asimismo, reconozco a mis profesores y amigos que han incidido en mi formación académica y profesional: Arturo Guillemaud Rodríguez Vázquez, Javier Oliva Posada, Ricardo Magaña Figueroa, Efraín Pérez Espino, Martha Laura Tapia, Jorge Meléndez Preciado, Carlomagno Ávila Rosales, Luis Alberto Fonseca Lazcano, Lilia Ramos Ordóñez y Leonardo Figueiras. Durante mi estancia como Consejera Técnica Estudiantil de Ciencias de la Comunicación, agradezco el apoyo brindado por Carola García Calderón, Napoleón Glockner, Rafael Reséndiz, Lourdes Romero, Lourdes Durán y Diana Marengo.

Mención especial a mis sinodales Felipe López Veneroni y Héctor Alejandro Quintanar. A mis camaradas: Víctor Carrillo Colín, Edgar Flores Laurean, Joaquín Núñez, Sergio Huidobro.

Agradezco infinitamente el apoyo de mis amigas: Elsa Martínez Ortiz y Mireya Mendoza Ramos. A mi familia y a mis intrañables amigos, inspiración y fortaleza para mí: Norma Rodríguez y Fabiola Olgún, Andrés Zúñiga y José Martín Martínez.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo I. EL SEÑOR DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN	
1. Teología de la historia	9
2. Conversión	17
3. Ciudad del Hombre	27
Capítulo II. VIOLENCIA Y POLÍTICA	
1. Violencia	36
2. Poder	44
3. ¿Salva el poder?	52
Capítulo III. LA POSIBILIDAD IMPOSIBLE DE LA POLÍTICA	
1. Hiperpolítica para un tiempo desarticulado	65
2. ¿Quién salva?	72
3. Democracia por venir	85
CONCLUSIONES	95
BIBLIOGRAFÍA	98

INTRODUCCIÓN

La presentación de esta tesis, titulada *Reflexiones iniciales sobre hiperpolítica. De la salvación cristiana a la democracia por venir*, nace del interés de estudiar la relación entre política y dogma cristiano. El trabajo comprende los fundamentos del quehacer político, y a partir de ello, afirma la urgencia de un nuevo enfoque político acorde con un mundo complejo y virtual.

De acuerdo con Carl Schmitt, toda política implica una idea del hombre, una antropología del hombre bueno o malo. En esta tesitura, el dogma teológico cristiano apunta al carácter pecaminoso del hombre y su redención en Cristo. La tesis, por ello, se dedica a la exposición del pensamiento de San Agustín, sobre todo de su obra *La Ciudad de Dios*, que aunque no es un tratado sobre política, moldeó en buena medida, algunos de los ejes principales de pensamiento político en Occidente. “Within Augustine there struggle two personalities, a mystic, who could forgo all forms, not only of outwards but of inward mechanism, and fly straight-the alone to the Alone-with a champion of ecclesiastical order, resolute to secure the rights of the Church, and a statesman looking before and after.”¹ No obstante, esta tesis no trata de adentrarse en las relaciones entre poder e Iglesia ni de hacer una apología de fe, sino que toma el pensamiento agustino como punto de partida de una reflexión de tipo filosófico-política.

La presente tesis se divide en tres capítulos. El primero de ellos titulado, “El Señor de la historia de la salvación”, trata de la teología cristiana que comprende la idea de creación, el pecado, el concepto del tiempo, la irrupción de la gracia y el esquema de expiación. La historia del pecado y su redención en Cristo se despliega en dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre o terrena, derivando así en la escatología de la realización del reino celestial. Agustín propone la idea de universalidad y de unidad en la historia a través de la *doctrina universal de la salvación* que convoca a *todos* los hombres a salvarse mediante su conversión, pero también divide o clasifica a éstos en salvos y no salvos. “This unity of history is so set forth as to be a theodicy. Augustine thought that the doctrine of

¹ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, Indo-European Publishing, Los Angeles, USA, 2010, p. 6.

original sin, with its accompaniment of arbitrary election, could be reconciled with Divine Justice”² Los cristianos están llamados a realizar el reino de Dios en la tierra y a alcanzar la paz escatológica del fin de la historia. De aquí surge la idea de una política de la fe en lo que ha de venir. Asimismo, el capítulo aborda la contribución del platonismo al cristianismo, haciendo una crítica de la virtud de la política greco-platónica.

El segundo capítulo, “Violencia y poder”, propone una explicación filosófica de la violencia a partir del dogma cristiano. Explicación que por su estructura, se puede llamar “teología política”, como lo hace Carl Schmitt en uno de sus primeros trabajos. El hombre pecador, separado de su creador, usurpa el lugar de éste en el mundo. Se trata pues, de la soberanía del poder con la que el hombre se instaura en juez y señor del mundo. Una soberanía que se convierte en “paganismo cristiano”, ya que el hombre, asumido como Dios a través del poder, emprende la tarea mesiánica de consumir el “intermedio” histórico, generando en palabras de Peter Sloterdijk, una “megalopatía” del poder político. La exigencia universal de salvación daña la legitimidad de un gobierno también universal, que a la manera del *reino celestial*, pretende comprender a todos los pueblos, todas las lenguas y todas las razas, instaurando el reino de lo justo, de la bondad, de la gloria y de la paz eterna.

El tercer capítulo titulado, “Hiperpolítica: la posibilidad imposible de la política”, contiene la propuesta de esta tesis para una reflexión inicial sobre la inminencia y la posibilidad de otra forma de hacer política en la medida en que ésta se desprenda de un cristianismo mesiánico, cuyo legado es la doctrina de la salvación y un final de la historia. Urgencia de una hiperpolítica que deje de pensar a los hombres como criaturas faltas de redención, apostando por una democracia que reconozca su singularidad y su inconmensurabilidad. Una política que podríamos llamar “cristiana” en su sentido agustino en tanto respeta la personalidad de cada individuo, criticando de esta manera, una democracia que oscila entre autoritarismo y el afán de salvación.

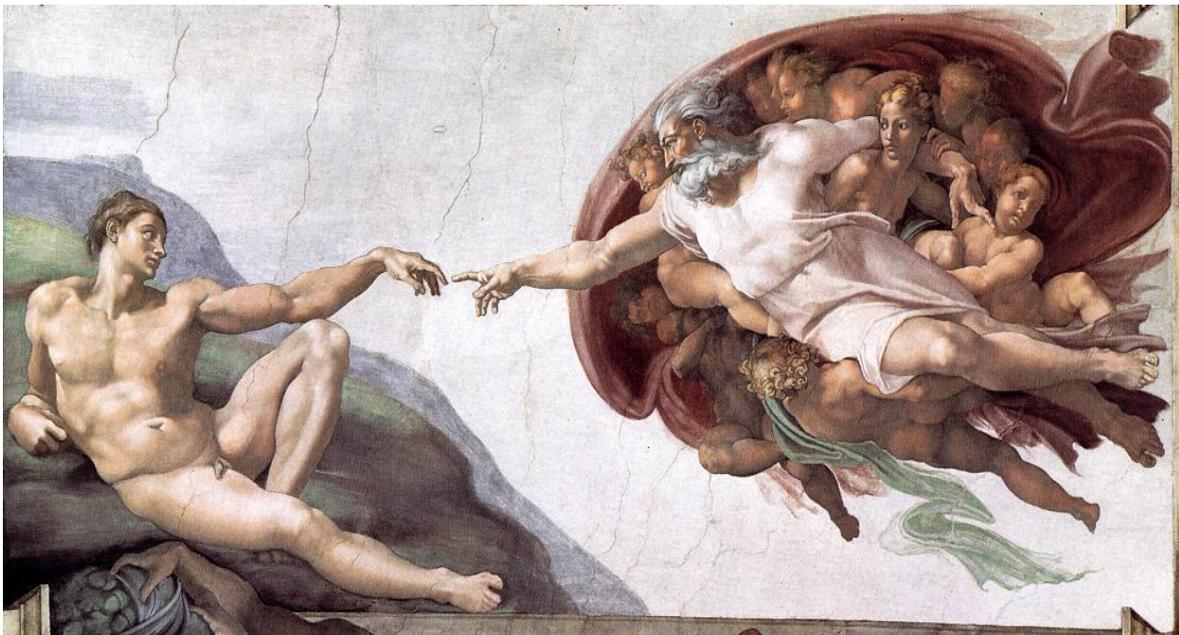
La apuesta es por una hiperpolítica con miras a la responsabilidad política inserta en los contextos de la violencia, la velocidad y la virtualidad. Por esta razón, el enfoque de esta tesis es una aproximación inicial para pensar y hacer “otra política”. Fe, libertad y justicia

² *Ibid*, 40.

marchan unidas en esta política de la inminencia que facilita el despliegue de la unicidad e irremplazabilidad del hombre en el mundo. Política que persiste en caminar a pasos firmes, aún sabiendo que no hay salvación ni nada por redimir. Hiperpolítica de la urgencia y del acontecimiento que en medio de la violencia y la confusión, surge como la posibilidad imposible que se decide por la vida y su potencialidad infinita.

Capítulo I

El Señor de la Historia de la Salvación



*Y así, dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios,
la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, celestial*

San Agustín

1. Teología de la Historia

“PRIMERA PARTE.- Miseria del hombre sin Dios.
SEGUNDA PARTE. Felicidad del hombre con Dios.

De otra manera:

PRIMERA PARTE.-Que la naturaleza está corrompida. Por la naturaleza misma.

SEGUNDA PARTE.-Que hay un reparador. Por la escritura.”

Blaise Pascal

Según el cristianismo, la historia comienza con la creación del mundo hecha por el Dios-Uno. No hay creación sin tiempo. No hay tiempo ni espacio antes del mundo. El mundo está hecho *con* el tiempo y no *en* el tiempo. “El padre del Verbo es el que dijo: Que exista. Y lo que existió en virtud de esa palabra sin duda que fue hecho por el Verbo”³, mostrando así la eternidad y la soberanía del Dios cuya voluntad infinita creó de *la nada*, al cielo y a la tierra, a los mares, a las plantas, a los animales y, por último al hombre, a quien dotó de un alma racional con su soplo divino. Voz y hecho marchan al unísono para el Dios creador que ejecuta su poder absoluto como poder ordenado; aquél “de quien procede todo modo, toda especie, todo orden, en quien se funda la medida y el número”⁴, disponiendo de las causas de las cosas; estableciendo el principio y el fin de las naturalezas creadas por él; y reservando para el hombre, hecho a imagen y semejanza suya, “*la potestad sobre los peces del mar, y sobre las aves del Cielo, y sobre todos los animales, y sobre toda la Tierra, y los vivientes que andan arrastrando por ella*”⁵, conformándose así en:

“alma del mundo, y el cuerpo de esta alma es el mismo mundo, resulta que Dios es un ser animado, compuesto de cuerpo y alma. Este Dios es quien contiene todas las cosas en sí mismo [...] y deberá emanar de su alma todo ser viviente, según la clase que cada uno es por nacimiento, no quedando absolutamente nada que no sea parte de Dios.”⁶

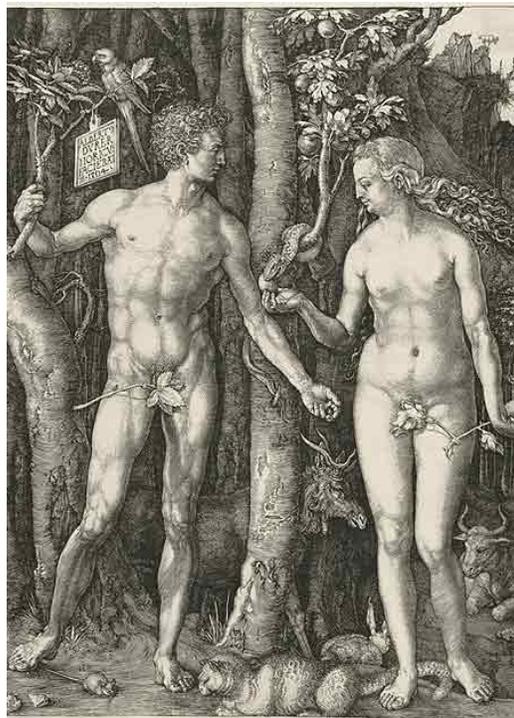
³ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2ª edición, Tecnos, Madrid, XI, p. 323.

⁴ *Ibid*, V, p. 207.

⁵ San Agustín, *Confesiones*, 1ª edición, Ediciones Mestas, Madrid, XIII, p. 513.

⁶ *La Ciudad de Dios*, IV, p. 188.

De esta manera, el mundo de la creación es inmutable; es el orden de la inocencia, de la armonía y de la bondad infinita que conserva el ser permanente de su creador, así que “todas las naturalezas, por el sólo hecho de existir son buenas. Y mientras estén situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido”⁷, de ahí que la inmovilidad infinita y la belleza impotente de la naturaleza son garantía del resguardo del ser divino en ésta. No obstante, bajo el principio de que Dios es el “*dispensador de todo poder aunque no de toda voluntad*”⁸, se sigue que el hombre dotado de alma racional sea invadido por un “espíritu demoníaco” que lo acecha y lo pone en *tentación*⁹, convirtiéndose en *pecador* que sucumbe ante la sentencia: “*Seréis como dioses*”, comiendo así del fruto prohibido del árbol de la ciencia. Así pues, *el origen del pecado no es Dios*, aunque la voluntad del género humano como procedencia de sus actos forma parte del orden de las causas conocidas y determinadas de antemano por él al ser la causa primera y por ello “la causa de necesidad de todas las demás”¹⁰; *sino que surge de la voluntad deficiente del hombre*, de su alma corrupta y perversa que se priva del bien al negar al ser divino recibido en su naturaleza. El pecado es “*privatio boni*” que separa al hombre de su creador reduciendo *al no ser lo que era*.



Según San Agustín, “*el origen de todo pecado es la soberbia,*”¹¹ esto es, negar la fortaleza de Dios y trasladarla al hombre mismo. Viciada la naturaleza de éste por su pecado que rechazó al ser divino depositado en él, Adán-el hombre, es expulsado del jardín del Edén

⁷ *Ibid*, XII, p. 331.

⁸ *Ibid*, V, p. 203.

⁹ Tentar es “presentar las ocasiones en que sin imponer necesidad, se haría una cierta cosa si no se amara a Dios.” Blaise Pascal, *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 206.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 90.

¹¹ *La Ciudad de Dios*, XII, p. 332.

ante la posibilidad de probar también del árbol de la vida que lo terminaría por convertirlo en Dios. El fruto del árbol de la ciencia lo habría transformado en un semidiós que sabe del bien y del mal, conocimiento por el que habría sido condenado por el Dios-Uno, al sufrimiento por la conciencia de su finitud y su ser mudable así como al conflicto por ininteligibilidad¹² que le lleva al fracaso de cualquier intento por convertirse él mismo en Dios que puede hacer todo lo que se propone. Escribe John Neville Figgis: “What else does that horrid gulf of ignorance confirm, whence all error has birth, and wherein all the sons of Adam are so deeply drenched, that none can be freed without toil, fear and sorrow?”¹³

Con el pecado original el hombre quedó sujeto a la muerte, la *culpa*¹⁴ dañó a la naturaleza, y como padre de todos, heredó su castigo. La naturaleza se envició engendrando hombres sujetos al pecado, hombres de alma corrompida y de raíz depravada, por lo que en adelante, ningún hombre es hijo de Dios por naturaleza. A partir de entonces, “*el Cielo del Cielo fue destinado para trono del Señor; y la Tierra la dio para habitación de los hombres.*”¹⁵ Así nacen dos ciudades en el tiempo que coexisten pacíficamente: *La ciudad de Dios* que vive según la fe y desterrada del mundo se caracteriza por el amor a Dios hasta el desprecio del hombre por sí mismo, siendo su representante el peregrino Abel, quien no edifica ninguna ciudad en la tierra; y *La ciudad del Hombre o terrena*, fundada por Caín, el género humano envilecido que derrama la sangre de su hermano o de su semejante al despreciar el amor de Dios por el amor de sí mismo. Vanidad, orgullo, ambición, impudicia, aflicción, envidia, odio, engaño, lujuria, robo, rapiña, perjurio, furia, crimen, crueldad, discordia, altercados, guerras y traiciones, son las características de esta ciudad.

¹² De acuerdo con la narrativa cristiana, cuyas bases se encuentran en la tradición judaica, la soberbia de los hombres que en principio poseían la misma lengua, los llevó a organizarse en un solo pueblo para construir una torre que llegaría hasta el cielo (La Torre de Babel), con la que creían, alcanzarían fama. Sin embargo Yahvé, al conocer las intenciones de éstos, pensó que si seguían con una sola lengua y conformados como un solo pueblo, lograrían todo lo que se propusiesen, por lo que decidió confundir la lengua para que no se entendiesen unos a otros; se dispersasen sobre la tierra y así dejaran de construir aquella torre. *Cfr: Génesis* (11: 5-8). La lectura política para este pasaje, de acuerdo con Peter Sloterdijk, es *el fracaso de la unidad en el imperialismo*.

¹³ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, p. 20.

¹⁴ De acuerdo con Martin Heidegger, “quien se convierte en culpable se hace a la vez culpable por haber dado ocasión a la culpa; porque la culpa tiene un origen externo, y quien cae en la tentación es culpable también de la tentación.” Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, 2ª reimpresión, FCE, México, “Interpretación fenomenológica del libro X de las “Confesiones”, p. 114.

¹⁵ *Confesiones*, XII, p. 432.

Lamentándose por haber creado a un hombre tan maligno, el Dios-Uno decide exterminar a la raza humana y suprimir todo rastro de vida sobre la tierra con la aniquilación de las especies vivientes. Sin embargo, Noé alcanzó la gracia divina y le fue indultada la vida junto con los suyos y una pareja de cada animal, razón por la que la divinidad le pidió la construcción de un arca que los acogiera a todos ellos, mientras en la tierra esperaba el diluvio que exterminaría con el resto de vida sobre ella. Con la absolución de Noé y de todos sus descendientes, Dios ratifica una *alianza* con la humanidad y con todo lo que había salido del arca para no volver a maldecir la tierra por causa del hombre. Se trata de un nuevo orden del mundo, una bendición que le ofrece *una vida de regeneración*, puesto que “*el alma humana es transformable*”¹⁶ al re-conocer en ella a Dios como su fundamento intransformable. *El alma tiene la posibilidad de ser justa a pesar de que la naturaleza humana sea inicua, depravada, corrupta y miserable.*

“En la justicia de Noé, Dios indulta ejemplarmente una vida por venir, una vida cuyo *por venir o re-nacimiento* quiere salvar.”¹⁷ Éste es el principio de la *historia como salvación* del hombre: *tiempo intermedio* que articula el pecado original con la voluntad redentora del Dios único y absoluto, ya que *sin pecado original ni redención final, la historia se torna innecesaria*. “Sin in Adam has become the property of the race, it is needful to show redemption in the order of historical development. The apologetic rests on a philosophy of history”¹⁸ El Dios que era *extraño al mundo* por el pecado original del hombre deviene en un *Dios que interviene en su creación*. La vida mortal deja de ser meramente mundana para convertirse en un asunto de la divinidad. “El Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede sin dejar de ser trascendente-asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar *una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad*.”¹⁹ “It is history, as a whole, history from the creation of light until the Last Judgment, that is the justification of God”²⁰

¹⁶ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 17.

¹⁷ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 140.

¹⁸ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, p. 28.

¹⁹ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pretextos, Valencia, 2008, p. 66.

²⁰ John Neville Figgis, *op cit*, p. 36.

El Dios del diluvio que por decisión inmutable y no por improvisación creó al hombre con voluntad propia y lo arrojó al mundo-tiempo, no pudo arrepentirse de su creación porque su poder mismo requiere de un sentido inmanente para su gobierno en el mundo. No hay Dios sin adorador. No hay redentor sin pecador que expiar. Esta es la razón de que Dios no creara inicialmente inmortal al hombre y lo expulsara del Jardín del Edén antes de que tomara del fruto del árbol de la vida, pues si éste lo hubiese hecho, el hombre que ya había tomado del fruto del árbol de la ciencia se convertiría automáticamente en Dios y no tendría ya ningún sentido la historia, en tanto historia del hombre y su salvación. Escribe San Agustín: “¿Quién se atreve a pensar o afirmar que no estuvo en la mano de Dios evitar la caída del ángel y del hombre? Prefirió no obstante, no quitarles esa facultad y demostrar así el gran mal de que era capaz la soberbia y el gran bien que había en la gracia de Dios.”²¹

La historia del hombre trata de lo planeado por la divinidad a través del tiempo. Ella es una incesante *teodicea* en la que “la imagen del mundo es la del movimiento táctico de los guerreros del ejército, siguiendo el plan de batalla del general oculto.”²² El Dios-Uno “no es un Dios en la historia sino el Señor de la historia”²³ de la salvación. Es por ello que el despliegue de ésta, es producto del gobierno del mundo a través de la Máquina Providencial u *oikonomía*²⁴, que reúne creación y redención; orden trascendente (ciudad de Dios) y orden inmanente (ciudad terrena); voluntad y poder; mando y ejecución; Dios como ser y Dios como actividad salvífica, lo que implica, la coordinación de dos principios, la *auctoritas* (es decir, un poder sin ejecución efectiva) y la *potestas* (es decir, un poder de ejercicio): el reino y el gobierno.”²⁵ El primer principio se atribuye a Dios mientras que el

²¹ *La Ciudad de Dios*, XIV, p. 370.

²² Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999, p. 54.

²³ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, 1ª edición, Editorial Katz, , Buenos Aires, 2007, p. 207.

²⁴ De acuerdo con Giorgio Agamben, el término *oikonomía* con un significado teológico fue empleado por primera vez en los siglos IV y V por el apóstol Pablo de Tarso, quien denominó a ésta: encargo divino encaminado a revelar el misterio. En este caso, se trataba de anunciar la buena nueva del Señor Salvador, cumpliendo así, con la palabra del Dios que promete redención y que había permanecido oculta. Sin embargo, el término se transforma de ser encargo o actividad destinada a la revelación, para convertirse en la propia actividad salvífica en el mundo, de ahí que “no hay una economía del misterio, es decir, una actividad dirigida a cumplir y revelar el misterio divino, sino que lo misterioso es la propia “pragmateia”, la praxis divina misma.” Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 53.

²⁵ *Ibid*, p. 117.

segundo se atribuye al demiurgo, de ahí que “Dios reina pero no gobierna”. La divinidad ordena y dispone de la totalidad de lo creado pero “*para alcanzar sus fines universales, la providencia divina se sirve de la voluntad libre, aun cuando corrupta del hombre.*”²⁶

Todo sucede según designio divino. Nada sucede por causa del mal aunque éste suceda. “No hay poder humano que no sirva a pesar suyo para otros designios además de los suyos. Dios sabio lo reduce todo a su voluntad.”²⁷ “That all earthly actives have a purely relative and provisional value only in the service of God. Human life, including the State, has no value save as a preparation.”²⁸ La historia se torna en una brújula orientada a la victoria de la Ciudad de Dios sobre la Ciudad del Hombre. Triunfo del bien sobre el mal del pecado que adquiere un sentido *escatológico* porque inicia en la creación como comienzo absoluto, exigiendo a su vez, no sólo “un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada. El pensamiento escatológico puede dominar la temporalidad de un tiempo que se traga a sus propias creaturas si no es limitado por una meta última”²⁹, que es: *la redención del pecado del hombre en la realización del reino de Dios*, el perfecto descanso y la vida perpetua e inalterable de los hombres salvos que entran “en la alegría de su Señor sin tener ya que temer ni desear, pues se hallan sumamente bien en el *Bien sumo.*”³⁰

Aquí radica la importancia de la actuación redentora del Dios-Uno en la historia a través de Cristo, el mediador entre Dios y el hombre. El “Dios Encarnado” que enseñó a los hombres que “*era malo el pecado, no la sustancia o naturaleza de la carne, la cual pudo tomar sin pecado con el alma del hombre, y mantenerla y dejarla con la muerte, y transformarla por la resurrección a una vida mejor.*”³¹ Por esta razón, él “no fue tanto un profeta, cuanto la boca de Dios, puesto que éste reveló al género humano algunas cosas a través de la mente de Cristo”³², entre las que anunció a los hombres, que la realización del reino celestial ‘no es de este mundo’, así que para obtener este premio espiritual y no corporal, debían

²⁶ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, p. 154.

²⁷ *Ibid*, p. 175.

²⁸ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, p. 53.

²⁹ Karl Lowith, *op cit*, p. 32-33.

³⁰ *Confesiones*, II, p. 69.

³¹ *La Ciudad de Dios*, X, p. 297.

³² Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 146.

arrepentirse de sus pecados y profesar el amor al prójimo y la humildad de corazón, advirtiéndolo con ello que “la mortalidad feliz de este intermedio histórico conducirá [...] de la miseria mortal a la feliz inmortalidad”³³, probada ésta última en su muerte y resurrección.

*Cristo es la garantía de la reconciliación del hombre con su creador. Él es colocado como el Señor y Salvador, el Hijo de Dios y Vicario de Dios en el mundo, puesto que “Dios lo ha probado resucitándolo de entre los muertos, al tercer día, y pronto volverá en su gloria celestial para inaugurar el Reino prometido.”*³⁴ Un reino absoluto de la vida eterna y contemplativa en el creador, que se simboliza con el *trono vacío* porque “*el vacío es la figura soberana de la gloria*”³⁵. “El reino del espíritu, última revelación de la voluntad de Dios en la tierra y en el tiempo.”³⁶



Esta es la razón de que en el cristianismo, el anuncio de que ‘el Señor va a volver’, alberga la promesa de salvación de la humanidad. “*Su significación es verdaderamente histórica, no porque es única sino porque está dentro de una continuidad histórica en la que las generaciones posteriores a Cristo son tan importantes como las anteriores a él.*”³⁷ Por ello, el hombre aprende a vivir por la expectación del futuro *eschatón*³⁸, que “trasciende toda capacidad del saber, nos corta el aliento y nos acerca a un vacío que sólo la esperanza y la fe pueden llenar.”³⁹ Escribe San Agustín: “*por ahora estriba nuestra salvación en la*

³³ *La Ciudad de Dios*, IX, p. 282.

³⁴ Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, 8ª reimpression, FCE, México, 2005, p. 55-56.

³⁵ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, p. 265.

³⁶ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, p.187.

³⁷ *Ibid*, p. 191.

³⁸ Según Karl Lowith, con el cristianismo, la visión pagana o secular de un tiempo en el que las fases del pasado y del futuro poseen el mismo valor al fluir en un retorno cíclico que no tiene comienzo ni fin, fue reemplazada por un tiempo que deposita sus expectativas en el futuro. Karl Lowith, *El hombre en el centro de la historia, Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998, p. 133-336.

³⁹ *Ibid*, p. 16.

esperanza; y la esperanza deja de ser esperanza cuando ya se ve claramente lo que se espera.”⁴⁰

La esperanza queda como un acontecimiento que puede esperar, un “movimiento hacia un punto no sólo desconocido, ignorado, extraño, sino que parece no tener, de antemano y fuera de dicho movimiento ningún tipo de realidad.”⁴¹ Ella es *esperanza de lo que no se ve*, un movimiento infinito que “siempre está separado del lugar y del momento en el que éste se afirma, pues él es la separación misma, esa distancia imaginaria en la que se realiza la ausencia.”⁴² Ella es deseo porque jamás tiene lugar. La esperanza queda *siempre todavía por venir*. Legado para una política del optimismo que cree que la vida es un proceso de etapas evolutivas, que el hombre puede aprender a vivir, y que en el futuro, habrá solución, remedio, cura o salvación a la condición inicua y miserable del hombre.

Por otra parte, la escatología cristiana del ‘entretiempo’ que *apunta a la partición final cada vez más marcada entre impiedad y fe, entre posesión mundana y esperanza, entre hombres salvos y no-salvos*, constituye el sostén ideológico de la política revanchista que se legitima bajo esquemas teológicos y teleológicos para emprender una justicia vindicativa que denigra, juzga y condena al resto de los hombres. “Política de la fe” que experimenta la misión de realizar en la tierra, el reino celestial y universal que comprende a la unidad de la raza humana al considerar al hombre, una criatura falta de redención.

⁴⁰ *La Ciudad de Dios*, XIII, p. 492.

⁴¹ Maurice Blanchot, *El libro por venir*, Trotta, Madrid, 2005, p. 27.

⁴² *Ibid*, p. 30

2. Conversión

“¿A dónde subís, cuando soberbios os levantáis para poner vuestras bocas en el cielo? Bajad para que subáis, y subid tanto que lleguéis a Dios; porque verdaderamente caísteis, subiendo contra él”

San Agustín

De acuerdo con San Agustín, la naturaleza humana era buena hasta que se dañó a sí misma por su voluntad deficiente y sujeta a mutación, privándose así del bien recibido de la creación. “*Privatio boni*” que redujo *al no ser lo que era*, apartando al hombre “no hacia algo malo en sí, sino de una manera mala, es decir, no hacia naturalezas malas, sino que (él) va mal por separarse del Sumo Ser hacia seres inferiores, en contra del orden natural”⁴³, provocándose de esta manera, un desorden que “desecha y arroja todos sus bienes interiores, y se muestra en lo exterior, soberbia y orgullosa”⁴⁴ Fue el alma perversa de los hombres la que hizo a su carne corruptible, así que en adelante, el cuerpo mortal es un lastre del alma que origina todos sus vicios y sus pasiones, de ahí que ellos “temen y desean, padecen y gozan; por ello no ven la luz del cielo, y encerrados en las tinieblas de oscura cárcel”⁴⁵, se aprisionan con la obstinación de su propia voluntad que los hace *servidumbre voluntaria* por el “apetito desordenado (que) de ser éste servido y obedecido, (viene) a ser costumbre; y no siendo ésta contenida y refrenada, se hizo necesidad como naturaleza.”⁴⁶

Escribe San Agustín: “*cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo* (2 Pe.2, 29)”⁴⁷ El hombre es cautivo de sus pasiones y sus vicios cuando “se llena de vanidad, decae y se pierde en el vacío y en la nada”⁴⁸. Pero es *libre* cuando posee el dominio sobre sí mismo al moderar sus apetitos mundanos. De ahí que el siervo aunque esté sometido a un amo, puede ser libre. “*Hay todavía un poco de luz en los hombres, aún hay un mínimo de*

⁴³ *La Ciudad de Dios*, XII, p. 337.

⁴⁴ *Confesiones*, VII, p. 221.

⁴⁵ *La Ciudad de Dios*, XIV, p. 358.

⁴⁶ *Confesiones*, VIII, p. 247.

⁴⁷ *La Ciudad de Dios*, XIX, p. 420.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, “Interpretación fenomenológica del libro X de las “Confesiones”, p. 94.

luz”.⁴⁹ El hombre puede superar su raíz corrompida y corrupta por el pecado original al reconocer en Dios a su creador. A eso se encaminan las siguientes palabras: “Yo no soy Dios pero soy hechura suya.”⁵⁰

El hombre experimenta el deseo de acceder a Dios y de reunirse nuevamente con él, por ello dedica sus esfuerzos a recuperar el bien perdido de su naturaleza por el pecado original a través de la búsqueda de su creador, misma que se convierte, en la *búsqueda* de la vida feliz o de la vida misma: *Dios como vita vitae*, expresa Martin Heidegger: “*Beata vita=vera beata vita=veritas=Dios.*”⁵¹ Una vida que media el tiempo entre el ser de tinieblas que tiene y el ser de luz que *todavía* puede conseguir, una vida que re-conoce en su existencia a su creador, rescatando el tener que le es propio. Un alma que busca en el recuerdo, su pasado divino, ya que “todo cuánto está en la memoria está en el alma”⁵², incluyendo el propio olvido.

Encontrar a Dios en la memoria se corresponde con la búsqueda de la vida, que no es el mero recuerdo del hombre de haber tenido la bondad de Dios en su existir, sino que se refiere al conocimiento de Dios en la experiencia misma del vivir. La búsqueda de *Dios como vita vitae* se corresponde con la búsqueda de la vida a partir del ser que vive; facticidad en el auténtico sentido de la existencia; del “cómo del ser “propio”, del ser egoísta pleno de sí mismo. *Vida fáctica*: ocurrir, estar presente, ser-ahí, “situación” [...] *tomar parte en, existir*”⁵³; ser y tomar la vida “no en el nuevo constatar teórico del hacerse con un conocimiento, sino en un experimentar él mismo en una preocupación”⁵⁴ o en el nivel mismo de ejecución de la vida que se conoce a sí misma en la experiencia del vivir, pues aún cuando el hombre tiene conocimiento de Dios en el recuerdo, “hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce [...] a qué tentaciones puede resistir y a cuáles no.”⁵⁵

⁴⁹ *Confesiones*, II, p. 53.

⁵⁰ *Ibid*, p. 322.

⁵¹ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 46.

⁵² *Confesiones*, X, p. 339.

⁵³ Martin Heidegger, *op cit*, p. 88.

⁵⁴ *Ibid*, p. 61.

⁵⁵ *Ibid*, p. 31.

El hombre está oculto para sí mismo pero sale a la luz en la plena facticidad del experimentar que le permite acceder al bien de la creación y a vivir feliz en Dios. Pero nadie sabe de lo que es capaz hasta que pasa la prueba. La exploración del hombre se torna en un conocimiento que deriva de la *tentatio*. Auto-experiencia del individuo que tiene la *posibilidad* de “perderse-a-sí-mismo” o “ganarse-a-sí-mismo”. De ahí que el hombre se convierta en su propio problema o en una carga para sí mismo, ya que *de su experiencia interior depende la decisión y “la posibilidad del ver y del estar libre de, el superar y el haber superado, del comprender quien [“es”] y lo que [él puede]”*⁵⁶. Al verse a sí mismo en su condición miserable, el hombre intente justificarse al decir que se perdió a sí mismo porque la naturaleza humana es así (corruptible, depravada, inicua).

A través de la tentación, la divinidad escruta el alma del ser humano que deberá aprender a no admirar ni temer ninguna grandeza o miseria terrena, tal y como lo expone el Libro de Job en el Antiguo Testamento. El hombre vive “con el consuelo en la prosperidad a fin de que no se deje vencer en la adversidad, y con el ejercicio en la adversidad, para que la prosperidad no la corrompa”⁵⁷. La vida del hombre sobre la tierra se convierte en una continua tentación sujeta a tres concupiscencias⁵⁸: la *concupiscentia carnis* (concupiscencia de la carne), referente al deseo de los deleites carnales o de los sentidos por la que el hombre *goza* de las formas bellas, luminosas, agradables y cómodas; la *concupiscentia oculorum* (concupiscencia de los ojos), referente al placer que le genera la curiosidad y la pasión de conocer y es denominada con el nombre de conocimiento y de ciencia; y la *ambitio saeculari* (ambición del mundo o concupiscencia de los honores mundanos), referente al deseo del hombre de ser amado y temido por el resto de los hombres, así como de preocuparse o afanarse por lo que piensen de él.

Que la vida sea una constante tentación implica que el hombre se torne en una carga para sí mismo. El don que recibió de Dios, su alma racional y su voluntad propia- que hicieron en un principio que él se separara de su creador- trabajarán ahora en un sentido inverso:

⁵⁶ *Ibid*, p 124.

⁵⁷ *La Ciudad de Dios*, XVIII, p. 385.

⁵⁸ De acuerdo con Martin Heidegger, concupiscencia proviene de la raíz latina “con-cupiscere: desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal que lo concentrado es precisamente lo mundano-“objetivo” y el sí-mismo es arrastrado a ello.” Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, “Interpretación fenomenológica del libro X de las “Confesiones”, p. 65.

buscarán reparar el daño de su naturaleza viciada para *volverse al bien* y unirse de nueva cuenta con su creador. Se trata de *vencer las tentaciones como posibilidad de salvación* a partir de la pugna que sostiene consigo mismo, ya que los deseos de su carne son contrarios a los deseos del espíritu. De ahí que las palabras para el hombre sean: “*No sigas tus apetitos, y apártate de tu propia voluntad*”⁵⁹ Cuestión que le genera una *escisión* en el alma ante la inseguridad de su existencia que se decide entre su ser miserable y entre la deposición de su soberbia.

“Cuando por una parte el deseo de los bienes eternos eleva nuestro corazón hacia el cielo, y por otra, el deleite de los bienes temporales le abate hacia la tierra; porque entonces el alma que quiere lo uno y lo otro es una misma, pero ni lo uno ni lo otro quiere con toda su voluntad; por eso se siente despedazar cruelmente, ya por la verdad que le incita a que anteponga aquello primero, ya por la costumbre que le impide que deponga lo segundo.”⁶⁰

En esto consiste la *conversión* del hombre, estar en duelo, “conservar en sí aquello cuya muerte se padece”⁶¹. Una lucha contra la muerte que constituye el pecado o la privación del ser divino, para acceder por el tránsito de esta muerte a la libertad propia de cada individuo, la cual se experimenta como el *dominio del hombre sobre su alma*; un movimiento de ésta contra la dispersión y contra el desmoronamiento del ser escindido por la tentación. El hombre victorioso sobre el pecado se vuelve *resurrecto* o doblemente nacido porque “se levanta de la muerte que constituye el pecado”⁶² y persiste asimismo en su estado de resurrección.

La *conversión o primera resurrección* es una conquista exclusivamente del hombre que asume la muerte de su pecado para resucitar. Todos los hombres nacen muertos o privados del ser divino por el pecado original, no todos resucitarán. Todos los hombres son malos pero no todos llegarán a ser buenos. Se trata de un *re-nacimiento espiritual*; el triunfo del hombre *cuya alma se ha hecho libre al dejar la esclavitud por los vicios mundanos*-los rencores, las envidias, las injurias, las animosidades, la gloria humana, y todo lo referente a

⁵⁹ *La Ciudad de Dios*, XIV, p. 358.

⁶⁰ *Confesiones*, VIII, p. 263.

⁶¹ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 20.

⁶² *La Ciudad de Dios*, XX, p. 449.

las concupiscencias antes señaladas- y por ello mismo, se trata de un dominio del alma sobre el cuerpo, y de Dios sobre el alma del hombre que se une a su creador.

La conversión implica que la maldad por el pecado original se convierta en bondad. Aquí radica la importancia del *arrepentimiento*⁶³ como fundamento de esa primera resurrección o conversión eminentemente espiritual. “*Nadie llegará a ser bueno si no era malo.*”⁶⁴ Primero es la ignominia y luego el honor; primero es lo animal y luego lo espiritual; primero es lo reprobable y luego lo bueno. El hombre depone el orgullo inherente a su existencia mundana, para ser humilde y arrepentirse de él. “Los buenos y fuertes se alegrarán no porque ocurrieran el mal y el pasado, sino porque lo que *fue*, ya *no es*”⁶⁵. Esta es la razón de que escriba Jacques Derrida: *quien reconoce su falta ya no es el mismo*, motivo por el que para este hombre converso o resurrecto, el rito del bautismo sea la consagración fundamental; un acto de fe y simbólico por el que se “ratifica el *arrepentimiento*, *el cambio de vida* y garantiza la desaparición total de los pecados.”⁶⁶ Por ello, para el cristianismo:

“La superación de lo cotidiano toma la forma del cuidado de la salvación del alma [...] un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y de esperanza en la alianza más estrecha, [que] tiembla junto a la conciencia de pecado y se ofrece con todo su ser en sacrificio al arrepentimiento.”⁶⁷

La conversión trata del *cuidado del alma frente al exceso y de su orientación al Sumo Bien*. Esto tiene por consecuencia que el hombre resurrecto “use más bien de las cosas temporales que gozar de ellas, para poder gozar de las eternas. No lo hacen así los perversos, que quieren gozar del dinero y servirse de Dios, pues no gastan el dinero por Dios, sino que honran a Dios con vistas al dinero.”⁶⁸ Y así, experimentando el “*ordo amoris*” del

⁶³ De acuerdo con Jacques Derrida, tanto el arrepentimiento como el perdón son experiencias <<hiperbólicamente éticas>> porque son las mayores auto-contradicciones de la ética. Esto implica que ambas son experiencias individuales, secretas e infinitas al ir más allá de las normas, de los criterios y de las reglas. En este sentido, el hombre converso está preparado para profesar el perdón, y sólo se perdona en la memoria y no el olvido, sólo se perdona al culpable en cuanto tal cometiendo su falta. Jacques Derrida, “Justicia y perdón” en *Palabra!*, Trotta, Madrid, 2001, p. 74 y 76.

⁶⁴ *La Ciudad de Dios*, “XV”, p. 377.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 30.

⁶⁶ Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 148.

⁶⁷ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 92.

⁶⁸ *La Ciudad de Dios*, XI, p. 324.

“*summum bonum*”, el converso deja de gozar de la comodidad y de figurarse a sí mismo como importante; deja de calcular ventajas y beneficios con respecto a sus semejantes, características propias de su ser miserable en el mundo, instalándose de esta manera en el plano de la *desigualdad absoluta*, pues dar desigualmente es “olvidar o borrar en cuanto que bueno y por bondad, el origen de lo que damos.”⁶⁹ *Dar sin retribución ni intercambio*: “dar sin contar”, “dar sin saber, sin conocimiento y sin reconocimiento, sin agradecimiento; sin nada, en cualquier caso, sin objeto.”⁷⁰

El hombre converso “trata aquí de suspender la economía estricta, el intercambio, el devolver, el dar-devolver, el uno “prestado por uno devuelto” y esa forma de circulación rencorosa que es la represalia, la venganza, el golpe por golpe, el devolver golpe-por-golpe”⁷¹. De ahí que se diga: “si para defenderme tengo que ofenderte prefiero no defenderme”. Se trata aquí de “tender la otra mejilla” y de asumir el dolor sin resentimiento. Tal es la *economía de la renuncia al mundo*, una economía más allá de la economía terrestre. A eso se encaminan las siguientes palabras: “*No atesoraréis para vosotros en la tierra donde la polilla y el orín corroen; atesorad más bien en el cielo.*”⁷² Así que sólo a partir de una *renuncia total y desinteresada* y por ello *incalculable*, el hombre obtendrá la recompensa absoluta de inmortalidad, de paz y de gloria en el reino celestial, de ahí que en esta economía señale Jacques Derrida: “hay pago pero no comercio”, así que *sólo cuando el hombre deje de esperar su salvación, se salvará*.

Por esta razón, el hombre converso no busca su expiación en el sacrificio como experiencia *calculada* que le haga obtener un lugar en el reino celestial. Él no puede planear su resurrección espiritual sino sólo experimentarla, sufrirla y hacerse cargo de ella para renacer de la muerte del pecado, así que no acepta el sufrimiento porque obtendrá con éste una segunda resurrección sino que *acepta el sufrimiento porque es*, descartando así a la narrativa religiosa del sufrimiento redentor que por ejemplo, depara el cielo para el pobre y el infierno para el rico, pues siguiendo el pensamiento cristiano, y específicamente

⁶⁹ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 56.

⁷⁰ *Ibid*, p. 108.

⁷¹ *Ibid*, p. 99.

⁷² *Ibid*, p. 95.

agustino, el sufrimiento del hombre pobre por su mera condición de pobreza no garantiza su redención porque la bondad no es exclusiva de éste así como tampoco la maldad es exclusiva del rico. El cristianismo en esta tesitura se refiere a la religión que se da desde el hombre en su experiencia interior o estrictamente personal, misma que atañe a la especie como tal, pues como señala San Agustín: “*no hay distinción alguna de varón y hembra, pues tampoco la hay entre el judío y el griego, entre el esclavo y el libre*”⁷³, por ello habría que decir que “Augustine is like any modern who might argue, that the State, in the nature of things, is democratic, because democracy involves the recognition of human personality”⁷⁴, de ahí que *la ciudad celestial es universal en tanto convoca a los ciudadanos de todas las razas y de todas las lenguas sin importar las costumbres y las leyes de la ciudad terrena*, pues convoca al hombre en tanto hombre que “*se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber, [abandonando] lo finito para asirse a lo infinito*”⁷⁵, es decir, convoca a aquél que no quiere ser maestro sino testigo; un hombre que renuncia a ser “héroe trágico”⁷⁶ para convertirse en un “*caballero de la fe.*”

En esto consiste la *economía del sacrificio* para el converso, una economía más allá del pago y de la deuda que vive de la *fe* que procede del no saber y de la pérdida absoluta. Tal es el caso del Abraham bíblico, el representante de la Ciudad de Dios por antonomasia, aquél cuya *grandeza estriba en su virtud estrictamente personal*⁷⁷ y *no en sus virtudes morales* como ocurre con el “héroe trágico”. Esto quiere decir que el hombre debe renunciar a lo ético que “es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto”⁷⁸, lo que implica guardar silencio porque “*hablar es introducirse en el elemento de la generalidad*

⁷³ *Confesiones*, XIII, p. 512.

⁷⁴ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, “The State”, Indo-European Publishing, Los Ángeles, p. 58.

⁷⁵ Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Ediciones Fontamara, 5ª reimpresión, México, 2004, p. 129.

⁷⁶ El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general. “Él es el favorito de la ética, es un hombre puro, y yo soy capaz de comprenderle: todo cuanto hace pertenece a la dimensión de lo manifiesto. Si trato de ir más allá, me topo siempre con la paradoja, es decir, con lo divino y lo demoníaco, porque ambos son silencio. El silencio es el hechizo del demonio, y cuanto más se calla tanto más peligroso es el demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro con la divinidad” mientras que por otra parte, el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en Particular; él obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 149, 153 y 165.

⁷⁷ “Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliarse enojado a los dioses [...] de manera que el héroe trágico alcanza la grandeza, gracias a su virtud moral, Abraham accede a ella por una virtud estrictamente personal. Soren Kierkegaard, *Ibid*, p. 128.

⁷⁸ *Ibid*, p. 157.

para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos.”⁷⁹ La ética se presenta así para el “caballero de la fe” como una tentación para el hombre consagrado al secreto, ésta es la tentación de Abraham, a quien el Dios-Uno le pide como *prueba de fe, el sacrificio de su hijo Isaac.*

Esta es la experiencia de la *soledad* porque sólo adquiere importancia y es inteligible para el individuo que la vive porque es la experiencia del *silencio* que oculta lo que exige el *secreto*, una relación *absolutamente responsable* de su deber para con Dios (“Lo absolutamente otro”) y por la cual, el hombre actúa también como Dios, lo que le conlleva a *no rendir cuentas ni justificaciones a los hombres sobre sus actos.*

“Abraham renuncia a todo sentido y a toda propiedad-y ahí comienza la responsabilidad del deber absoluto. Abraham se encuentra en el no-intercambio con Dios, está incomunicado porque no le habla a Dios y no espera de él ni respuesta ni recompensa.”⁸⁰ De esta manera se torna en su propio censor y por ello encarna la máxima



expresión de *egoísmo* que entra en contradicción con lo general cuando sobrepone su experiencia de fe allí donde la ética supondría pasiones imaginarias y absurdas que el hombre se forja bajo su propia responsabilidad, de ahí que paradójicamente esta prueba sea también, la máxima expresión de *entrega* porque Abraham está dispuesto a sacrificar lo que más ama por amor a Dios y desprecio de sí mismo. Por ello escribe Soren Kierkegaard al respecto:

“Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más-si ello es posible-en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder sacrificarlo, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte a su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham-hablando en términos humanos –no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en

⁷⁹ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 63.

⁸⁰ *Ibid*, p. 93.

que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino.”⁸¹

El caballero de la fe es quien dice a su creador ‘heme aquí’, una entrega absoluta que en su secreto (pues nunca diría a nadie que está sometido a una prueba de fe que tendrá que superar con el sacrificio de lo que más ama) lleva el temor, el temblor y la angustia⁸² por no poder hablar ni hacerse comprender por el resto de los hombres, de ahí que Abraham hable “entre lenguas”⁸³ y hable sin decir, por ello cuando Isaac le pregunta a Abraham ‘¿dónde está el cordero para el sacrificio?’ , Abraham le responde: ‘Dios mismo proveerá el cordero, hijo mío’. Este es el misterio de la prueba de fe: “una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo.”⁸⁴ Esta es la razón por la que “la fe comienza allí donde la razón termina”⁸⁵, ella es pasión, no en el sentido de un impulso inmediato del corazón sino en el sentido referente a la paradoja de la existencia, un movimiento del alma hacia lo infinito que parte de la resignación también infinita; “el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe”⁸⁶, ésa pasión consagrada al secreto por la que Abraham recupera a Isaac, de ahí que “las conclusiones de la pasión [sean] las únicas dignas de fe, es decir, con valor de prueba.”⁸⁷

De esta manera:

“Abraham ve cómo Dios le devuelve, en ese instante del renunciamiento absoluto, aquello mismo que, en dicho instante del renunciamiento absoluto, aquello mismo que, en ese instante, ya había decidido sacrificar. Se le ha devuelto en dicho instante, ya había tenido que sacrificar. Se le ha devuelto porque Abraham no ha calculado. Buena jugada, dirán los desmitificadores de ese cálculo superior o soberano que consiste en no calcular. La economía se reapropia, bajo la ley del padre, la aneconomía del don, como don de la vida o, lo que viene a ser lo mismo, como don de la muerte.”⁸⁸

⁸¹ *Ibid*, p. 147.

⁸² La angustia es *Anfaegtelse* (palabra danesa) que significa “inquietud, ataque, tentación [...] ese estado en el que hombre se encuentra en el umbral de lo divino, es una especie de horror *religijs*, de duda o de inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo.” Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 90.

⁸³ Hablar entre lenguas es “hablar para no decir nada o para decir otra cosa que lo que se cree, hablar de este modo para intrigar, desconcertar, interrogar, para hacer hablar (la ley), es hablar irónicamente [...] es la acción de interrogar fingiendo ignorancia.” Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 77.

⁸⁴ Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 111. Al respecto señala el autor: “no encontrar reposo en el dolor de la resignación sino gozo en virtud del absurdo. Quien es capaz de obrar así es grande de verdad”, p. 116.

⁸⁵ *Ibid*, p. 120.

⁸⁶ *Ibid*, p. 110.

⁸⁷ *Ibid*, p. 180.

⁸⁸ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 94.

En ello consiste según Jacques Derrida, la ‘hiperestrategia’ del cristianismo, una economía de la salvación en la que la *pérdida absoluta* se corresponde con la plusvalía también absoluta. Es en la renuncia al mundo donde estriba la fuerza del converso, un “caballero de la fe” incomprendido por el resto de los hombres, y en esta tesitura, Bartleby-el personaje literario de Herman Melville- es otro de sus ejemplos; el más solo de entre los hombres; ése que ya no espera nada del mundo ni de nadie, de ahí que su perpleja frase: ‘Preferiría no hacerlo’ despierte malestar, intriga, lástima, repulsión y horror, pues “nada exaspera más a una persona “seria” que una resistencia pasiva”⁸⁹ al mundo. Aquí radica el misterio de la paradoja de la existencia, un misterio de lo absurdo y por ello mismo, de *la esperanza que vive de la fe en lo que no se ve*. A eso se refieren las siguientes palabras de San Agustín: “Con esta esperanza nos salvamos. Ahora bien, una esperanza de lo que se ve, ya no es esperanza. ¿Quién espera lo que ya ve? En cambio, si esperamos algo que no vemos, estamos aguardando, gracias a la paciencia. Estamos salvados, pues en esperanza, así como somos bienaventurados en esperanza.”⁹⁰

En esto consiste la práctica de la virtud cristiana en la que la vida del hombre converso procura su salvación y su felicidad mediante la esperanza, esa vida que “en medio de tantas y tamañas calamidades se ve obligada a ser infeliz. Porque, ¿cómo va a ser bienaventurada si aún no está a salvo?”⁹¹ Hablamos pues del hombre que *reconoce su ser miserable en el mundo y comprende a la virtud como un medio referido a Dios y no un medio para los hombres; una virtud personal y no moral* en la medida que con ella pretende una íntima unión con su creador, y es precisamente por esta razón, que *el hombre cristiano aún practicando la virtud reniega de ella al “olvidar o borrar, en tanto que bueno y por bondad, el origen de lo que da”*⁹², de ahí que este “caballero de la fe” jamás pensará en la prédica ni en el reconocimiento de los hombres, así como tampoco osará denominarse a sí mismo ‘bueno’ o ‘justo’-tal como sí lo hace el hombre perverso- sabe que nunca estará a la altura de su creador y que su deuda será siempre infinita, haga lo que haga. Por esta razón,

⁸⁹ Herman Melville, *Bartleby*, Axial, Traducción de Jorge Luis Borges, 1ª edición, México, 2008, p. 41.

⁹⁰ *La Ciudad de Dios*, XIX, p. 405.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 56.

el hombre que se experimenta virtuoso y que se convierte al bien, *sabe paradójicamente que el supremo fin del hombre no es la virtud ni el bien sino Dios mismo.*

3. Ciudad del hombre

“No hay insidias más ladinas que las que se cubren bajo la apariencia del deber o con el título de alguna obligación amistosa.”

San Agustín

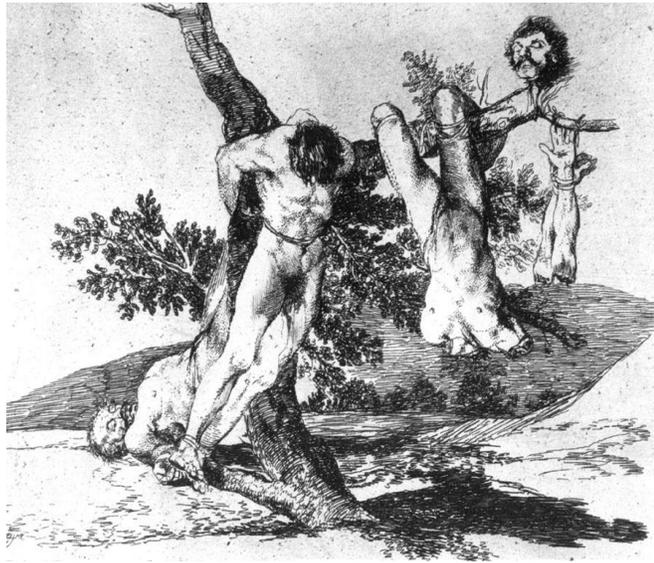
Según lo expuesto, tanto la ciudad de Dios como la ciudad del hombre constituyen el desenvolvimiento mismo de la historia, de manera que entremezcladas y coexistiendo pacíficamente hasta su consumación escatológica en la redención del pecado, tienen a la vida mortal como “el patrimonio común a ambas ciudades, [misma] que mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere”⁹³. Mientras que para la ciudad celestial, la vida del hombre consiste en vencer las tentaciones como posibilidad de salvación y convertirse al bien, en la ciudad terrena el *hombre vive según el hombre* y se caracteriza por el dominio entre *soberbios* porque éstos “*resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles*”⁹⁴, despreciando el amor de Dios por el amor a sí mismos. Un amor egoísta que “*tiende asegurar el propio ser [...] como cálculo del nexo de experiencia en relación con el mundo propio*”⁹⁵, de ahí que los asuntos de esta ciudad se centren en los celos, las envidias, las injurias, las animosidades, las rivalidades y los conflictos. Condición *caínica* para esta ciudad en la medida que la “*privatio boni*” genera en el hombre, el deseo de *dominar* y de *aniquilar* a sus semejantes.

⁹³ *La ciudad de Dios*, XIX, p. 423.

⁹⁴ *Confesiones*, XIII, p. 371.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 148.

La historia de la ciudad del hombre es la historia del poder de los grandes imperios; la historia de la *sangre derramada*, y por tanto, la historia de “la guerra [que] como el mal, es en el fondo privación de ser y, por tanto, lo auténtico y natural es la paz”⁹⁶. Por ello sucede que al buscar la guerra, los hombres no pretenden otra cosa que vencer, por tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria; “no buscan suprimir la paz; lo que quieren es tenerla como a ellos les gusta”⁹⁷, de manera que esta



<<paz terrena>> tan anhelada en esta ciudad es siempre *efímera* porque la soberbia de la victoria, la gloria y el dominio se ve ensombrecida por su propia fugacidad ante la adversidad que suscita en aquéllos hombres que también buscan imponer su paz, y por tanto, su voluntad a través de la guerra. Esta es la razón de que la condición de esta ciudad sea la de una *violencia perpetua* y la del *conflicto irresoluble*. Escribe San Agustín:

“Si el propio hogar, refugio común en medio de todos estos males del humano linaje, no ofrece seguridad, ¿qué será la sociedad estatal, que cuanto más ensancha sus dominios, tanto más rebosan sus tribunales de pleitos civiles o criminales, y que aunque a veces cesen las insurrecciones y las guerras civiles, con sus turbulencias y-más frecuentemente aún-con su sangre, de cuyas eventualidades pueden verse libres de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás?”⁹⁸

“Nowhere, however, does he assert that human society is a bad thing. One of his most eloquent passages describes its value. Things being what they are, wars even may be just. *Augustine is no pacifist*”⁹⁹ No obstante, en la ciudad del Hombre que no vive según la fe, resulta imprescindible alcanzar la paz terrena como una manera de recuperar la paz eterna de la creación, pues es un hecho que todos los hombres “desean vivir en paz con los suyos, aunque quieran imponer su propia voluntad. Incluso a quienes declaran la guerra intentan

⁹⁶ *La Ciudad de Dios*, XIX, p. 412.

⁹⁷ *Ibid*, p. 409.

⁹⁸ *Ibid*, p. 407.

⁹⁹ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, p. 61.

apoderarse de ellos, si fuera posible y una vez sometidos imponerles sus propias leyes de paz.”¹⁰⁰ Escribe el obispo de Hipona:

*“¡Cuánto más el hombre se siente impulsado por las leyes de su naturaleza a formar ciudades con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de la paz para los suyos! Si les fuera posible, someterían bajo su dominio a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno solo ¡He aquí cómo la soberbia trata de ser una perversa imitación de Dios! Detesta que bajo su dominio se establezca una igualdad común, y en cambio, trata de imponer su propia dominación a sus iguales en el puesto de Dios”*¹⁰¹

La preocupación de la ciudad del Hombre se centra en la conservación de la armonía entre el mando y la obediencia, un “equilibrio de voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal”¹⁰², y en esa medida, busca su propio bienestar y seguridad en la convivencia. “Toda utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena. Y la celeste, en cambio, mira al logro de la paz eterna”¹⁰³. “Augustine emphasized the aim of the terrene State as being earthly peace and no more. This limitation has much to do with the rapidly developing theory of the secular State”¹⁰⁴. Sin embargo, bajo el supuesto de que la naturaleza humana procura imitar al Dios-Uno, se sigue que el hombre procure realizar en la tierra, la ‘paz eterna’ que pone fin definitivo al conflicto entre los hombres para comprenderlos a todos en un sólo reino celestial sin pecado ni mal; una felicidad consumada escatológicamente en el triunfo del bien, y por tanto, sin guerras ni turbulencias, sin envidias ni discusión. Se trata aquí de la pretensión de la soberbia por divinizarse a sí misma y ser alabada por el resto de sus semejantes. La glorificación de la “libido dominandi” por la que el hombre tiende experimentarse a sí mismo en Señor y Salvador de la historia.

A la manera del Dios-Uno, “la crueldad de los poderosos quiere ser temida”¹⁰⁵, surgiendo el complejo del Dios-hombre que confiere un sentido redentor al sufrimiento que “debe ser entendido en términos de justicia [y que] puede ser experimentado como sacrificio: como

¹⁰⁰ *La Ciudad de Dios*, XIX, p. 410.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 409.

¹⁰² *Ibid*, p. 422.

¹⁰³ *Ibid*, p. 416.

¹⁰⁴ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, p. 103.

¹⁰⁵ *Confesiones*, p. 61.

expiación o como mérito.”¹⁰⁶ El hombre experimenta el deseo de dar su “merecido” a sus semejantes a través de la justa represalia y del “golpe por golpe”, la economía mundana del resentimiento, que hace del Juicio Final, un asunto propio que exige ser consumado como acontecimiento final de la historia en el triunfo del bien, de la verdad y de la justicia que él mismo dice encarnar. Tal es la política apocalíptica “para los últimos días de la humanidad muestra con toda claridad cómo se entrelazan dinámicas suicidas y dinámicas asesinas de mundo [en las que] no queda ya rastro alguno de responsabilidad con lo existente”¹⁰⁷, como lo abordaremos en el siguiente capítulo de esta tesis. Una “política de la fe” en tanto política de Dioses y no de hombres que procede de aquél hombre que tiene a la propia virtud como supremo bien o *summum bonum*, derivando así en la predica de una actitud moralista que pretende salvar a los hombres del mal de otros hombres; liberar sus almas y convertirlos al bien.

Así es como en la ciudad del Hombre y por tanto, “*entre los soberbios perdió todo su valor aquel maestro que era Dios, porque la Palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros*”¹⁰⁸, de manera que si para el “caballero de la fe”, la virtud es estrictamente personal y consiste en un fin para Dios, en esta ciudad el hombre alcanza su grandeza gracias a su virtud moral que consiste en un fin para sí mismo por el que obtiene el reconocimiento y la glorificación de sus semejantes. Tal es el “héroe trágico”: el caballero de la virtud que de acuerdo con San Agustín, practicaría a ésta por medio del deleite y el goce de los bienes del alma y del cuerpo. Horrible vida ésta-señala el obispo de Hipona- “donde la virtud se esclaviza a su tirano, el placer. Y en rigor ya no hay razón alguna para llamarla virtud”¹⁰⁹; único bien supremo y causa de la felicidad, según los estoicos. *Una virtud que bajo el rostro noble del bien sirve al interés del hombre potentado pero no del justo, pues las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, aunque ellos mismos las tengan por nobles y verdaderas, “están infatuadas, son soberbias, y, por tanto, no se las puede considerar como virtudes, sino como vicios”*¹¹⁰. Por ello sucede que en la ciudad del hombre se “prescriban premios para los buenos y castigos a los malos, pero sin justicia

¹⁰⁶ Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Biblioteca Interamericana de Ensayo, Paidós, 1ª edición, 2000, p. 85.

¹⁰⁷ Peter Sloterdijk, *Celo de Dios*, Siruela, Madrid, 2007, p. 160.

¹⁰⁸ *La Ciudad de Dios*, X, p. 301.

¹⁰⁹ *Ibid*, XIX, p. 392.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 430.

alguna”¹¹¹. Lo que llamamos virtuosidad moral y felicidad en ella, es un engaño de la miseria y de la perversidad humana. “Augustine lays down that justice is to be set before power, and that alike by nations and individuals. We come the maxim on which so much more must be said: *Remota iustitia, quid regna nisi magna latrocinia.*”¹¹² A eso se refieren las siguientes palabras:

“que todos aumenten sus riquezas y se dé abasto a los diarios despilfarros, con el que el más poderoso pueda tener sujeto al más débil; que los pobres buscando llenar su vientre estén pendientes de complacer a los ricos [...] que los pueblos prodiguen sus aplausos no a los defensores de sus intereses, sino a los que generosamente dan pábulo a sus vicios [...] que los reyes se preocupen no de la virtud sino de la sujeción de sus súbditos; que las provincias no rindan vasallaje a sus gobernadores como a moderadores de la conducta, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus placeres [...] *Que sea tenido como enemigo público la persona que sienta disgusto ante tal felicidad.*”¹¹³

Esta fue la razón por la que San Agustín reconoció la superioridad de los filósofos platónicos ante los estoicos, pues según él, comprendieron que Dios no era cuerpo, y que ninguna cosa que cambia puede ser la divinidad suprema y verdadera. Tratábase pues, de “un Dios superior a toda naturaleza humana, que no sólo ha creado este mundo visible [...] sino que ha creado también todas las almas que existen; así como también hace feliz [...] al alma racional e intelectual, cual es el alma humana”¹¹⁴ a través de la virtud. Este es el motivo por el que “para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación”¹¹⁵, de ahí que amante de la sabiduría es quien comienza a gozar de Dios. Aquí radica la importancia del caballero de la virtud que el propio San Agustín terminó por legitimar al relacionar al platonismo con los valores trascendentes de verdad, bondad y unidad del cristianismo en la medida que “la ciencia cristiana [...] somete la misma mente a Dios para que la gobierne y la ayude, y somete a la mente las pasiones para que las modere y las frene, haciéndolas servir a la justicia”¹¹⁶ a través del acatamiento de los vicios a la razón; del cuerpo al alma así como del alma a Dios, representada así en el hombre gobernante virtuoso que “sabe

¹¹¹ *Ibid*, V, p. 201.

¹¹² John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, p. 9.

¹¹³ *La Ciudad de Dios*, “II”, p. 170-171.

¹¹⁴ *Ibid*, VIII, p. 242.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 255.

¹¹⁶ *Ibid*, IX, p. 280.

elegir con prudencia, realizar con fortaleza, regular con templanza y distribuir con justicia.”¹¹⁷

“La hiperbolización platónica gira en torno al bien, principio incondicional del cual se desprende la idea de justicia”¹¹⁸ en tanto “el bien-verdad” brinda el conocimiento que conduce a esta virtud de relevante importancia para el Estado, pues “el bien hará virtuosos a los ciudadanos, y el gobernante que accede al summum de lo inteligible podrá ordenar la ciudad según la regla de la justicia.”¹¹⁹ *Ingenua perversidad del caballero de la virtud que bajo el discurso del perfeccionamiento humano y de la conquista de los valores más altos, cree saber o conocer si quiera, la cura para convertir a los hombres al bien- como si éstos tuviesen salvación; como si existiese proyecto humano capaz de acabar con la naturaleza corrupta e inicua del hombre, y por ende, con la crueldad y la sed de dominio que le motiva a hacer la guerra.* Nacimiento funesto de la política para Occidente, pues como señala Jacques Derrida en su libro *Dar la muerte*, con la política greco-platónica, el hombre encontró en la moral la fuente de su legitimación, deviniendo así en un caballero de la virtud que supone su propia superioridad frente a sus semejantes, a quienes toma por creaturas faltas de redención y a las que está llamado a redimir. Se trata pues, del “héroe trágico” que encontraría su mayor expresión en el cristianismo a través de su *doctrina universal de la salvación*.

Lo anterior como consecuencia de que la narrativa cristiana de acuerdo con Ch. Guignebert en su libro *El cristianismo antiguo*, sería producto de la compenetración de las tradiciones griega, judaica, algunos cultos orientales y por último la fe cristiana, que al retomar el culto pagano de la “salvación eterna” por intercesión de un salvador divino así como el de la resurrección del Júpiter o Dionisos frigio, en combinación con la esperanza mesiánica judía del Dios redentor del pueblo elegido, y con ello, el concepto de una historia con miras al futuro en tanto creación del profetismo visionario, hizo de la interpretación cristiana de la historia un *telos* como *eschatón*; es decir, “una predicción a posteriori que entiende el pasado como una preparación evangélica y la valora, como una mera etapa previa de

¹¹⁷ *Ibid*, XIX, p. 425.

¹¹⁸ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 78.

¹¹⁹ *Ibid*.

futuras realizaciones”¹²⁰, que hubo de transformarse con la muerte y resurrección de Cristo y la espera de su segunda venida al mundo, en la *historia universal de la salvación en Cristo*, la mayor fuerza sincrética hasta el presente y todavía no superada que sentaría también sus bases de acuerdo con Werner Jaeger en: “1) el *Imperium Romanum*, mientras se sostuvo apoyado en la idea de un gobierno mundial de la ley y de la justicia; 2) la *paideia* griega, mientras se la concibió como el punto de partida de una cultura humana universal, y 3) una teología “universal” como armazón religiosa de semejante civilización.”¹²¹

Así pues, la fuerza espiritual y dogmática del cristianismo sería empleada para el cálculo más perverso de los hombres a través de la religión. “Es así como se las arreglaban para tenerlos más estrechamente encadenados a la sociedad civil, siendo dueños suyos como si los tuvieran por súbditos.”¹²² La fe cristiana en lo que no se ve, fue suplantada por la esperanza creyente de un Dios que interviene en la historia de la humanidad a través de los hombres, de ahí la relación establecida entre Platón y Moisés¹²³. La religión de la Encarnación no podía ser meramente teología o un sistema de proposiciones metafísicas y éticas. “It has to do with a life on earth, in which Christians hold that in the fullness of time-at the due moment in history-the eternal reality at the heart of things became self-revealed and self-limited in a living earthly person. The issue of this was the fulfillment of the Jewish theocracy in the Christian Church”¹²⁴.

La universalidad de la Ciudad de Dios sería transformada por la misión de asimilación en una sola sociedad, legitimación del afán imperialista, que se pronunció por vez primera en

¹²⁰ Karl Lowith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, “Historia universal y salvación”, Herder, Barcelona, 1998, p. 137.

¹²¹ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, 6ª reimpression, México, 2003, p. 15.

¹²² *La ciudad de Dios*, IV, p. 193.

¹²³ “Los padres de la Iglesia entienden que, así como Dios preparó la venida de su Hijo en el pueblo de Israel por medio de los profetas, así también dispuso misteriosamente que ciertas verdades divinas quedaran difundidas entre los gentiles como preparación al Evangelio [...] autores como Clemente de Alejandría-pensaban directamente que Platón había plagiado el Antiguo Testamento-o la de Eusebio de Cesárea, quien sugería que Platón podría haber recibido una inspiración similar a la de Moisés, y, en consecuencia, habría que incluirlo en los profetas-aunque no ciertamente entre los cristianos, pues todos los Padres dejan clara la superioridad del Evangelio sobre la Filosofía. Los padres advertían la “coincidencia” de Platón con el Antiguo Testamento sobre todo en la concepción de Dios, en las semejanzas entre el Génesis y el *Timeo*, y en ciertos esquemas triádicos que preludiarían la Trinidad.” San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VIII, “Nota 79”, p. 258-259.

¹²⁴ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's “City of god”*, p. 32

el Imperio romano, una supuesta felicidad y paz escatológica terrenal, en la que señala el teólogo agustino Erik Peterson, se cristianizó a Augusto y se romanizó a Cristo. Se minarían los fundamentos del cristianismo en tanto “lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre”¹²⁵

El potentado caballero de la virtud hizo de la historia de la salvación cristiana una teodicea encaminada a derrotar al ‘mal’ y proteger a los ‘buenos’. A eso se encaminan las siguientes palabras: “*Si Dios está a favor nuestro, ¿quién puede hacer cosa alguna contra nosotros?*”¹²⁶ El ‘bien’ pertenece al vencedor mientras que “*el perturbador es el culpable, y el culpable es el perturbador*”¹²⁷, o mejor dicho, el vencido. Paganismo cristiano que al privar al cristianismo de sus bases dogmáticas para reducirlo a la moral, ya no es religión porque “*una religión que en el olvido de Dios toma el poder por testigo es una religión que pierde.*”¹²⁸

¹²⁵ *La Ciudad de Dios*, p. 250.

¹²⁶ *Ibid*, “XIX”, p. 431.

¹²⁷ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*, “Sabiduría de la celda”, Editorial Struhart & Cia, Argentina, 1950, p. 80.

¹²⁸ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 253-254.

Capítulo II

Violencia y política



¡Raza de Caín, sube al cielo, y arroja a Dios sobre la tierra!

Baudelaire

1. Violencia

“El fundamento último del poder no es la creencia en su legitimidad [...] su fundamento último del poder es más bien el miedo a la violencia, a la muerte.”

Wolfgang Sofsky

“En el entretanto, [los hombres] han de aprender sobre la marcha qué hacer frente a las amenazas del otro, quizá, el hermano. Entonces, descubren la política, tarea diaria del diferir la violencia, desarmar al atacante y poner a salvo la vida y la libertad.”

Cesáreo Morales

El pecado original funda la existencia del hombre en el tiempo. La caída del hombre en el estado de corrupción constituye el umbral de la imagen y semejanza divina, a la imagen y semejanza bestial. La expulsión de Adán del paraíso se convierte en un arrojamiento al vacío de la creatura soberbia que se ha privado del ser al negar a “lo absolutamente otro”. Arrojo a “lo real”¹²⁹ que pone a temblar a la creatura que se sabe finita y que no posee de antemano las condiciones para su existencia en el mundo. Así fue como “el “seréis como dioses”, prometido por la serpiente a Adán y a Eva, se convirtió en su contrario, y al comer la manzana descubrieron su finitud trabajada por la soberbia y la ambición.”¹³⁰ Adán-el hombre-experimenta el temor de su descubrimiento por el “*Deus absconditum*”: “el dios cuyo vacío-de-divinidad es propiamente su verdad.”¹³¹ “Dios retirado” cuya implicación es la ausencia de presencia fundadora en el mundo. Aquí radica el temor y la angustia del hombre abandonado a la libertad, esto es, a la indeterminación, así que su “*ser-en-el-mundo*” se convierte en un “*ser-en-la-nada*”:

¹²⁹ De acuerdo con Clement Rosset, “lo real” es el simple hecho de la existencia, la existencia bufa o fuera de todo sentido, fuera de todo fundamento para responder; y extranjero a todo lo que puede entenderse por principio de razón, por lo que “temer lo real viene a ser temer lo singular, es decir, temer indiferentemente toda existencia considerada bajo su aspecto “singular”: esta vez sin el apoyo de ningún seguro, estando la misma zona de “realidad” revestida por la extrañeza”. Así que “la conciencia con lo real es así una relación de pura y simple ignorancia.” Clement Rosset, *El objeto singular*, 1ª edición, Sexto Piso, México, 2006, p. 28, 46 y 51.

¹³⁰ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, “Hobbes todavía”, 1ª edición, Siglo XXI, México, 2010, p. 138.

¹³¹ Jean-Luc Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, “Deconstrucción del monoteísmo”, 1ª edición, Editorial La Cebra, Buenos Aires, 2008, p. 61.

“La angustia abre, según ello, al hombre “su más propio ser-en-el-mundo”; el “ante qué”, “el ante qué se angustia y la angustia es el mismo ser-en-el-mundo. Y este “ante qué” es, en el fondo, lo mismo que aquello en lo que la angustia se disuelve, a saber: la nada [...] el ser mismo “pende sobre la nada”¹³²”

Así pues, el “Dios vaciado” o “retirado” afirma la necesidad que tiene el hombre de *reparar la ausencia de presencia fundadora* en el mundo al nacer *culpable o en deuda por la retirada del ser*, ya que al existir como *arrojado*, el hombre descubre que nunca está en posesión de su ser más propio. La conciencia de su finitud al probar del fruto prohibido de la ciencia, desgarró su “poder-ser-total” de la creación deviniendo en un ser roto o escindido. Por esta razón, el hombre se condenó a vivir en “*lo abierto*”, lo que implica vivir en “*lo todavía no decidido*”; y como tal, *lo aún no concluido*, siendo éste, el principio de la desdichada insatisfacción del hombre por ser *incompleto* en el plano existencial en tanto que es finito y también “*continens*”¹³³. No obstante, el ser escindido del hombre es también la *posibilidad* que tiene para repararse y acabarse a sí mismo, de ahí que su pensamiento de acuerdo con San Agustín sea un “*cogitare*”¹³⁴ o “*cogito*”, cuya pretensión es la de recoger o juntar su ser fracturado a través de su alma que recuerda el bien perdido de su naturaleza por el pecado original.

Bajo este principio se establece la *ciudad terrena* en la que el hombre representado por Caín, fundará la *promesa* de un recuerdo infinito por el que busca la paz que algún día tuvo en el paraíso. El hacer histórico humano se convierte así en el vestigio, “la marca o la huella homogénea que consagra el mundo a su creador”¹³⁵; y la historia deviene en la incesante repetición de intentos por redimir el pecado original, deviniendo así en la historia de *lo posible*; la historia de la libertad “pensada como un poder (o quizá simplemente como un deber...) regido por su propia deficiencia, una deficiencia de la esencia del hombre”¹³⁶ que busca la manera de expiar su culpabilidad por el pecado original y “poder-

¹³² Ernest Bloch, *El principio esperanza. Tomo I*, Biblioteca Filosófica, Editorial Aguilar, Madrid, 1959, p. 98.

¹³³ De acuerdo con Martin Heidegger, “el hombre es (continente o continens) *cogitet quid sibi desit non quid adsit* (piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste) y siempre habrá algo que le falte.” Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, “Interpretación fenomenológica del libro X de las “Confesiones”, p. 59.

¹³⁴ Según San Agustín, “*cogitare*, significa pensar; pero en su raíz que es *cogo*, de donde sale el frecuentativo *cogito*, significa recoger y juntar; y así, pensar es lo mismo que juntar y unir las especies que están dispersas.” San Agustín, *Confesiones*, X, p. 331.

¹³⁵ Jean-Luc Nancy, “El judeo-cristiano” en *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, p. 79.

¹³⁶ Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, “La libertad como cosa, fuerza y mirada”, 1ª edición, Paidós, Barcelona, 1996, p. 112.

ser-total” *todavía* como Dios-Uno. Por ello busca en el *dominio*, siendo éste el “poder o la facultad de *usar* a los hombres como medios”¹³⁷, la manera de completarse a sí mismo. “*Tentatio uti*” para el “animal inteligente” que siempre piensa en lo que le falta y no en lo que le asiste. Lógica de la apropiación celosa del hombre que arrojado a la nada de la naturaleza es naturaleza misma. Una nada frente al infinito que niega el vacío de su existencia o de “lo real”, confirmando con ello la necesidad de redención que tiene su ser. Así pues, buscando su propia utilidad, el hombre se insta a sí mismo en el poder de Dios o en el de su propia naturaleza, según Spinoza:

“Cada individuo tiene el máximo derecho a *todo lo que puede* o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación a alguna otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza”¹³⁸

La creatura soberbia que recibió del ser divino la *potestas* sobre todas las aves, plantas y bestias de la tierra y que carece en el mundo de la *autoritas* para gobernar entre sus semejantes, posee una *voluntad rapaz* que la orilla a querer *todo* para ella y *nada* para éstos. “El mal impulsa al hombre a acercarse a otro hombre para saciar su apetito de dominación, desarrollar sus pretensiones egoístas y colmar así la nada de la creación”¹³⁹. Busca en el poder como dominio, la forma de cubrir el vacío de su miserable existencia, de ahí que su vida sea la de “un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte”¹⁴⁰, ya que el hombre no sólo apetece sino que además *desea*¹⁴¹ y por ello *mata*. “Violencia

¹³⁷ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 53.

¹³⁸ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 335.

¹³⁹ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, “Hobbes, todavía”, p. 130.

¹⁴⁰ Thomas Hobbes, “Capítulo XI”, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 16ª reimpresión, FCE, México, 2010, p. 79.

¹⁴¹ Al respecto, René Girard escribe que el deseo trasciende al apetito animal: “El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo (...) Si el deseo es mimético-lo que quiere decir imitativo-, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquél al que toma por modelo.” (p.51), hasta que los hombres se convierten en dobles el uno del otro o idénticos entre sí, lo que genera una crisis de indiferenciación o conflicto entre éstos, por lo que “*los objetos son pretextos para la rivalidad, y el motor de la rivalidad es la imitación.*” (p. 59). Así pues, “sólo el deseo puede ser libre, verdaderamente humano, porque elige el modelo más que el objeto” (p. 53). René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006, p. 51, 53 y 59. Por ello, en el conflicto humano desaparece el objeto, así que éste no se sostiene por recursos escasos como se sostiene. El hombre no mata a otro hombre en un conflicto político por la necesidad de adquirir un bien o un objeto, lo que subyace siempre

aniquiladora que se echa sobre la vida, y la de matar por matar, violencia inherente al poder y violencia caníbal del deseo del “yo.”¹⁴² La envidia es de acuerdo con Thomas Hobbes, el deseo de suplantar al semejante. *Condición caínica* por la que cada yo pretende ser el tirano de todos los demás al ver en el “No-yo” al *enemigo*¹⁴³ que hay que aniquilar.

La historia del hombre se instaura así como *historia del mal* en tanto éste último está en la creatura soberbia “*como su posibilidad más propia de rechazo de la existencia [...] el odio de la existencia como tal.*”¹⁴⁴ Historia del hombre malo, problemático o amenazante que busca apropiarse del otro para llenar el hueco de su existencia furiosa o iracunda que reclama *todo* para completarse a sí mismo y reparar con ello la escisión de su ser por el pecado original. “Violencia defensiva del ipse” que odia compartir. Tormento infinito para la creatura soberbia condenada a ser “*lo mismo*” y no “*lo Otro*” como *Dios-Uno*¹⁴⁵. De ahí que San Agustín insista en que el engreimiento del hombre consiste en imponer celosamente su propia dominación a sus iguales en el puesto del Uno que no tolera igualdad ni semejanza, por ello, en su pretensión arrogante de querer ser “lo Otro”, el hombre *aniquilará* a “lo mismo” al reconocerlo como “idéntico.”¹⁴⁶

De esta manera, el hombre no teme sino al poder singular de otro hombre; aquél que quiere destruirlo para reafirmarse a sí mismo, motivo por el que “la vida es un combate y cada

en todo conflicto político es la crueldad del hombre, el afán de dominio, la ambición y la ira del “yo” ante lo idéntico, esto es, el “complejo del Dios-Uno” del hombre.

¹⁴² Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “Amigo/Enemigo”, Porrúa, México, 2012, p. 200.

¹⁴³ Aunque Carl Schmitt rechace claramente la aniquilación del enemigo, que en este caso es público, señala que la palabra enemigo *Feind* “De acuerdo con los diccionarios de Paul Heyne y Weigand estaría en relación con “odiar” y significaría “el que odia”...el Feind es aquél contra el cual se inicia una Fehde (disputa, querrela, contienda) y fehde designa en principio únicamente el estado de quien queda expuesto a una enemistad a muerte.” Así tenemos que este tipo de enemistad tiene relación con la maldad del hombre en tanto odio de la existencia. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, 5ª reimpression, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p.133.

¹⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, “El mal. La decisión”, p. 145-146.

¹⁴⁵ De acuerdo con Jean-Luc Nancy, en el caso del Dios-Uno, el Uno no se refiere tanto a un monoteísmo que se enfrenta a un politeísmo o pluralidad de dioses, sino que se refiere a que el Uno no puede ser postulado, presentado ni figurado reunido en sí (...) él es aquello que *no tiene ni igual ni semejante.*” Jean-Luc Nancy, *La declusión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, “Deconstrucción del monoteísmo”, p. 68.

¹⁴⁶ Según Clement Rosset, “lo idéntico designa ante todo lo identificado”, “lo igual a otra cosa”, o bien, el reconocimiento de que éste es lo mismo, es decir, la idea de equivalencia o de reproducción y no de especificidad inigualable como la singularidad del Uno al que hace referencia Jean-Luc Nancy. De ahí que los conflictos políticos por identidad sean “una empresa vana en su principio porque es imposible identificar jamás lo que es real: lo real es precisamente lo que, por no tener doble, permanece refractario a toda empresa de identificación.”, por lo que “si se buscan no se encontrarán jamás.” Clement Rosset, *El objeto singular*, p. 23-25 y 27.

hombre es un combatiente.”¹⁴⁷ Esta es la condición humana en el mundo: *un estado de guerra* cuya disposición manifiesta es la de ver en el otro a la amenaza imponderable. *Reino de la crueldad*, aquélla “violencia que se libera de toda consideración para ser violencia en sí.”¹⁴⁸ Violencia que desata la existencia *colérica* del hombre-inicuo que al asumirse como el Uno, arremete contra la vida del otro o su semejante. Vida enfrentándose a la vida. Indiferenciados entre sí, los enemigos deben asegurar su vida y protegerla con anticipación, por lo que deberán “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que puedan [...] hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.”¹⁴⁹ Violencia total que pretende devorarlo todo sin retorno. Hostilidad absoluta que *da* la muerte.

No obstante en ese estado de guerra, un “*mysterium tremendum*”¹⁵⁰ acecha al hombre y lo pone a temblar ante la conciencia de su irremplazabilidad en el mundo. Es ante la experiencia de la muerte de otro y ante ella, como el hombre se dice: “*el otro* es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e intransferible.”¹⁵¹ *Sólo un mortal es responsable*, ya que mientras los seres vivos desaparecen, el hombre *muere*, él es el único animal llamado a *responder* de su existencia en el mundo. Autojustificación. Egodicea por la que la creatura soberbia se convierte en la *conciencia de sí*, cuya libertad angustiosa rinde una

¹⁴⁷ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, “De la hostilidad absoluta”, Trotta, Madrid, 1998, p. 145.

¹⁴⁸ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, “Violencia y pasión”, Abada Editores, Madrid, 2006, p. 53. De igual manera, la crueldad tiene una analogía conceptual con la cólera: “La explosión de la violencia, en la cólera, no es un medio con vistas a un fin: aquélla no tiene otro objeto que mostrar y mostrarse a sí misma.” Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, 2ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 2010, p. 126.

¹⁴⁹ Thomas Hobbes, “Capítulo XIII”, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p.101.

¹⁵⁰ De acuerdo con Jaques Derrida, el “*mysterium tremendum*” desde la perspectiva cristiana, es el misterio terrorífico que le genera temor y temblor al hombre en la experiencia del don sacrificial recibido del otro, “instanciada de la libertad, de la singularidad y de la responsabilidad, de la relación consigo como ser ante el otro: el otro en su alteridad infinita, aquella mirada sin ser vista pero también aquélla cuya bondad infinita da en una experiencia que equivaldría a dar (la) muerte.” Explica el autor: “No hay un cara a cara ni una mirada cruzada entre Dios y yo, entre el otro y yo. Dios me mira y yo no lo veo, y con esta mirada que me contempla se inicia mi responsabilidad. Entonces se instaura, en efecto, o se descubre el << ello me mira/concierne >>, lo que me hace decir “es mi problema, mi quehacer, mi responsabilidad”: no en la autonomía (kantiana) en la que me veo actuar con toda libertad y bajo una ley que yo mismo me doy, sino en la heteronomía del << ello me mira/concierne >> incluso allí donde no veo nada, no sé nada, ni tengo la iniciativa” Por esta razón, el hombre tiembla ante “la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio.” Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 15, 59, 89 y 90.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 51.

justificación a la nada de su ser en el mundo al *ordenar-se, explicar-se y salvar-se* a sí misma de la muerte, del dolor, “del terror, de la impotencia, de los poderes oscuros, del caos y del sinsentido”¹⁵², de ahí que “*con la creencia y con la política, el hombre comienza a vivir según razones.*”¹⁵³

La experiencia de la violencia y de la irremplazabilidad de la existencia une a los hombres. “El temor a la muerte, el deseo de que las cosas son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”¹⁵⁴, hace que el hombre que ha recibido la orden divina de “*creced y multiplicaos*”, invente a la *política* como tarea de “diferir la violencia, desarmar al atacante y poner a salvo la vida y la libertad.”¹⁵⁵ *Caín es el fundador de la primera cultura.* “Lo primero de todo, el *crimen*, es decir, el asesinato de Abel; e inmediatamente después, la ley contra el crimen: ‘Cierto que cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado’¹⁵⁶. Así pues, “la prohibición del ‘no matarás’ confirma que descendemos de una generación de asesinos”¹⁵⁷ y se convierte en el primer signo cultural que condiciona la existencia de vínculos sociales entre los hombres que han convenido en establecer su existencia en común para vivir en paz y mantener así la seguridad de su existencia física.

“Los hombres caídos de la justicia perfecta a raíz del pecado original, pretendiendo hacer casi todo lo diverso e incluso a menudo todo lo contrario- y así, para servir a la utilidad, vivieron en soledad como fieras salvajes-, por esos mismos diversos y contrarios caminos, en la búsqueda de su propia utilidad se empujaron unos a otros a vivir con justicia y a conservarse en sociedad, y de este modo a ensalzar su naturaleza sociable.”¹⁵⁸

La política *salva* a la vida del mal de la muerte y con ello se instaura como promesa de “vivir juntos”. La política implica la seriedad de la muerte, y por tanto, de la vida. Lo real de la política está en el conflicto irresoluble. Promesa que *contiene* a la violencia pero que

¹⁵² José Antonio Marina, *Dictamen sobre Dios*, “La imaginación religiosa”, 6ª edición, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002, p. 30.

¹⁵³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, “La formación política del hombre”, 1ª edición, FCE, México, 1977, p. 175.

¹⁵⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, “Capítulo XIII”, p. 105.

¹⁵⁵ Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento*, “No-paso”, Siglo XXI, 1ª edición, México, 2007, p. 13.

¹⁵⁶ René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, p. 68.

¹⁵⁷ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, “De la hostilidad absoluta”, p. 143.

¹⁵⁸ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, “Vico”, p. 157.

no termina con ella porque la creatura soberbia no deja de *desear* y con ello, de poseer una “*libido dominandi*” sobre sus semejantes. Mediante la política, el hombre edifica su autoridad, siendo ésta, “el reconocimiento indiscutido por parte de aquéllos a quienes se les exige obediencia”¹⁵⁹. Autoridad que le da el derecho a gobernar sobre sus semejantes y que ejerce a través de la *violencia mítica*¹⁶⁰ porque no hay derecho que no lleve a la violencia, usurpación y arrogación como fundamento: la ‘razón del más fuerte’ que se aplica a fuerza de fuerza puesto que el gobierno del hombre-malo-injusto en el mundo requiere de la coerción y de la fuerza para gobernar entre los hombres al no tratarse del Reino del Dios-bueno-justo que reina con la firmeza del amor.

La “razón del más fuerte [...] opera como la metafísica de la política”¹⁶¹, de ahí que ella misma se implante “teniendo derecho al derecho”¹⁶². “Epojé”¹⁶³: el momento instituyente, fundador y justificador del derecho que implica una relación interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia. Una decisión realizativa de la política que al no tener por definición que justificarse ante ninguna ley preexistente se torna en *violencia soberana o divina* porque “nada divino se deja coaccionar externamente.”¹⁶⁴ La soberanía del poder político actúa como la presencia invisible del Dios-Uno en el mundo, estableciendo con ello el principio de una *teología política* en tanto el *homo politicus* está “psíquicamente dispuesto, en la medida en que él no es el monarca, a hacer las veces del Uno [...] *in absentia* de éste, como si fuera “él mismo” quien estuviera presente”¹⁶⁵ al proceder de él

¹⁵⁹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 1ª edición, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1970, p. 42-43.

¹⁶⁰ De acuerdo con Jacques Derrida, la violencia mítica o mitológica del derecho se ejerce en su propio favor contra la vida pura y simple, funda el derecho, establece límites y fronteras, expia, hace morir y aniquila con efusión de sangre, exige el sacrificio y “lo hace en nombre de la vida, del valor de la vida que vale más que la vida (pura y simple, si es que algo así existe, y a los que se le puede llamar natural y biológico)” Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 130-131.

¹⁶¹ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “¿Quién soy yo?”, p. 26.

¹⁶² Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 90.

¹⁶³ Al respecto señala Derrida: “*epoché* es el momento de suspenso, el momento fundador o revolucionario del derecho (...) momento en que la fundación queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie (...) y sólo depende de él, del acto realizativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no violenta, puesto que no depende más de quien está ante ella-y en consecuencia antes de ella-, de quien la produce, la funda, la autoriza en un realizativo absoluto.” Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 93

¹⁶⁴ Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, 1ª edición, Fontamara, México, 2008, p. 134.

¹⁶⁵ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 61.

todo *nómos*¹⁶⁶. De ahí que “toda autoridad viene de Dios”, “todo gobierno es absoluto”¹⁶⁷. Todo derecho se funda en la excepción en tanto “la esencia de la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”¹⁶⁸. Excepción que *no debe entenderse como arbitraria coacción por medio de una violencia cualquiera sino como poder ordenador que da forma y sentido al derecho y al Estado*.

Por esta razón, “el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son evolutivamente, gemelos.”¹⁶⁹ Relación unívoca entre Estado y Dios¹⁷⁰ que encuentra su mayor expresión en el Leviatán, “*rey de todas las criaturas soberbias*”¹⁷¹, el ídolo¹⁷² por antonomasia porque “es totalmente de otro origen que *divino*: es obra del hombre y se constituye a través de un “pacto” celebrado por hombres.”¹⁷³ Un “Dios mortal” que ocupa el trono vacío del Dios-Uno en el mundo a través de la *soberanía del poder político, la cual no sólo encuentra su reposo en un acto realizativo de fuerza o de violencia mítica sino que además construye “con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido.*”¹⁷⁴ Tal es la fundamentación del poder.

¹⁶⁶ Nómos es la ordenación del espacio, unidad espacial concreta. Es contrapuesta a la fisis. “El nómos en su sentido original (...) es precisamente la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por las leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la legitimidad, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley.” Carl Schmitt, “El nómos de la tierra”, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, 1ª edición, FCE, México, 2001, p. 491.

¹⁶⁷ Carl Schmitt, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 51.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 18.

¹⁶⁹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, “Atletismo de Estado. Sobre el espíritu de la megalopatía”, p. 38.

¹⁷⁰ Creer en Dios es tanto como creer en el Estado, ambas invenciones cumplen con la misma tarea de redención para el hombre, la cual consiste en construir a la vida una razón de ser que lo libra del absurdo, por ello, tanto el Estado como Dios se instan para el hombre en los dadores del sentido del mundo y la fuente de explicación a todas las cosas. En esta misma tesitura, tanto el teólogo como el político son los únicos hombres que pueden responder a la pregunta: ¿Y por qué no ser cruel?

¹⁷¹ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, “Capítulo XXVIII”, p. 262.

¹⁷² De acuerdo con Jean-Luc Nancy: “la unidad divina es correlato de una presencia que no puede darse ya en el mundo sino fuera de él (y la presencia en este mundo sería la del “ídolo”). Jean-Luc Nancy, *La deconstrucción (Deconstrucción del cristianismo, I)*, “Deconstrucción del monoteísmo”, p. 56.

¹⁷³ Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, p. 92.

¹⁷⁴ Jacques Derrida. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 94.

2. Poder

“Dios como naturaleza es la nada y, en ese vacío radical, el hombre malo construirá la historia.”

Cesáreo Morales

“El poder-todo poder humano o divino-debe mantener unidos esos dos polos, debe ser, pues, a la vez reino y gobierno, norma trascendente y orden inmanente.”

Giorgio Agamben

El Dios que reina pero no gobierna deja suspendida de toda sustancia a la voluntad humana. No obstante, el hombre fundará su existencia posible en ese vacío y en esa indeterminación. Su voluntad no tiene razón de ser, por lo que su razón tendrá que ser ella misma, condición *nihilista* que inaugura la *teoforidad* del hombre al hacer de la nada, *principio*. En esto consiste su libertad: un umbral entre humildad y soberbia porque el “animal inteligente” que en principio reconoce su descobijo e impotencia en el mundo, se asume luego como voluntad creadora de sus propias condiciones de existencia, pues “sólo existiendo y sintiéndose existir en un universo sin Dios, es como el Hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su individualidad única en el mundo.”¹⁷⁵ Ante la ausencia de Dios o de presencia fundadora, el hombre inventa ficciones con las que pretende salvarse del sinsentido de su existencia a través de una metafísica de la presencia con la que amortiza en la medida de lo posible la brutalidad de “lo real”. Metafísica con la que actúa como si él mismo fuera el Dios-Uno en el mundo.

Sucede que si el gobierno del Dios-Uno se despliega como una *teología oikonomica* según lo explicado en el primer capítulo de esta tesis, el gobierno del hombre se desarrolla como *teología política* en tanto en el mundo “*no hay sustancia del poder sino sólo gobierno.*”¹⁷⁶ Esta es la razón por la que el hombre se vea en la necesidad de edificar y de crear su propia autoridad para gobernar entre sus semejantes, de ahí que el poder sea *auto-legitimidad*. No hay legitimidad sin poder y no hay poder sin legitimidad.

¹⁷⁵ Georges Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, p. 27-28.

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 155.

“Que el poder es potente no requiere explicación. Lo que requiere el ejercicio del poder es una justificación”¹⁷⁷, puesto que la fuerza por sí sola constituye una violencia sin fundamento, así que todo derecho-si quiere serlo- tendrá que ser una *fuerza autorizada*. Todo derecho implica una fuerza *justificada* al aplicarse: “fuerza de ley” o la “razón del más fuerte”, que se convierte en la máxima expresión del hacer histórico al instaurarse en el mundo como afirma Blaise Pascal, en el *derecho legítimo* a juzgar, distribuir las recompensas y los castigos a los hombres, por ello sucede que “*no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, hacemos que lo que es fuerte sea justo.*”¹⁷⁸

De esta manera y bajo el supuesto de que la fuerza sin la justicia es tiránica, ambas deben marchar unidas en el gobierno del hombre para que éste instaure una fuerza *poterosa* en el mundo, ya que “*si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?*”¹⁷⁹ La justicia se coloca así como el derecho más sagrado que se aplica a fuerza de fuerza y se sostiene con la autoridad que está llamada a producir para no perder su legitimidad. Por esta razón, quien obedece a la ley porque es justa “obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley”¹⁸⁰ ya que *no se obedece al justo por su condición justa sino porque él tiene la autoridad*. De ahí la siguiente anécdota:

“Con toda finura y profundidad le respondió un pirata caído prisionero. El rey en persona [Alejandro Magno] le preguntó: “¿Qué te parece tener el mar sometido a pillaje? Lo mismo que a ti –respondió- el tener el mundo entero. Sólo que a mí, como trabajo con una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador.”¹⁸¹

Esta es la razón de que el hombre convertido en *cap*¹⁸² despliega su gobierno como *teología política*, en tanto que siendo “el constructor del mundo es al mismo tiempo creador y

¹⁷⁷ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, “La crisis de la filosofía. El hombre-medida: ética y política”, p. 358.

¹⁷⁸ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 27-28.

¹⁷⁹ *La ciudad de Dios*, “Libro IV”, p. 185.

¹⁸⁰ Blaise Pascal, *Pensamientos*, p. 86.

¹⁸¹ *La ciudad de Dios*, “Libro IV”, p. 185.

¹⁸² El hombre es *cap* es “cabeza o la extremidad de lo extremo, el final y la punta, lo último, la última extremidad, el esjaton en general, en lenguaje de la navegación asigna el polo, el fin, el *telos* de un movimiento orientado, calculado, deliberado, voluntario, ordenado: habitualmente por *alguno*.” De ahí que: “La escatología y la teleología son el hombre. Es él quien da las órdenes a la tripulación y lleva el timón o la palanca de mando; en una palabra, el que se encuentra a la cabeza, la cabeza que es él mismo, de la tripulación y de la máquina-y se le llama frecuentemente capitán.” Entonces, el *cap* o el hombre es quien pone

legislador, es decir, autoridad legitimadora”¹⁸³. Metafísica política del poder como norma inmanente y orden trascendente, lo que quiere decir que la fuerza requiere de un *telos* para validarse a sí misma al nacer carente de autoridad o fundamento. De ahí que “*infallibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente la misma cosa.*”¹⁸⁴

La teología política legitima el poder por el poder. *Auto-justificación*¹⁸⁵ que encuentra en la palabra y en la política; de ahí que la política “es cosa de palabras [...] y *se hace con palabras*”¹⁸⁶. La palabra *nombra* y al hacerlo, aniquila la existencia en tanto existente para ofrecer un *telos*, un sentido o un fin al hombre que no soporta la angustia que le genera el simple hecho de su existencia fuera de todo fundamento para responder y sin el apoyo de ningún seguro. Escribe Blanchot: “en vez de los seres y, como se dice, de los existentes, ya sólo hubo ser y el hombre fue condenado a no poder acercarse a nada y a no vivir nada sino por el sentido que le era preciso hacer nacer.”¹⁸⁷ La palabra no da el ser de las cosas sino un *significado*, “crea símbolos, y con ellos al ser”¹⁸⁸ que *salva* al hombre del sinsentido de su crueldad y de la sed de dominio sobre sus semejantes, al convertir la nada de su ser-en-el-mundo en un *poder irreductible* pues el hombre “habla para tener y para poder, para saber y para poseer, para convertirse en amo y dominarse a sí mismo.”¹⁸⁹

El hombre se asume a sí mismo como la creatura que “*no habiendo recibido su nombre de Dios, ha recibido de Dios el poder y la misión de nombrar, de dar él mismo un nombre a su semejante y de dar un nombre a las cosas.*”¹⁹⁰ Expresión de autoridad porque la palabra nombra en un acto realizativo de *ius dicere*: dialéctica del amo y del esclavo que perturba, inquieta y domina a los seres vivientes *mudos* en tanto que el dueño del auténtico poder está en situación de establecer por sí mismo la definición de los conceptos. Al nombrar, el

rumbo a las cosas o cambia el destino que es el suyo pero que puede cambiar. Cfr Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, 1ª edición, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 20.

¹⁸³ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 45.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 50.

¹⁸⁵ Es importante recordar que la auto-justificación del hombre viene del “*mysterium tremendum*”, un llamado a la responsabilidad frente a “lo real”: la existencia fuera de todo sentido que ha de desplegarse como egodicea.

¹⁸⁶ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, “La formación política del hombre”, p. 175.

¹⁸⁷ Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka*, “La literatura y el derecho a la muerte”, FCE, México, 2001, p. 44-45.

¹⁸⁸ Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 36.

¹⁸⁹ Maurice Blanchot, *El libro por venir*, Trotta, Madrid, 2005, p. 55.

¹⁹⁰ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 148.

hombre “dice el sentido del mundo-horizonte”¹⁹¹, lo que implica la creación de los parámetros o los límites con los que rige su existencia en el mundo a través del nombre asignado a lo que existe y que convierte en ser¹⁹²: *la razón de ser del ente que no tiene razón de ser*. “Somos el ser, más que nunca cuando hablamos”; expresión de la palabra que nombra, y por tanto, expresión del poder con la autoridad para hablar. Carl Schmitt señala: “todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencial y no normativo”¹⁹³. Todos los conceptos y categorías políticas si realmente lo son, tienen que ver con amigo y enemigo, con vida y muerte.

En esta tesitura, el ser es metafísica política¹⁹⁴ en tanto “*el hombre como creador del Ser del ente ocupa el lugar de Dios*”¹⁹⁵ en la tierra, funge como creador y legislador y toca sólo a él, *establecer la condición del mundo* con la que sostiene su poder, del que procede toda especie, todo orden y toda medida. *Especie*, incubadora del hombre que se reproduce a sí mismo al formar parte de un regazo que es vivir en sociedad; *orden*, cultura que asigna un lugar a cada hombre en ese vivir juntos, distinguiéndolos entre armados y desarmados, entre amos y esclavos; y *medida, nómos* en tanto que *decir es discriminar y determinar*. Con la palabra, el hombre manifiesta “lo conveniente o lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”¹⁹⁶. Decir, *define* la existencia humana, por ello Hobbes concluye: “donde no hay

¹⁹¹ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “No venir de ningún lugar”, p. 92.

¹⁹² De acuerdo con Eduardo Nicol, “el Ser del hombre es un hacer en el modo de hacerse: su existencia actual es un auto-desenvolvimiento” que es “inexplicable porque es el fundamento de toda explicación: es la razón suficiente y final de todo lo que es y de todo lo que sucede” por ello, “no hay nada superior al Ser”, él es expresión de la libertad condenada del hombre en el mundo al ser “la única posibilidad. Fuera del Ser no hay nada (...) sólo es posible que haya Ser, es imposible que haya nada fuera de él” porque el hombre requiere de razones para vivir, convirtiéndose así en el *único animal ontológico* ya que no sólo tiene ideas de las cosas sino que además produce ideas con las que construye la dicha de su existencia vacía, así que *su vida no es la de un simple vivir sino un vivir para qué*. “Hablar del Ser es hablar del tiempo en tanto “el ser está en el ente, quiere decir: Ser es realidad. El ser es lo que siempre está ahí. Ahí y aquí, porque yo mismo estoy englobado en él, y mi palabra es testimonio de mi herencia: *el hombre es el ser que habla de Ser*” Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 42, 72 y 73.

¹⁹³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, p. 112.

¹⁹⁴ Según Eduardo Nicol, la metafísica es ciencia del devenir porque es el Ser del ente cambiante que representa la idea de un tiempo, de ahí que Carl Schmitt entienda a *la metafísica como la expresión más intensa y clara de una época que implica la imagen que el hombre se forja de su mundo, así que “una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente”* Carl Schmitt, *Teología política*, p. 44

¹⁹⁵ Ernst Junger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*, “Hacia la pregunta del ser”, 1ª edición, Paidós, Barcelona, 1994, p. 89.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Política*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008, p. 51.

lenguaje no existe ni verdad ni falsedad”¹⁹⁷, ya que al ser éstas atributos del lenguaje y no de las cosas, se convierten en expresión del poder que las insta a pues “la autoridad, no la verdad, hace la ley.”¹⁹⁸

La historia de la palabra es “la historia del Ser que obtuvo de sí mismo una dimensión de libertad”¹⁹⁹; una potencia de hacer para existir en tanto que la “existencia es acción [...] y acción implica posibilidad.”²⁰⁰ La posibilidad del hombre que se insta en “el “derecho” de la existencia, o bien, el “hecho” de la existencia es el *derecho* de la libertad”²⁰¹ que se decide a recuperar el *ser* perdido de la creación por el pecado original. Aquí radica la importancia de la *creencia* como producto de “una falta de... un déficit de... una espera de”²⁰². La creencia es la praxis salvífica por antonomasia. Así por ejemplo, la religión²⁰³ crea la indemnidad que libra al hombre del sinsentido de la existencia al instaurar a la divinidad en el sentido del mundo²⁰⁴ y en fuente de explicación de todas las cosas. Por otra parte, la creencia repara la falta de sustancia de poder o de autoridad, de manera que aquello que llamamos mundo, realidad o ser, penden de la creencia.

Para el hombre, la “*base existencial es la creencia compartida*. No importa si esta base es compensatoria. Lo significativo es que sea indispensable”²⁰⁵. La *creencia participa como fundamento místico de la autoridad*, ya que al no tener otro reposo que en ella misma,

¹⁹⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* “, “Capítulo IV”, p. 26.

¹⁹⁸ “*Autoritas, non veritas facit legem*” “*Doctrinae quidem verae esse possunt: sed autoritas, non veritas facit legem*” Algunas doctrinas pueden ser verdaderas, pero no es la verdad sino la autoridad, la que hace la ley Cfr: Carl Schmitt, *Teología política*, p. 33.

¹⁹⁹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 81

²⁰⁰ *Ibid*, p. 29

²⁰¹ Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, “Imposibilidad de la cuestión de la libertad. Hecho y derecho confundidos”, p. 31.

²⁰² Jean-Luc Nancy, *La deconstrucción (Deconstrucción del cristianismo, I)*, “La deconstrucción del cristianismo”, p. 252.

²⁰³ La religión es una “experiencia de lo Santo, de algo intangible que inspira veneración, de un significado último” Paul Tillich, *Teología de la cultura*, Amorrortu Editores, Argentina, 1974, p. 18. Asimismo, la religión proclama el triunfo de la vida (eterna) sobre la muerte que remite a “un ámbito superior, al más allá, al orden del cosmos, la providencia, una vida mayor en otra parte, donde ésta adquiere su verdadero sentido.” Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, p. 83.

²⁰⁴ Por ejemplo, en el caso de la tradición cristiana, la religión es un relato en tanto acontecimiento todavía por venir y gracias a cuya fuerza de atracción el relato puede esperar a realizarse. Por ello, la brújula escatológica constituye el transcurrir y el sentido mismo de la historia pero sin llegar a ser eschaton o fin absoluto ya que la espera del “Señor” es el sentido mismo, pero como su llegada es el anuncio del fin, más vale que él no llegue. De esta manera, el hombre aprende a vivir por la esperanza y retrasa incansablemente la venida de aquello que lo pondría en cuestión existencialmente.

²⁰⁵ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 131.

tendrá que instaurarse entre los hombres que gobierna como una fuerza realizativa; una fuerza interpretativa y un llamado a la *creencia*²⁰⁶ ya que “la autoridad de las leyes sólo reposa sobre el *crédito* que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento.”²⁰⁷ La creencia que se tiene acerca del derecho legítimo de unos hombres a ejercer el dominio sobre otros a través de la fuerza-sea ésta física o simbólica. Creer en su poder es lo que se instaure como “fuerza de ley” o “un privilegio de los reyes, de los nobles, de los poderosos: en el origen de todo derecho hay un *privilegio*, una prerrogativa.”²⁰⁸ El principio del poder que garantiza la relación entre el mando y la obediencia se funda en que el hombre cree en la autoridad de otro hombre y esa creencia le mueve a la obediencia.

El “poder percibido es poder ejercido” para el hombre que es educado para ver, pensar y sentir de cierta manera. La autoridad tiene que legitimar su propio poder, y puesto que “la *creencia* en la legitimidad por parte de los dominados es la base más importante para la permanencia del dominio, la legitimidad parece obligar a hacer visible la legalidad de su poder a todos los que ostentan el dominio, sea cual fuere el origen de dicho poder.”²⁰⁹ De ahí que la *costumbre* sea un tipo de creencia y el fundamento real de la autoridad, ya que aunque “la naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo [...] su naturaleza es tal que ciertamente tiene el hábito que la educación le da.”²¹⁰ Así pues, la familiarización del hombre con el “mundo-horizonte” del Ser del que forma parte, hace que no se planteé ya la dominación en la que vive porque le ha venido dada desde el inicio y para siempre, se ha convertido en parte de sus entrañas. Escribe Pascal al respecto: “el arte de atacar, derrocar los Estados, consiste en conmover las costumbres establecidas, sondando hasta su fuente, para hacer ver su falta de autoridad y de justicia.”²¹¹

²⁰⁶ De acuerdo con Blaise Pascal existen tres tipos de creencia: “*la razón, la costumbre, la inspiración*” Cfr: *Pensamientos*, p. 75. En esta tesitura, sería un malentendido interpretar en esta tipología de creencias que al existir una no existiesen las otras, ya que lo que existe siempre es una coexistencia entre éstas. Ellas implican tres *rostros legitimistas* con los que el hombre ejerce el derecho a gobernar entre sus semejantes.

²⁰⁷ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 30.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 127.

²⁰⁹ Olaf Rader, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, Madrid, 2006, p. 61.

²¹⁰ Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 30.

²¹¹ Blaise Pascal, *Pensamientos*, p. 86.

El hombre inventa diversos tipos de creencias como formas de legitimarse a sí mismo a través de los distintos órdenes en que vive como la *razón*²¹² y la *costumbre*, pero también lo hace por medio de la *inspiración* del mito que sustentada en la religión, es una “fuerza normativa y socializadora a través de la participación en lo sagrado”²¹³ que consiste en “la existencia de la santidad personal, experimentada o *creída* de individuos fallecidos o míticos”²¹⁴, que no sólo justifica la autoridad del hombre sino que sacraliza su gobierno.

En la *tradición religiosa judaica*, la fuerza normativa de la creencia proporcionada por el mito, legitimó la autoridad del estado teocrático. Moisés “no enseña a los judíos a que maten ni roben, en calidad de doctor o de profeta, sino que se lo impone como legislador y como príncipe; y la prueba es que no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena.”²¹⁵ Él es el único con autoridad para representar y ejecutar la voluntad de Yahvé ante el amo persa o griego-situación que propiciaría una teología de la liberación para el pueblo elegido²¹⁶: sólo al príncipe y gran sacerdote corresponde juzgar entre las controversias de los hombres. De manera similar, en la *tradición religiosa cristiana*, la inspiración mítica legitimó a la monarquía divina para el emperador Constantino y sus sucesores, y siglos más tarde sirvió a la Iglesia y a la figura papal que convertida en “vicarius Christi” sobre la Tierra, tendría el derecho legítimo a ejercer la ‘fuerza de ley’ o la ‘razón del más fuerte’ sobre sus semejantes, y con ello, el *derecho a emprender la justicia en nombre del poder divino que representaba*.

²¹² La razón es el tipo de creencia que fundaría la autoridad del Estado Moderno que al establecerse como *unidad racional* de poder unívoco y de un sistema de *legalidad calculable* funda su autoridad en la capacidad que tiene para proteger eficazmente la vida de sus súbditos. De ahí que el “*el protego ergo obligo es el cogito ergo sum del Estado*” Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 82 El hombre obedece a quien tiene el poder para salvaguardarlo, tarea incansable que realiza a través de su derecho legítimo o “fuerza de ley” para ser el único “juez de lo que se considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz, a él compete [...] determinar recompensas y castigos, honores y prelación”. Thomas Hobbes, *Leviatán, O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, “Libro XX”, p. 163.

²¹³ Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, p. 111.

²¹⁴ Olaf Rader, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, p. 56.

²¹⁵ *Ibid*, p. 154.

²¹⁶ De acuerdo con la tradición judaica, el pequeño rebaño de Moisés, siendo nómadas y pastores y amenazados de sed y hambre, “buscaron refugio en el fértil delta del Nilo y luego tuvieron que trabajar como siervos en las construcciones y fortalezas fronterizas de Egipto. Al despertarse la añoranza de la antigua libertad, descubrieron mediante un acto de fe y confianza, que su Dios, al que invocaron en su miseria está a favor de ellos, a favor de los pobres y los oprimidos. Dios no es un negrero, sino el Dios de la libertad: *el Dios de la liberación*”. Hans Kung, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 677-678.

A través de la teología política que comprende al hombre creador y legislador de sus propias condiciones de su existencia en el mundo, la criatura soberbia se constituye en un todo frente a la nada. Condición de la ciudad terrena por la que el hombre *imita* al Dios-Uno a través de la soberanía del poder con la que edifica su propia autoridad y con ello, el derecho a gobernar y a ejercer la ‘fuerza de ley’ sobre sus semejantes. No obstante, esta imitación divina le genera al hombre, el deseo realizar en la tierra esa paz que algún día tuvo en el paraíso. “Libido dominandi” por la que emprende la guerra en su afán de querer todo y a todos bajo su dominio, derivando así en una “megalopatía”²¹⁷ del poder político que sostiene una política de la fe²¹⁸ con la que la criatura soberbia experimenta la tarea *mistagógica*²¹⁹ o mesiánica de querer consumir el “intermedio” histórico. Pretensión bajo la cual se desprende el más perverso ejercicio autorizado de la crueldad que aniquila en nombre de los valores morales que una cultura dice encarnar.

²¹⁷ De acuerdo con Peter Sloterdijk, la “megalopatía” es el espíritu de grandeza de la política que organiza las fuerzas vinculantes que cohesionan a grandes grupos humanos hasta a pueblos con millones de habitantes en una esfera de cosas comunes. Ella es el arte de “lo posible a gran escala” y se da a conocer en la figura política del imperio, la cual opta por la idea de que “lo dificultoso es voluntad de Dios y adecuado al ser: hacer valer como natural lo que es casi imposible”, luego del fracaso del hombre en su intento por terminar la Torre de Babel según el relato bíblico. De ahí que el autor señale: “se necesita suponer un Dios perverso para caer en la cuenta de que con la pluralidad no se consigue humillar al hombre tanto como que se le puede humillar con el encargo de una reunificación.” Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, Biblioteca de Ensayo, Siruela, 3ª edición, Madrid, 2002, p. 18, 37 y 38.

²¹⁸ La política de la fe es “el ejercicio del gobierno que alcanza una estatura moral que lo coloca por encima de cualquier otra actividad, entendiéndose que el político y sus colaboradores son a la vez los servidores, los líderes y los salvadores de la sociedad”, por lo que esta empresa de salvación reclama no sólo la obediencia o sumisión, sino aprobación y aún amor, su misión radica en el convencimiento de establecer el cielo en la tierra. Ella es la política de la inmortalidad porque construye para la eternidad. Michel Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, 1ª edición, FCE, México, 1998, p. 57, 133 y 146.

²¹⁹ De acuerdo con Jaques Derrida, la palabra *mystagogein* es seducir, “conducir, iniciar en el misterio; ésa es la función del mistagogo o del sacerdote iniciador”. Los mistagogos pretenden detentar como en privado el privilegio de un misterioso secreto (Geheimnis es la palabra que reaparece más a menudo), confundiéndolo con un misterio de visión y de contacto. La revelación o el descubrimiento del secreto se lo reservan ellos, no lo transmiten jamás a otros en el lenguaje corriente más que sólo por iniciación o por inspiración y por ello jamás dejan de verse ellos mismos como señores distinguidos. Por esta razón es una astucia apocalíptica, en tanto “*apokalupsis*” es el descubrimiento, el desvelamiento, el velo alzado sobre la cosa. Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 14, 24, 25 y 31.

3. ¿Salva el poder?

“Una creatura que mediante la libertad que le hace conferida hace que el mundo de Dios que no necesita la redención, necesite ser redimido. La creatura capaz de esto, el ser humano, demuestra que es libre no mediante sus buenas acciones, sino mediante sus crímenes.”

Carl Schmitt

“Sacrificio, venganza, crueldad, esto es lo que se imprime en la génesis de la responsabilidad o de la conciencia moral (...) Pero el diagnóstico de crueldad apunta al mismo tiempo a la economía, el tráfico comercial (compra y venta) en la institución de la moral y la justicia.”

Jacques Derrida

El poder es promesa de orden pero su ejercicio siempre franquea o está a un paso de la arbitraria coacción de la violencia. El poder radica en el deseo²²⁰ de la creatura soberbia dispuesta a dominar y a *usar* a los demás como medios. “Tentatio uti” para el “animal inteligente” que declara que “*hacer uso es ser libre*”²²¹. Aún con la autoridad que le brinda reconocimiento por parte de sus semejantes a quienes exige obediencia, el hombre poderoso se rodea de una “*servidumbre voluntaria*”.

Los hombres “quieren servir para tener bienes [...] quieren apropiarse de los bienes sin recordar que son ellos mismos quienes les dan fuerza para quitarle todo a todos [...] Ven que nada ata más a los hombres a su crueldad que a los bienes.”²²² Su “libido dominandi” hace que *calculen* sus acciones para obtener ventajas e importancias y extraer placer de la comodidad. “*Concupiscentia carnis*” señala San Agustín, por la que los hombres *gozan* de los juegos, los teatros, los espectáculos, los banquetes y las bellas formas, y por ello *sirven* y son *usados* por otros hombres de quienes pretenden a su vez extraer beneficios. Sólo hay *cómplices* que se temen y se benefician mutuamente, deseo de apropiación y de uso. “Ser libre o esclavo es el dilema de lo político y de la existencia. La ambición se despierta ante

²²⁰ El poder es deseo porque es “un objeto que hace falta, es decir, lo contrario de todo objeto real.” Clement Rosset, *El objeto singular*, p. 55.

²²¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 37.

²²² Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 44.

la amenaza de ser sometido, por lo que el más fuerte se rodea de una servidumbre a punto de traición.”²²³

El poder va unido a la seducción y se juega entre “animales inteligentes”. Juego de artimañas cuya intención es exhibir sus adornos y sus pintas. Máscaras del deseo que en el resentimiento de sus propias miserias apuestan a engañar y a adular. Juego de fintas en el que queda hecho esclavo aquél que se deja vencer por sus vicios al encontrar placer en los honores



mundanos y en el deleite de los sentidos. Este es el motivo por el cual señala San Agustín que, el poderoso suele ser el más esclavo al ser absorbido por su soberbia y su sed de ambición. Él es el hombre que no sólo *usa* de los hombres y de los bienes temporales sino que además *goza* de su propia crueldad. Gilles Rais²²⁴ es prueba de ello.

El poder es *tentatio* y ni el hombre que se dice “bueno” o “justo” se libra de esta condición de su *ser humano*. Nadie sabe de lo que es capaz hasta que se conoce en la prueba misma del poder, y el hombre que se prueba descubre que *el poder va en el desenfreno y en el placer de hacerlo todo sin ser visto* como lo expone Platón en el relato del anillo de Gygés.²²⁵ Condición soberana del poder, porque “*lo mismo da no estar sujeto a error que*

²²³ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, “Verdad, bien, justicia”, p. 73.

²²⁴

²²⁵ En la *República* de Platón, Glaucón relata la siguiente historia: “Había un pastor al servicio del rey que en ese tiempo gobernaba Libia. Un día, en el curso de una violenta tempestad acompañada de un sismo, la tierra se dividió y se abrió una grieta sin fondo, cerca del lugar en donde pacía su rebaño. Llevado por la sorpresa descendió a ella y entre otras maravillas que enumera la fábula, vio un caballo hueco de acero, lleno de agujeros como pequeñas puertas, inclinándose hacia el interior, descubrió ahí un cadáver que parecía de tamaño mayor al de un hombre y que tenía en la mano un anillo de oro del que se apoderó, y salió luego, sin llevarse nada más. Después, poniéndose el anillo en el dedo, asistió a la asamblea habitual de los pastores, que tenía lugar cada mes para informar al rey sobre la situación de sus rebaños. Habiendo ocupado su lugar entre los otros, volteó por casualidad la piedra del anillo hacia el interior de su mano y, de inmediato, se volvió invisible para sus vecinos, que hablaron de él como si se hubiera ido. Extrañado, movió de nuevo el anillo buscando que la piedra quedara hacia afuera y al hacerlo se volvió a hacer visible. Al darse cuenta de eso, repitió la experiencia para comprobar si el anillo tenía realmente ese poder; el mismo prodigio se repitió; al

no poder ser acusado de error.”²²⁶ *Tentatio* infinita para el hombre que al no tener por definición que justificarse ante ninguna ley, exige a la manera del Uno, ubicuidad invisible y absoluta al intervenir en todas partes de manera diferente. De ahí que el “Dios mortal” actúe como “Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos su señorío sobre sus propias leyes; bajo la figura del legislador, como poder ejecutivo o poder de policía”²²⁷; y como Dios colérico que castiga a sus súbditos impíos para quienes “*no hay más allá del temor y el temblor*”.

“Cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Particular, cae en una *Anfaegtelse* de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Particular en lo general.”²²⁸

Esta es la razón de que el “Dios mortal” experimente el deseo de gloria y de alabanza humana. *Tentatio* de la “*ambitio saeculari*” por la que el ídolo *reclama admiración, veneración, amor y temor* por parte de sus súbditos, ejecutando así, la pretensión arrogante de *querer dominar y disponer de las almas* de éstos a través de la permanente intervención en su vida para regular y diseñar sus conductas; convirtiéndolos de esta manera en uniformes ciudadanos, de ahí que “el *individuum* no existe”²²⁹ para este ídolo, motivo por el cual, incita el juicio de sus súbditos como ‘*skandalon*’: poder satánico²³⁰ que cimienta las creencias, los miedos y las culpas; los deseos y las esperanzas de los hombres, haciendo de ellos, jueces que gozan de una crueldad autorizada para perseguir y perturbar a los hombres que no son como ellos. Turbas y linchamientos son parte de este poder absorbido por su propia *tentatio*. Escribe Spinoza:

voltear la piedra hacia adentro se volvía invisible y al hacerlo hacia afuera visible. Desde que estuvo seguro de ese hecho, hizo lo necesario para estar entre los mensajeros del rey. Cuando llegó al palacio sedujo a la reina, organizó con ella un complot para hacer desaparecer al rey, lo mató y así obtuvo el poder.” Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 93-94.

²²⁶ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 51.

²²⁷ *Ibid*, p. 38.

²²⁸ Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 121.

²²⁹ Paul Laurent, *Teología y política absolutista en la génesis del derecho moderno*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1ª edición, Perú, 2005, p. 195.

²³⁰ De acuerdo con René Girard, “Satán en hebreo significa “adversario”, “oponente” pero también es el “acusador”, traducido por *diabolos* (“calumniador”, “el que propala infundios”). René Girard. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, p. 85.

*“quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos [...] y aunque no es posible mandar sobre las almas (animus) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta, puede lograr de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia son hechas por autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho.”*²³¹

La soberanía del poder no se contenta sólo con gobernar el alma de los hombres sino que también persigue su carne a la manera del Uno, *la carne con su alma, es decir, con su sangre, el símbolo de la vida en cuanto tal*. Esta es la mayor pretensión del poder que dispone de la vida del ser vivo-hombre a quien hace *sangrar*. Violencia mítica del derecho que ejerce su crueldad aniquilando la vida para satisfacerse ella misma al tiempo que justifica la efusión de su crimen como muerte sagrada. *Tentatio* del poder que produce modos interpretativos para legitimar su crueldad y convertirla en violencia expiativa que clama el sacrificio de los hombres; una ofrenda con la que el hombre intenta redimirse de su propia culpa original a partir del *asesinato sublime* del otro. Teatro de la crueldad que la creatura soberbia osa llamar *trascendencia* y *“poesía del alma”*.

La *tentatio perpetua* del hombre poderoso consiste en verse a sí mismo como un “caballero de la fe” que en su *misterio* demoníaco, esto es, en su *secretum*, o de su “guardar-en-secreto”, experimenta la prueba abrahámica de fe que exige sangrar al otro. Secreto impenetrable para los hombres con respecto al hombre que habla con Dios y le pide el “sacrificio carnívoro”. *“Instante de la aporía porque responder al “otro absoluto” obliga a sacrificar al “otro singular absoluto”, a todos los otros hombres y mujeres, animales, plantas, piedras.”*²³² Violencia mítica que se torna en soberana o divina y por ello *absolutamente responsable* al no rendir cuenta de sus decisiones ni de sus actos ante nadie porque nada hay superior a ella, su poder es infalible. De ahí que con el poder el hombre pretenda verse y experimentarse a sí mismo como un “caballero de la fe” que sin embargo se *auto-justifica* como “héroe trágico.”²³³ Por esta razón, con la religión, el crimen y la

²³¹ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 355.

²³² Cesáreo Morales, “Dar la muerte”, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 157.

²³³ “El héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético” que es “como tal lo general, y como lo general lo manifiesto.” Hablar en este sentido, introduce al hombre “en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos” No obstante, hablar implica en este

violencia serían justificados desde el ser con un sentido redencional o expiatorivo a partir de la idealización de la violencia. Positividad de la maldad que se hace sagrada para los hombres en tanto *“lo sagrado es la violencia trascendental y el sacrificio es el acto violento que hace posible esa misma trascendencia.”*²³⁴ El asesinato de la víctima-culpable o “chivo expiatorio”²³⁵ se convierte en redención misma y en el origen de la cultura. Sacrificio heroico que salva a la comunidad. Ritual que purifica a los celebrantes. Humo inseparable del fuego de lo sagrado. Alma, aliento, soplo invisible,



vida que se ofrece a la ira de los dioses que se alimentan de sangre para recobrar su fuerza, “espiritualidad del holocausto [...] todo mezclado con incienso, inmolado encima de la leña sobre el fuego del altar.”²³⁶ El ser-vivo hombre queda expuesto a la inmunidad del hombre poderoso que “da la muerte” y la justifica con el Ser, *haciendo que el mundo que no necesitado de redención tenga que ser sin embargo redimido al convertir al crimen en*

sentido, la auto-justificación del poder que se sostiene y se ejerce con la palabra que dice al Ser. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 63, 127 y 157.

²³⁴ René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006, p. 146.

²³⁵ De acuerdo con René Girard el asesinato del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad, que queda, a la postre, reconciliada. De ahí que su función sea un *double bind*, esto es, una entidad maldita y deificada, porque representa el mal supremo-al señalársele como responsable de la crisis- y el supremo bien-dado que restablece la paz. Asimismo Girard señala que tener un chivo expiatorio es no saber que se tiene porque el hombre actúa más por sed de violencia que por un mecanismo racional que lo conduce a matar a otro hombre, de tal manera que éste es perseguidor sin saberlo aunque intente justificar su violencia a través del mito y de la religión. No obstante, a partir del judaísmo, Dios deja definitivamente de ser víctima, y las víctimas ya no se divinizan. Se sustituye al hombre por el cordero como lo atestigua la historia de Abraham: “Dios proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío”. Situación que culmina con el cristianismo porque el “Dios proveerá” significa que él mismo se dará en sacrificio para acabar de una vez por todas con la violencia sacrificial. De esta manera, los Evangelios se encargarán de denunciar la inocencia y la acusación en falso de la víctima culpable, pasándose del Dios de lo sagrado al Dios de la santidad que descubre al hombre en su maldad y lo exhorta a renunciar a la violencia. René Girard, *Los orígenes de la cultura*, p. 87 y 90.

²³⁶ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 12.

violencia expiativa, purificante o divina, de ahí a ver en “el pensamiento del ser como [...] metafísica del emisor fuerte, una piedad y un “sí” crueles.”²³⁷

La soberanía del poder-absorbida en su propia tentatio-queda expresada y auto-justificada en una política pastoril cuya pretensión arrogante es la de salvar al hombre de la mera existencia para convertirlo en ser; política que reclama “lo más vivo de la vida, del valor de la vida que vale más que la vida (pura y simple, si es que algo así existe, y a los que se le puede llamar natural y biológico)”²³⁸, bajo el supuesto de que para el hombre “lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida.”²³⁹ *Justicia del Dios colérico* que dispone por medio de la *política de la fe*, el “umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre.”²⁴⁰ Vida que merece o no merece vivir. “*Toda sociedad fija este límite, toda esta sociedad-hasta la más moderna-decide cuáles son sus hombres sagrados.*”²⁴¹ “Homos sacris”, “Homos sacer”. Cuerpos en bando²⁴². Vida expuesta a recibir la muerte impunemente o simplemente a la que se *deja morir*.

Biopolítica que “comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física hasta la metafórica”²⁴³, convirtiendo al Estado en el gran seno o regazo maternal. Incubadora de la vida sana y anhelada pero también madre abortiva de la vida indeseable o perturbadora del orden, de ahí el tema de la pena de muerte²⁴⁴ por ejemplo. Así pues, la política que en principio *salva* del mal de la muerte y de la violencia absoluta por el estado

²³⁷ *Ibid*, p. 70.

²³⁸ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 131.

²³⁹ *Ibid*, p. 130.

²⁴⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, 3ª reimpresión, Valencia, 2010, p. 18.

²⁴¹ *Ibid*, p. 176.

²⁴² “El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden” por lo que “aquello que se suponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, physis y nomos.” Así pues, estar en bando es quedar expuesto a la ley en su totalidad, entregado a lo absoluto de la ley. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 44, 54, 79 y 80.

²⁴³ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 46.

²⁴⁴ Sin una interpretación moralista, la pena de muerte implica el fracaso de la política que lejos de contener y diferir la violencia para poner a salvo la vida se convierte en su contrario, de ahí que señale Jacques Derrida al respecto “hay algo carcomido o podrido en el derecho, que lo condena o lo arruina de antemano [...] cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte”.

de guerra, se convierte en un desplazamiento y administración de la violencia que “pone a disposición del hombre los medios de destrucción [que] lejos de transformar a la especie en el sentido de un progreso moral [...] proporciona a ésta artefactos, instituciones, criterios y justificaciones”²⁴⁵ para el reparto de una “crueldad funcional”²⁴⁶ que traza la desigualdad entre los hombres; distingue a los hombres entre armados y desarmados, entre el poderoso y débil; y sustituye a la amenaza omnipresente por la intimidación precisa. *Política cruel que se ejerce contra la vida simple a la que hace sangrar y que al sentirse expiativa se muestra bajo el rostro legitimista y noble de la justicia.*

No obstante, al hombre “contingens” tampoco le basta el derecho legítimo que le da la justicia para distribuir la crueldad entre los hombres así como la disposición sobre el alma y el cuerpo de éstos, sino que además reclama para sí- a la manera del Uno-la bondad y la verdad. En este sentido, *el hombre-Dios es el ídolo perverso que pretende ser la encarnación del Bien, la verdad y la justicia.* Nacimiento funesto de la política para Occidente que encontró en la *moral* la fuente de su legitimación a su sed de crueldad y de dominio, pues como señala Jacques Derrida, fue con la política greco-platónica²⁴⁷ como ésta adquirió una identificación con el “Bien”, una esencia que al ser visible o accesible a la mirada humana se convierte en una “*concupiscentia oculorum*” para el hombre que asegura descubrir y saber el misterio de lo divino (Geheimnis) al confundirlo “con un misterio de visión y de contacto, cuando en realidad la ley moral no se deja jamás ver o tocar.”²⁴⁸ Tentación por la que el hombre-fuerte se transforma en un *mistagogo* que al sentirse el conocedor y poseedor del misterio no deja de verse a sí mismo como un *señor distinguido* que predica la verdad por medio de un lenguaje inspirado, una mística matemática²⁴⁹;

²⁴⁵ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, “Cultura y violencia”, p. 217.

²⁴⁶ “La política siempre ha sido un sistema para el reparto de la crueldad desde un centro de abstracción (gobierno)” Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 54.

²⁴⁷ De acuerdo con Cesáreo Morales: “La hiperbolización platónica gira en torno al bien, principio incondicional del cual se desprende la idea de justicia” En este sentido, “el bien-verdad otorga transparencia a la palabra que, entonces, ya no requiere de la fuerza sino de ese conocimiento más alto que conduce a la vida justa. La educación que enseña el bien hará virtuosos a los ciudadanos, y el gobernante que accede al summum de lo inteligible podrá ordenar la ciudad según la regla de la justicia.” Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 78.

²⁴⁸ Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, p. 31.

²⁴⁹ Platón estableció el método constructivo de las matemáticas y armó a la dialéctica como ciencia de la verdad primera, desde la cual se ordena el conocimiento, las cosas y la república.” “Ahí la razón se encuentra con ella misma como Uno y verdad, principio universal que ya no supone condición.” Cesáreo Morales, “Verdad, bien y justicia” en *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 81 y 86.

“fenómeno de secta, de criptopolítica, es decir de teofanía supersticiosa [...] numerología, iluminación mística, visión teofánica”²⁵⁰ Lenguaje apocalíptico (*apokalupsis* es el descubrimiento o el desvelamiento del secreto) que encontraría en el *cristianismo* su mayor expresión, una vez que la belleza de Grecia se había marchitado y de que Roma sucumbía ante su propio poderío.

Fue así como el cristianismo se presentó en “la *universal intuición del universo como historia*”²⁵¹ que conllevaría la también *doctrina universal de la salvación*²⁵² La historia se convertiría así en una epopeya teleológica y escatológica de la revelación que serviría de legitimación a la “libido dominandi” del hombre y su consecuente *megalopatía* que con Roma ya había conciliado la idea de una unión de los hombres a través de una monarquía universal. De esta manera, el paganismo cristiano probaría que ‘el reino celestial sí es de este mundo’ al establecer “una relación providencial entre el fin del Estado nacional por la monarquía de Augusto y la aparición de Cristo.”²⁵³ La *pax augusta* era la *paz escatológica* prometida por los profetas que ponía fin al combate entre las naciones y pueblos vinculados al paganismo. Triunfo del imperio cristiano; el imperio único para la predicación del Dios único. La humanidad pensada entonces como “*Ser-Uno*” y no “*Ser lo mismo*”. *Triunfo de la Ciudad de Dios* en la Tierra que trae consigo el reino de la paz, de la gloria y de la bondad a través de un Juicio Final que hace la *partición entre hombres salvos y no salvos*. Justicia *vindicativa* del hombre-Dios que da su ‘merecido’ a los hombres...el repartidor de la crueldad por excelencia: un *Dios justiciero*.

Con el *paganismo cristiano* se consolidó la máxima expresión de la iniquidad del hombre que legitima su crueldad y sus pretensiones *megalópatas* de *quererlo todo y a todos bajo su dominio*: el hombre dueño y “Señor” del mundo y de la historia que *en nombre del poder*

²⁵⁰ Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, p. 35.

²⁵¹ Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, p. 263.

²⁵² De acuerdo con Guignebert, la fuerza espiritual del mito cristiano radica en la riqueza sincrética que pudo reunir en él, como lo fue el culto pagano a Sabacis, el Júpiter o Dionisos frigio que comparten la esperanza de la “salvación eterna” por intercesión de un Sóter o de un salvador divino y la resurrección; así como la esperanza mesiánica judía del Dios redentor del pueblo elegido que hubo de transformarse con la muerte y resurrección de Cristo, en la doctrina universal de la salvación gracias al apóstol Pablo de Tarso, quien comprendió que la idea mesiánica de origen judaica no podría ser transmitida a los griegos, por lo que infundió un sentido expiatorio a la muerte del Crucificado, así que Jesús muere por los pecados del hombre, y en su resurrección se edifica la esperanza de regeneración para la humanidad. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 65 y 106.

²⁵³ Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, p. 79.

salvador que representa arremeta contra la vida del mal viviente, de ahí que señale Jacques Derrida al respecto: “el mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho. Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres sino bastardía que *en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre.*”²⁵⁴ Por esta razón, aún cuando el hombre experimenta el “mysterium tremendum” cristiano que le llama a la responsabilidad ante el otro, éste no puede realizarse como tal porque lleva consigo o reprimido la idea platónica del “Bien”.²⁵⁵ *Relación siniestra entre moral y política de la fe.*

Por esta razón, *la salvación del poder consiste en el poder de salvación* que pretende realizar el reino celestial universal de la paz y de la gloria, de ahí que sintiendo “el cielo de la *justicia* al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de *Dios*”²⁵⁶, el hombre transforma “lo incalculable” de la bondad y de justicia en el “cálculo” más perverso que *en nombre del bien y de la justicia ejerce su derecho legítimo a: perseguir* al infiel que osa ir en contra de su orden “divino”; *convertir* a los hombres en esa misión pastoral; y *aniquilar* como prueba de su omnipotencia divina-demoníaca a ‘Satán’: el enemigo, ‘la encarnación del mal en el mundo’ que simplemente *no merece vivir*. Por ello “el gobierno, en virtud de su poder, debe dirigir la empresa de la salvación, y en virtud de esta función debe otorgársele más poder, de hecho, un poder ilimitado”²⁵⁷ para que ese orden divino purifique de todos los males a los hombres. Así fue como el poder del bien y de la justicia emprendió la “guerra justa”²⁵⁸ y arremete contra la vida del “No-yo”, un extraño y a

²⁵⁴ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 137.

²⁵⁵ “El cristianismo comprende el bien de otro modo que Platón-como bondad que se olvida de sí misma y amor (en absoluto orgiástico) *reniega de sí*...La diferencia entre el platonismo y el cristianismo sería ante todo << un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y esperanza en la más estrecha alianza, que tiembla junto a la conciencia del pecado y, con todo su ser, se ofrece en sacrificio al arrepentimiento >>. Por ello el *mysteryum* es *tremendum* ya que “la responsabilidad se sitúa en adelante no en la esencia, accesible a la mirada humana, del Bien y de Uno, sino a la relación con un ente supremo, absoluto, inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior sino interiormente.” Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 38.

²⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, título original: *De regno* (1265-1267), Tecnos, 3ª edición, Madrid, 2002, p. 64. (las cursivas son mías).

²⁵⁷ Michel Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, p. 87.

²⁵⁸ De acuerdo con Danilo Zolo, la “guerra justa” dentro de la doctrina medieval consistía en emprender únicamente guerras que pudieran ser justificadas con sólidos fundamentos morales y combatidas con medios legítimos. En otras palabras, la limitación moral se extendía no sólo a las “causas” o motivos que podrían legitimar el inicio de la guerra (el llamado *ius ad bellum*), sino también a la propia conducta en y durante las hostilidades incluyendo en particular el uso de instrumentos militares (*ius in bello*). Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 115

menudo un monstruo, de ahí que la expresión eterna del poder megalópata sea: “pero qué, ¿son hombres, si Dios nos les ha dado alma?”²⁵⁹

Esta es la razón por la que el lema del poderoso es: “*Nosotros los buenos, nosotros los justos.*” El poder anda en búsqueda de su bien y el bien de su poder. Entre esos extremos se constituye el Estado, poder del bien y bien del poder.”²⁶⁰ Aunque el orden del bien tenga

que establecerse través de su derecho a “dar la muerte”, desembocando así en un “orden de guerra y en una pedagogía que obliga a destruir o esclavizar a los débiles, los vacilantes, los que se resisten a creer que el hombre fuerte es Dios.”²⁶¹ Así pues, el poderoso-bueno-justo es llamado a cumplir gozosamente con la aniquilación del enemigo-maligno. “Homo sacris”, la *creatura expuesta al peligro de la salvación*: tarea incansable del orden que declara la guerra, “otra experiencia de la muerte dada



(yo doy la muerte al enemigo) y doy la mía en el sacrificio de morir por la patria.”²⁶² De ahí que: “*salvar es entonces, trazar una línea de demarcación de lo ineluctable ante los de creencia diferente, los diferentes, los no-salvos. Línea siniestra de un frente de batalla y de aniquilación.*”²⁶³ El triunfo del bien sobre el mal. Esta es la *misión del “creator pacis”* que pretende realizar el Reino de la Ciudad de Dios en la Tierra. Acción infinita por la que al “dar la muerte” se “da el tiempo”. Escribe Cesáreo Morales:

²⁵⁹ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “Dar la muerte”, p. 147.

Al respecto señala René Girard que lo que desencadena la violencia es la capacidad que tiene el hombre para autoconvencerse de que el enemigo no es un ser humano sino un animal y a menudo un monstruo. René Girard, *Los orígenes de la cultura*, p. 129.

²⁶⁰ Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento*, p. 17.

²⁶¹ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 151.

²⁶² Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 26.

²⁶³ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “Fe, ir, vida”, p. 247.

“Dar tiempo a los hombres, tiempos de paz, y los que puedan, quieran y así lo decidan, se entregarán al ejercicio de la virtud más alta [...] Eso busca la guerra, dar paz y tiempo para el bien, lo cual indica ya el giro impensable. El tiempo para el bien demanda implantar la paz, imponerla mediante los males de la guerra, el tiempo de los amigos se convertirá en el tiempo de los enemigos. Política y guerra, guerra y política, sin fin. Política de paz por la guerra, política de guerra por la paz.”²⁶⁴

Es por ello que San Agustín insiste en que el hombre esté condenado a emprender la guerra en busca de la paz para los suyos, y si se le fuera posible, sometería bajo su dominio a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno solo: “¡He aquí cómo la soberbia trata de ser una perversa imitación de Dios! Detesta que bajo su dominio se establezca una igualdad común, y en cambio, trata de imponer su propia dominación a sus iguales en el puesto de Dios” La historia deviene así en la historia del enseñoramiento y la humillación, “una ininterrumpida repetición de engendros dolorosos y de costosos esfuerzos que una y otra vez fracasan”²⁶⁵ en su intento por establecer el reino celestial en el mundo, así lo han mostrado los grandes proyectos de sentido en sus diversas facetas, llámese “el judeo-cristiano, el liberal-progresista, el hegeliano, el marxista²⁶⁶ y el fascista”²⁶⁷

El poder no salva. El hombre es cuerpo deseante al que siempre le falta algo, y en esta tesitura, el caballero de la virtud pierde frente a la violencia. No hay nada que redimir cuando el mundo es como es. La condición humana es incapaz de librarse del peligro de su propia iniquidad, lo que implica una vida que se experimenta en el conflicto irresoluble y en la violencia perpetua, de manera que la ‘paz eterna’ tan anhelada por el hombre es siempre efímera porque la soberbia de la victoria, la gloria y el dominio se ve ensombrecida por su propia fugacidad ante la adversidad que suscita en aquéllos hombres que también buscan imponer su paz, y por tanto, su voluntad a través de la guerra. Esto implica ahora y siempre, la frustración de la soberbia, pues el gran “héroe” que emprende la proeza de la justificación de su sed de dominio es sin embargo “trágico” porque aún cuando es libre para obrar por su redención y esforzarse para dar un sentido a su crueldad y a sus pretensiones

²⁶⁴ *Ibid*, p. 203.

²⁶⁵ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, “La interpretación bíblica de la historia”, p. 232.

²⁶⁶ Proyecto que abordaremos en el siguiente capítulo de esta tesis debido a su radical importancia por ser el último gran proyecto de sentido por el cual se define la situación actual de lo político.

²⁶⁷ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “No venir de ningún lugar”, p. 98.

megalópatas de querer realizar el reino celestial en la tierra, su libertad resulta “fallida” porque queda condenada a cubrir su falta de autoridad a través de la construcción de los rostros nobles legitimistas del bien y de la justicia que generan una economía del intercambio que cree que puede pagar su culpa por el pecado original. Además de que el fracaso le viene encima porque su grandeza nunca es lo suficientemente grande para acabar al mundo y dominarlo por completo. Su poder es impotente porque nunca coincide con su querer. Miseria del hombre que *todavía no es* cuando sin embargo *ya es*.

“¡Oh, si los hombres acertasen a conocer que son hombres!”

Capítulo III
Hiperpolítica:
La posibilidad imposible de la política



<<Quizás>>, hay que decir siempre quizás para la justicia

Jacques Derrida

1. Hiperpolítica para un tiempo desarticulado

“Si la violencia absoluta desfigura la distinción entre el bien y el mal, justicia e injusticia, amigo y enemigo, ¿desde dónde hacerlo? La luz cegadora del Sol se apaga. Reina la oscuridad del exterminio y la que proviene de los sufrimientos infligidos por unos hombres a otros hombres.”

Cesáreo Morales

“Nuestras respuestas y nuestras responsabilidades no serán jamás adecuadas ni jamás suficientemente directas. La deuda es infinita. Urgente, puesto que infinita. A priori infinita para un ser finito, desde el momento en que un deber, si lo hay, se le presenta.”

Jacques Derrida

“El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna.”²⁶⁸ La esperanza creyente de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza divina hizo del *telos* de la historia, un *eschatón* orientado a la consumación del reino del ser humano en la tierra en el que se convertiría en el amo y señor de la naturaleza. La historia del hombre se transformó así en una constante evolución que de manera continua, avanzaría de la teología de la historia agustina “hasta llegar al hegeliano “progreso en la conciencia de la libertad” y a la expectación de un terrenal “reino de la libertad” en la obra de Marx.”²⁶⁹ En otras palabras, la historia sería una teodicea que conllevaría al cumplimiento gradual de una vida mejor, pues se pasaría de la teología del siglo XVI y la metafísica del siglo XVII, para llegar a la moral humanista del siglo XVIII que marcaría a la civilización técnico-científica del siglo XIX, la cual relacionaría ingenuamente “el progreso de la técnica al de la libertad y de la perfección moral de la humanidad.”²⁷⁰

De esta manera, surgiría de acuerdo con Carl Schmitt, el “Hombre Nuevo” que se produce a sí mismo incesantemente a través de la ciencia nueva puramente mundano-humana en un proceso-progreso de tres libertades: “la libertad valorativa de la ciencia es la libertad de la

²⁶⁸ Karl Lowith, *El hombre en el centro de la historia*, “Historia universal y salvación”, p. 139.

²⁶⁹ *Ibid*, p. 237.

²⁷⁰ Carl Schmitt, “Interpretación europea de Donoso Cortés” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, compilador Héctor Orestes Aguilar, p. 238.

utilización de sus resultados en producción libre; y lo que da sentido a la libertad de utilización de la producción es la *libertad de valoración* en el consumo libre.”²⁷¹

La libertad se convertiría para este proceso-progreso en el máximo valor con el que se cumpliría el “mundo-horizonte” que va de las tinieblas a la luz; del pecado a la redención; de la sociedad *teológica-feudal-militar-política* asociada al crimen y a la sed de dominio hasta llegar finalmente a la sociedad *científica-industrial-técnica-apolítica* asociada a la ‘neutralización’²⁷² total del mundo’ en la que los hombres serían “puramente objetivos”, “puramente morales” y “puramente económicos”. Hombres convertidos en una unidad económica o de tráfico; de intercambio y de reciprocidad *pacífica* al haberse redimido de la violencia, la guerra y los conflictos políticos, de ahí que las plegarias se harían por la paz industrial y el desarrollo técnico generados por la gran marcha progresista de la *humanidad*.

“El Hombre Nuevo [...] rechaza el concepto de enemigo y toda secularización o modificación de las viejas ideas de enemigo; supera lo anticuado mediante lo nuevo científico-técnico-industrial; lo viejo no es el enemigo de lo nuevo; lo viejo se liquida a sí mismo y por sí mismo en el proceso-progreso científico-técnico-industrial que o utiliza lo viejo (en la medida de su nueva utilizabilidad), o lo ignora como inutilizable o lo aniquila porque carece de valor.”²⁷³

En este idilio de “despolitización completa y definitiva” no tendría caso hablar ya de conceptos existenciales como pueblo, clase y enemigo, ya que “en tal caso lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etcétera. Los hombres estarían químicamente libres de política pero no habría ya ni política ni Estado”²⁷⁴, ni protección ni obediencia, la propia neutralidad habría desaparecido porque la *‘nada espiritual’* de la técnica haría que el *hombre-malo-peligroso retornara a su naturaleza “intacta y no corrompida” de la creación*. Un mundo nuevo de igualdad, de paz y de justicia, gobernado por el hombre

²⁷¹ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 132-133.

²⁷² De acuerdo con Carl Schmitt, “la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad” ya que “un dominio que desempeña un papel central hasta un momento determinado se neutraliza por el hecho de que deja de ser central; se tiene la esperanza de que sobre la base del nuevo centro de gravedad pueda hallarse un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que pueda garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz.” De ahí la serie de progresivas neutralizaciones que van “de lo teológico, pasando por lo metafísico y lo moral, hasta lo económico.” Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 115-117.

²⁷³ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 133.

²⁷⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político* p. 115.

‘bueno’ que ya no tendría porque plantearse ni responder a la pregunta: “¿por qué no ser cruel?”²⁷⁵, pues ya no habría distinciones ni clasificaciones entre los hombres. No habría hostilidad, y por tanto, a quien oponerse, negar, rechazar, alejar o combatir, de ahí que en este mundo nuevo, “los curas y los teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas.”²⁷⁶

Inspirado en el despotismo ilustrado y en la ‘nada espiritual’ de la técnica, se conformaría en el siglo XX, el gran proyecto *apocalíptico* del socialismo marxista. “La negación de la dependencia del hombre respecto de un orden creado por Dios es el supuesto ateo de la revolución material mundial”²⁷⁷ del que emanaría la ‘*antirreligión tecnicista*’ del “*cristianismo-socialismo*”, cuya misión sería la de anunciar el Evangelio a todos los pueblos por su salvación: “Un reino de Dios, sin Dios: la meta final del mesianismo histórico de Marx.”²⁷⁸ “Un mundo organizado por completo sobre bases técnicas” que llevaría consigo la esperanza creyente del fin de la explotación del hombre por el hombre. “Un mundo nuevo con un hombre nuevo” generado por el triunfo de la clase oprimida (proletariado) sobre la opresora (burguesía), luego de justificar sus pretensiones *mistagógicas* en el carácter científico que creyó “tener conciencia de la metafísica de la evolución, lo que convierte a la conciencia en un criterio de progreso [...] que en el hecho de haberla comprendido correctamente aporta de nuevo la prueba de que ha llegado su final.”²⁷⁹

La historia mundial se redujo a la comprensión de sus bases materiales y a la oposición entre opresores y oprimidos que exigía consumarse escatológicamente en la historia a través de la lucha final entre Cristo-proletariado y el Anticristo-burguesía, en la que “la función redentora universal de la clase oprimida corresponde a la dialéctica religiosa de la cruz y de la resurrección, y de la transformación del reino de la necesidad en reino de la libertad a la transformación de la era antigua en una nueva era.”²⁸⁰ Bajo este supuesto se

²⁷⁵ Al respecto señala Cesáreo Morales que la respuesta a esta pregunta “sólo un teólogo o un metafísico podría pensar que la tiene, argumentando acerca de la justicia divina o sobre un orden del ser fundado en la razón.” Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, “Vivir juntos”, p. 44.

²⁷⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 93.

²⁷⁷ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, “Marx”, p. 65.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 59.

²⁷⁹ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, 2ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 2002, p. 80.

²⁸⁰ Karl Lowith, *Historia del mundo y salvación*, p. 62.

llevaría a cabo el deseo revolucionario de un Juicio Final en la Tierra que establecería la partición entre hombres salvos (proletario) y no salvos. La venganza se justificaría como *justicia* a partir del el *crédito* otorgado por el “*banco mundial de la ira*”²⁸¹ que encontraría su mejor ejemplo en la figura del partisano²⁸², y con ello, la justificación moral de la guerra cuando ésta es *autoteleológica* y por ello, “no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un enemigo real”²⁸³, de ahí que la justicia no forme parte de la guerra.

Fue así como el “cristianismo-socialismo” emprendió la lógica de una guerra de *justa causa* con la moralización del enemigo, por lo que se socavaría el reconocimiento de un “*justus hostis*”: magna construcción del *jus publicum Europaeum*²⁸⁴, para privilegiar a un “*justum bellum*” que tendría como misión histórico-escatológica, la *superación del mal y el triunfo del bien*, destruyendo con ello la *enemistad real* para dar paso a la *enemistad absoluta*. Se perdió así, “no sólo la distinción entre amigo y enemigo, sino hasta la posibilidad de presuponerlos. Al hundirse la estrategia de la presuposición que abre la política, también se

²⁸¹ Según Peter Sloterdijk, el “Banco mundial de la ira” es una expresión metafórica para expresar el proyecto histórico y de sentido del “cristianismo-socialismo-comunismo”, cuya Revolución mundial traería la justa represalia del vengador como pago por su humillación y la esperanza de intercambiar puestos entre el proletario y el burgués. Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid,

²⁸² El partisano es un combatiente de la resistencia o un guerrillero clandestino que actúa por su propia cuenta, caracterizado por su irregularidad e ilegalidad, no combate en campo abierto ni usa uniforme, hace emboscadas, se oculta y se mimetiza. No obstante, la irregularidad de aquel combatiente que defendía el suelo nacional contra el invasor extranjero (guerra real contra un enemigo real), dejaría de ser ilegal para convertirse en un “revolucionario profesional” que al perder su territorio se “motoriza”, lo que quiere decir, se vuelve dependiente de la ayuda de un aliado o un *tercer interesado* que le proporciona los medios materiales y técnicos de destrucción, procurándole además, de la *autoridad* necesaria para no hundirse como bandido, canalla o criminal. Por esta razón, señala Jacques Derrida que lo que teme un Estado no es tanto el crimen como el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia y el narcotráfico sino que éstos se transformen en relaciones de derecho capaces de arrebatarse la autoridad.

Así por ejemplo, Stalin y Mao consiguieron durante la segunda guerra mundial, vincular al partisano telúrico del suelo patrio con el choque de clases del comunismo internacional, por lo que el partisano se transforma en un empleado que obedece un plan preestablecido, “un engranaje de la máquina mastodóntica que opera políticamente en un plano mundial y que lo usa [...] como un combatiente de primera línea.” abriéndose paso así, a la enemistad absoluta y con ello el desbordamiento de los conceptos de guerra, guerra civil, combatiente y no combatiente. Carl Schmitt, *Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo político*, 1ª edición, Folios Ediciones, México, 1985, p. 129.

²⁸³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 79.

²⁸⁴ Señala Schmitt al respecto: “La guerra del *jus publicum europeaeum* era una guerra interestatal, conducida por un ejército estatal regular contra otro ejército estatal regular. La guerra civil abierta se consideraba como una rebelión armada, que se sofocaba mediante el estado de sitio y con la intervención de la policía y del ejército, a menos que no se llegase al reconocimiento de los revoltosos como parte beligerante.” Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, p. 120.

alteraran las hiperbolizaciones del bien, la justicia y la fe cristiana.”²⁸⁵ La usurpación es total y con instrumentos de alta tecnología, el hombre pretende imitar al Dios-Uno que dice: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. Tarea que se propone “degradar al enemigo también en categorías morales y de otras clases, y convertirlo en un monstruo inhumano al que no se trata sólo de rechazar sino también de *aniquilar*, esto es, ya no basta con confinarlo dentro de sus propias fronteras.”²⁸⁶ El enemigo es entonces, un “no-valor absoluto, porque de otra manera ellos mismos serían criminales y monstruos”²⁸⁷; y la guerra se piensa y se justifica como la *continuación de la política por otros medios*.

“La peor de las confusiones es la que se produce cuando conceptos como derecho y paz son esgrimidos políticamente para obstaculizar un pensamiento claro, legitimar las propias aspiraciones políticas y descalificar o desmoralizar al enemigo [...] pero igual que sucede con todas las esferas de la vida y el pensar humanos puede ser utilizado en apoyo o en contra de alguna otra esfera. Desde el punto de vista del pensamiento político es natural, y no tiene nada de ilegal o de inmoral, atender al sentido político de esas utilidades del derecho o de la moral.”²⁸⁸

Excediendo lo político a través de la moralización de la política y de la guerra, el “cristianismo-socialismo” terminó por generar de acuerdo con Cesáreo Morales, una “escatología que empuja al borde del abismo, pues el mal sólo puede combatirse a través de un mal mayor”²⁸⁹, ya que el ‘bien’ sin la fuerza no es nada. Se constituyó así, una ‘contienda del mal contra el mal’ en la que resultó vencedor el ‘mal absoluto’ que destruiría la fachada conceptual que tutelaba el Estado y le permitía mantener el monopolio de lo político. Así fue como la Guerra Fría burló todas las distinciones clásicas entre guerra, paz y neutralidad; entre política y economía; entre combatiente y no combatiente; entre militar y civil, suscitando de esta manera, una ‘guerra total’²⁹⁰ en la que todo antagonismo se tornó

²⁸⁵ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 47.

²⁸⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 148.

²⁸⁷ *Idem*, *Teoría del partisano*, p. 188.

²⁸⁸ *Idem*, *El concepto de lo político* p. 94-95.

²⁸⁹ Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento* p. 13.

²⁹⁰ De acuerdo con Carl Schmitt, la Guerra Fría borró todas las distinciones clásicas del *jus publicum europeaeum*, así por ejemplo, con la producción de medios nucleares de aniquilación desdibujó la distinción entre guerra y paz. Lo único que mantuvo fue la distinción entre amigo y enemigo aunque éstos degeneraron en absolutos como la misma guerra que se emprendió: “La llamada guerra total elimina la distinción entre combatientes y no combatientes, y reconoce como emanación de la enemistad, además de la guerra militar, también la no militar (guerra económica, guerra propagandística, etc...La totalización consiste en que el enfrentamiento hostil también abarca asuntos extramilitares (economía, propaganda, energías psíquicas y morales de los no combatientes). Cfr: Carl Schmitt, “La relación entre los conceptos guerra y enemigo” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 153.

político y con ello, desató una violencia inaudita e inconmensurable. Un “mal” que actuando en nombre del “bien” no pudo sin embargo *salvar* porque el “cristianismo-socialismo” perdió la batalla por la técnica frente al capitalismo. Ni el socialismo ni el cristianismo “colmaron las esperanzas despertadas, porque *no disponían de la efficiency de los medios técnicos modernos, capaces de destruir de manera total [ya que] la capacidad de destrucción total del enemigo y el mal serían inherentes a la promesa.*”²⁹¹ Por esta razón, Carl Schmitt señala que toda ‘política fuerte’ habrá de servirse de la técnica.

“Lo que hay que preguntarse es a qué hombres corresponde el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra. La pregunta no se puede desvirtuar con la esperanza de que para entonces todo “iría solo”, que las cosas “se administrarían a sí mismas” y que ya no haría falta que unos hombres gobernasen a otros, ya que todos los hombres serían absolutamente “libres”. La pregunta es justamente “libres para qué”²⁹², puesto que “la decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal”²⁹³

Así pues, el gran proyecto histórico-redencional del socialismo marxista fracasaría porque no pudo cumplir con la promesa de *un mundo organizado por completo sobre bases técnicas*²⁹⁴, y con ello, la superación del mal, mostrando de esta manera, que *la historia no toma para nada en cuenta las esperanzas de los hombres*. Con la ‘caída-del-muro-de-Berlín’ o el ‘fin-del-comunismo’, se agotaba el “tiempo histórico de la epopeya y del drama trágico”, de ahí el desencanto por “el pensamiento revanchista, religiosa y políticamente exagerado, que marcó el espacio procesual cristiano-socialista-comunista”²⁹⁵. Mientras que los vínculos sociales giran en el vacío y el hombre continúa preguntándose: “¿Cómo es posible construir un proyecto nuevo de sociedad? ¿Cómo es posible construir hombres y mujeres nuevos si el embrión de ese proyecto, que era el socialismo, fracasa, no debido a la fuerza de la presión del sistema capitalista, sino por deficiencia interna, por las mismas

²⁹¹ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 54-55.

²⁹² *Ibid*, p. 87.

²⁹³ *Ibid*, p. 119.

²⁹⁴ Decía Carl Schmitt que la técnica no tiene nada de neutral al ser un instrumento y arma que sirve a cualquier guerra y a cualquier paz, así que con ésta, “el proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin [...] y toda política fuerte habrá de servirse de ella.” Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 121.

²⁹⁵ Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, p. 272.

contradicciones que conlleva?”²⁹⁶ “¿Quién es capaz hoy de desarrollar una idea de libertad que pueda compartir incluso con los que mueren no de una muerte enfática en primerísima línea de una guerra de liberación revolucionaria, sino de la muerte sin esperanza, terriblemente banal, de cada día?”²⁹⁷ Esta es la razón de que Jacques Derrida escriba en su libro “*Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*”: somos herederos del marxismo sepámoslo o no, querámoslo o no; herederos de un tiempo en el que “se ha gastado la mediación de Estado y ley, de historia y acción revolucionaria, mientras la de Dios se sumerge en un silencio aún más denso y áspero.”²⁹⁸

“¿Dios ha muerto!” había anunciado ya el filósofo Friedrich Nietzsche desde un siglo antes. “¿Cómo podremos consolarnos? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar?”²⁹⁹



“¿Hay salvación o la promesa es sólo huella de

los tiempos de la escena teológica?”³⁰⁰; pregunta inquieta del hombre, “lamento sordo de la criatura, como un grito callado en busca de luz ante el rostro oscuro de Dios.”³⁰¹

²⁹⁶ Leonardo Boff y Frei Betto, *Mística y espiritualidad*, 3ª edición, Trotta, Madrid, 2002, p. 25.

²⁹⁷ Johan Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002, p. 79.

²⁹⁸ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 150.

²⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *La muerte de Dios*, presentación de Paulina Rivero Weber, 2ª reimposición, UNAM, Colección pequeños grandes ensayos, México, 2004, p. 23-24.

³⁰⁰ Cesáreo Morales, *op cit*, p. 191.

³⁰¹ Johan Metz, *op cit*, p. 240.

2. ¿Quién salva?

La *tentatio* es grande y el *mistagogo victorioso* de la Guerra Fría que había negado la posibilidad de una teología política católica³⁰² al término de la Segunda Guerra Mundial, anunciaba paradójicamente el *fin de la historia* en la cual, los *últimos hombres* gozarían sin distinción alguna por raza, lengua o costumbre; de la gloria, de la bondad y de la paz escatológica por el triunfo de la Ciudad de Dios en la tierra. “Capitalismo teletecnocientífico” que anunciaría la buena nueva de las “fuerzas tele-tecno-medio-económicas y científicos militares”³⁰³, así como la de la democracia liberal basada en “un orden político que proteja los derechos humanos, la exigencia de co-formación de la vida política, la sensibilidad para con las minorías, el esfuerzo en favor de la tolerancia y la igualdad de derechos”³⁰⁴; de la misma manera que festejaría “*la llegada del “hombre bueno” redimido por la globalidad económica y el desarrollo tecnológico*”³⁰⁵. Una escatología de la historia consumada en el “Estado Universal Libre y Homogéneo” que indicaría el triunfo absoluto de la humanidad sobre el mal de la enemistad. El capitalismo victorioso tendría el compromiso de tener que asumir prácticamente la responsabilidad mundial de defender los derechos del hombre, quien *eximido por la democracia liberal se convertiría en competidor y amante de la discusión, así que las guerras físicas serían cosas del pasado y el nuevo orden mundial no tendría ya enemigo*.

No obstante, *perder al enemigo “no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencadenamiento en sus formas inéditas”*³⁰⁶, pues como señala Carl Schmitt, una guerra se vuelve más arrolladora y total entre menos hay. En esta tesitura, los *últimos hombres* no dejarían de ser *continens*

³⁰² Al respecto señala Carl Schmitt, que “esto era también teología política porque la teología preescribía dogmáticamente una política. Aquí la teología se hacía política y la esfera absoluta era la teológica, porque lanzaba sus dogmas sobre la esfera de la política. Con ello, quedaba claro que la problemática de la teología política no podía ser liquidada ni desde la teología ni desde la política. El Concilio Vaticano II era una forma más de teología política, que como tal era un destino insuperable, pues “la Iglesia se entregaba a la defensa del ideario de los ganadores de la Segunda Guerra Mundial, y aceptaba la hegemonía del liberalismo y de la sociedad burguesa.” Carl Schmitt, *Teología política*, p. 15 y 141.

³⁰³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional, “Conjurar-el marxismo”*, Trotta, Madrid, 1995, p. 74.

³⁰⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 140.

³⁰⁵ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 49.

³⁰⁶ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 101.

egoístas que aspiran a imponer su propia dominación a sus iguales en el puesto del Uno y con ello, tampoco dejarían de pretender aniquilar a “lo mismo” al reconocerlo como “idéntico”, lo que significa que el hombre no dejaría de ser cruel y amenazante. Esta es la razón de que los ciudadanos cosmopolitas del *bienestar* y del *confort*; perseguidos por la misma publicidad y siendo consumidores de los mismos objetos se conviertan en *dobles* que desean diferenciación, generando nuevas tensiones entre éstos, y con ello, la inminencia de un mundo amenazado permanentemente por su *autodestrucción* debido a la disposición manifiesta de “violencia defensiva del ipse” entre los hombres iracundos que desean ser amos.

“Cuando se pierden las batallas físicas, entonces irrumpen las guerras metafóricas. Se llega a éstas de manera inevitable, ya que las sumarias medidas de satisfacción del mundo liberal-el reconocimiento recíproco de todos a través de todos como conciudadanos de la cosa pública con los mismos derechos-en realidad siguen siendo demasiado formales e inespecíficas [...] en un mundo de libertades ampliamente dispersadas, las personas no pueden dejar de aspirar al reconocimiento específico que se manifiesta en prestigio, bienestar, ventajas sexuales y superioridad intelectual. Ya que tales bienes siguen siendo reducidos en todas las circunstancias, en el sistema liberal se reúne un gran depósito de envidia y mal humor entre los competidores derrotados, por no hablar de los verdaderos perjudicados y de los marginados *de facto*.”³⁰⁷

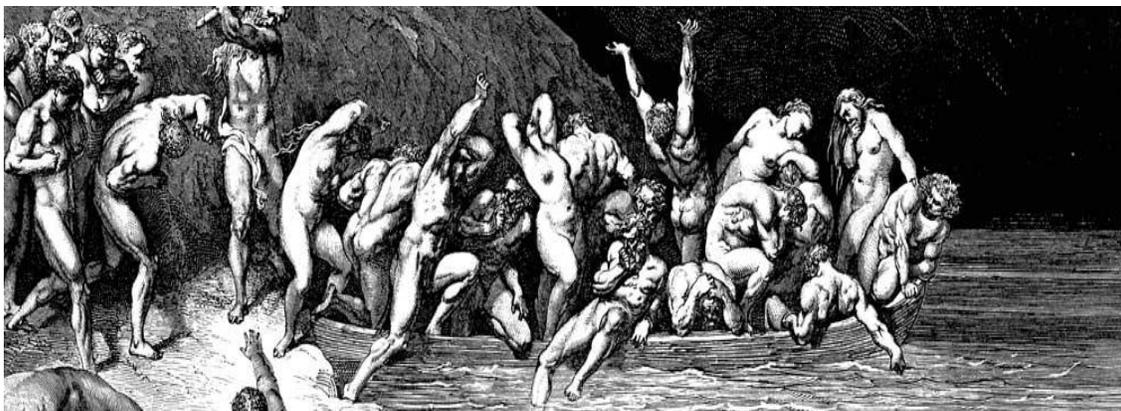
Los efectos por la pérdida del enemigo serían innumerables. “El ‘sujeto’ en cuestión buscaría nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las ‘pequeñas guerras’. Estado-nacionales alimentarían a todo precio las tentativas llamadas *identitarias* y genocidiarias.”³⁰⁸ Resultaría obvio el regreso de las historias étnicas y sub-culturales así como se trataría de reponer desesperadamente al enemigo a través de adversarios aún identificables como China y el Islam³⁰⁹. Se diría entonces que es un tiempo sin precedente, un tiempo sin enemigo pero tampoco sin amigo. “Época sin concepto” porque si el enemigo

³⁰⁷ Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, p. 53-54.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 95.

³⁰⁹ Al respecto señala Peter Sloterdijk que aún después de que se le diese un tratamiento discursivo a los atentados “terroristas” del 11 de septiembre de 2001 como un choque entre Occidente y Oriente, “los portadores actuales de la ira no disponen de escenarios capaces de orientarles ni de narrativas convincentes que les indiquen un lugar vital en el suceso mundial”, por lo que “el islamismo radical de nuestros días ofrece el primer ejemplo de una ideología puramente vengativa que sólo puede castigar, pero no producir nada.” Y así también, aunque el islamismo cuente con la simpatía de numerosos militantes, no está en condiciones de emprender una guerra contra las democracias occidentales porque su posición es antimoderna con respecto a la tecnociencia. Además de que señala Jacques Derrida: “el árabe-musulmán no es un mundo ni un mundo uno, por lo que la oposición entre Occidente y Oriente es insostenible, ya que tanto Medio Oriente como China condenaron al terrorismo y se comprometieron a combatirlo.” Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, p. 246 y 270.

significaba “el cuestionamiento de nosotros como figuras”³¹⁰, la medida del hombre mismo y la de sus propios límites³¹¹, la pérdida de éste conllevaría al ocaso de la *gran política*³¹², y con ello, la imposibilidad para establecer conceptos claros que permitiesen distinguir entre bien y mal; entre justicia e injusticia; entre amigo y enemigo. Las definiciones quedan en suspenso: ¿Quién soy yo? ¿Quién es mi hermano? “¿El que amenaza, el que ha decidido darme la muerte?”³¹³ “¿Quién es Caín y quién es Abel?”³¹⁴ La sentencia es devastadora en un *estado total* que “ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo político”³¹⁵: *No hay amigos ni enemigos sino sólo amenazados*. Herencia para el nuevo orden mundial que intenta estabilizar el desarreglo por la *violencia absoluta*. “*Suspensión sin epojé*”. “Experiencia del duelo, porque la violencia como simple destrucción es el no paso. Duelo ante la imposibilidad de un “nuevo nomos”, un nuevo orden de justicia.”³¹⁶



Se diría que *sólo un Dios puede salvarnos*, que sólo él podría brindar la inmunidad y la seguridad necesarias para proteger y ordenar la vida de los hombres, por esta razón “nada

³¹⁰ Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, p. 181.

³¹¹ De acuerdo con Carl Schmitt, el enemigo se ubica en mi mismo plano, de ahí el hermano de ayer se revele como el enemigo más peligroso, por esta razón debo luchar con el enemigo para “conquistar la medida de mí mismo, mi propio límite y mi figura”, por esta razón el enemigo “tiene su sentido no en su aniquilación sino en su rechazo, en un medir las fuerzas respectivas y obtener una frontera común”, rechazando con ello expresamente, al enemigo que se considera inhumano. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 148

³¹² Término empleado por Carl Schmitt: “Los puntos álgidos de la gran política son al mismo tiempo los momentos en que el enemigo es contemplado como tal en la mayor y más completa claridad.” De ahí que para este autor, lo clásico de la política consista en tener definiciones precisas. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 96.

³¹³ Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento*, p. 9.

³¹⁴ *Idem*, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 110.

³¹⁵ Carl Schmitt, *op cit*, p. 53.

³¹⁶ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 219.

es menos seguro-seguro-que un dios sin soberanía, nada es menos seguro que su venida. Seguro.”³¹⁷ Nada es menos seguro que un Leviatán resquebrajado e impotente. “En los regímenes despóticos, el súbdito teme los caprichos del soberano y sus cómplices. En la democracia se anhela la tutela de la autoridad. No se busca protección frente al Estado sino la protección del Estado”³¹⁸, porque “el hombre democrático es la renuncia generalizada, la pérdida de autoridad, el rechazo a reprimir por medio de la ley a los jóvenes *akolastoi*, los que son literalmente no castigados, no reprimidos, intemperantes, licenciosos, indisciplinados, delincuentes”³¹⁹, canallas y bibrónes³²⁰, de ahí que la democracia resulte una *tentatio*, o la forma política más seductora³²¹ para todos aquéllos que buscan el incumplimiento de la ley, pues para los hombres, “la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la co-pertenencia mutua, [por lo que ésta sería] según esa visión, el consenso político de los *insociables apolíticos*.”³²² Individuos cosmopolitas que conectados en una hiperesfera virtual, niegan la pertenencia mutua. Consumidores y transeúntes sin un creador ni una tarea en común porque la política como el arte de crear y de organizar las fuerzas vinculantes de los grandes grupos humanos, herrumba, trayendo como consecuencia un *tiempo dislocado o desarticulado* en el que “lo que en la político es la ausencia de imperio, en lo lógico se presenta como ausencia de fundamento y en lo antropológico como crisis de la paternidad y del principio genealógico.”³²³ Ocaso del poder ordenador que salva y da sentido a la vida de los

³¹⁷ Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 140.

³¹⁸ Wolfgang Sofsky *Defensa de lo privado*, Pre-textos, 1ª edición, Valencia, 2009, p. 30.

³¹⁹ Jacques Derrida, *Ibid*, p. 39.

³²⁰ Un bribón es una especie de canalla o de embaucador, y “seducir también quiere decir embaucar (*seducere*), atraer fuera del camino recto, conducir lejos de la vía correcta. Si el canalla es un embaucador, el devenir-canalla nunca está muy lejos de una escena de seducción.” *Ibid*, p. 38.

³²¹ De acuerdo con Jacques Derrida, “la democracia parece-éste es su parecer, si no su apariencia y su simulacro-la más bella (*kalliste*), la más seductora de las constituciones (*politeion*). Su belleza es semejante a la de una capa recargada, abigarrada (*poikilon*). La seducción cuenta aquí; provoca, es provocadora en este territorio de la diferencia sexual en el que circulan los bribones y los canallas. *Poikilon*, la palabra clave retorna más de una vez. Significa tanto en pintura como en la fabricación de los tejidos-de ahí sin duda la alusión a las mujeres que ya no se va a hacer esperar-“abigarrado” o “recargado”, “moteado”, “tornasolado”. El mismo atributo describe a la vez el color vivo y la diversidad, el carácter cambiante, variable, inconstante, complicado también, a veces oscuro, equívoco. La rueda del pavo real irresistible para las mujeres. Porque puntualiza Platón de una forma políticamente muy significativa, *esta belleza abigarrada atrae a las atrae sobre todo la curiosidad de las mujeres y los niños*. Todos los que se parecen a las mujeres y a los niños la consideran la más bella.” Jaques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 44.

³²² Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 95-96.

³²³ *Ibid*, p. 98.

hombres. ¿A quién obedecer cuando el *protego ergo obligo*³²⁴ del Estado fracasa? Desgaste del *homo politicus* y el *homo metaphysicus*, sinónimos para el individuo que ya no cree en Dios ni en el Estado.

“El ¡quién como Dios! es acallado por el mal [...] enemistad sin control, *terrorismo autofágico*, religiosidad sin creencia, sacrificio sin rito, fe sin fe, escenografía rasgada por el dolor, hombres moviéndose de un lado a otro, entregados al furor de su paranoia o refugiados en su esquizofrenia, maníacos o deprimidos, estresados o pasivos, animados y sin alma, inconscientes y conscientes de la imposible respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer? Finalmente, se impondrá el más fuerte, como se sabe por experiencia.*”³²⁵

No obstante, no existe aún una política capaz de adueñarse del tremendo poder vinculado a la tecnociencia debido a que su control es cada vez más difícil porque tiende a diseminarse en el mismo momento de su concentración, generando de esta manera, una dislocación de las nuevas tecnologías de agresión y con ello, nuevas configuraciones del espacio y del poder. “*Las figuras del mal se universalizan mientras el poder no alcanza y el tiempo se le deshace entre las unidades de su panoplia armada. Experiencia del hoy, sin presente, una soberanía excedida por lo incalculable, la curva infinita del conflicto y la vida sin resguardo de los vivientes.*”³²⁶ De esta manera, “un creciente ejército de masas desposeídas, hombres y mujeres privados ahora de un contexto social y de una identidad cultural [...] emigran en busca de cobijo, asediando a los países más ricos”³²⁷, desafiando con ello, a las élites protegidas por el mercado mundial que enfrenta, a su vez, los escenarios de una época en la que prevalece la ley del cambio y de la transitoriedad.

“Época *hipernómada*” dominada por los “poseedores del capital de las “empresas-circos” y de un activo nómada, estrategias financieros o empresariales, dueños de las compañías de seguros y de tiempo libre, arquitectos de programas informáticos, creadores, juristas, financieros.”³²⁸ No hay tiempo para arraigar cuando todo va en la velocidad y en la dislocación espacial por el tele-trabajo. Nueva competitividad mundial despiadada entre actores errantes de un tiempo en el que “cada vez resultará más difícil diferenciar entre

³²⁴ “*El protego ergo obligo es el cogito ergo sum del Estado*”. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 82.

³²⁵ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 146.

³²⁶ *Idem*, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 226.

³²⁷ Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, p. 186.

³²⁸ Jacques Attali, *Breve historia del futuro*, Paidós, Sociedad y Estado, Barcelona, 2007, p. 176.

trabajo, consumo, transporte, entretenimiento y formación.”³²⁹ *Guerra económica* sin cuartel en medio de la incapacidad para dominar las normas y los mandatos de los mercados financieros que optan cada vez más por “los beneficios de la especulación financiera a los beneficios más aventurados de la técnica”³³⁰, porque el hombre exitoso que funda su seguridad en la riqueza y en el confort *tiende a cada vez menos a invertir y a asumir riesgos*.

Esta es la razón de que la “*política kitsch*”³³¹ corresponda a este hombre que fusiona el poder comunicacional con el técnico, a fin de “transferir la responsabilidad y el riesgo de introducir nuevas ideas en la vida política a otros actores u otras fuentes”³³² y con ello, satisfacer las demandas concupiscentes de una *política democrática* cuya *ambitio saeculari*, se auto-limita a decir lo que los demás quieren escuchar. Una política que se bate por la opinión pública y que trata de la coalición entre ‘sondeadores’ y asesores en comunicación y marketing, periodistas y politólogos que “hacen uso de un conjunto de sus tecnologías para dar vida a una opinión pública que ellos mismos han creado [...] atribuyéndole una cualidad cuya autoridad viene justificada por los medios técnicos y saberes dispuestos.”³³³ Una justificación que basada en un conocimiento racional “no es legitimidad sino legalidad, pues afirma la inviolabilidad de la ley con rigor, sin admitir excepciones.”³³⁴

³²⁹ *Ibid* p. 118.

³³⁰ *Ibid*, p. 137.

³³¹ Según Martin Plot, las reglas de juego democráticas como el único modo legítimo de resolver conflictos, ha cambiado radicalmente las condiciones de la política. Esto ha hecho que los actores políticos se hayan abocado desesperadamente a tratar de encontrar nuevos modos de evitar “sorpresas”, de ahí el concepto de *kitsch político*, el cual “se propone iluminar aquel tipo de práctica política que tiende a reducir a un mínimo la creatividad implícita a toda política democrática, limitándose a sí misma a la manifestación de posiciones públicas que cumplan con la condición de haber sido *suficientemente testeadas acerca de su potencial aceptación pública*”. Soluciones que el asesoramiento de imagen y las encuestas de opinión pública ofrecen a los actores políticos para salir “de la ansiedad que caracteriza su práctica en contextos democráticos, y que les aseguran que no tiene sentido arriesgarse actuando en la vida pública sin antes testear los posibles efectos de sus acciones cuando en realidad es siempre posible estar antes seguros de lo que el público quiere oír, o, en caso de *preferir fragmentar primero el mercado, lo que los targets a los que se quiere llegar piensan acerca del asunto en cuestión*.” De ahí su asimilación con lo kitsch, que “es arte que tiene reglas establecidas, arte que tiene audiencia previsible, efectos previsibles y recompensas previsible.” Martin Plot, *El kitsch político*, Editorial Prometeo, p. 15, 19 y 28.

³³² *Ibid*, p. 29

³³³ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, Paidós, Madrid, 2008, p. 156.

³³⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 124.

Auto-justificación para la política democrática que convertida en una *burocracia calculable*, es el *gobierno que hereda cargos pero no el poder*, una política que “cae en la *esterilidad* y se vuelve simple enfrentamiento, disputa por lo ínfimo. Una sinrazón calculadora que *ni siquiera sabe sumar, ni descubre cuál es la cuestión a la que ha de responder*, encerrada como se encuentra en los espejismos de la escenografía, se encuentra sinrazón enjuta carente de fines [...] *sin palabra*”³³⁵ ante la nuda vida a la cual, es incapaz de ver, de oír y de sentir ahí donde sólo puede percibir ‘carne para el acarreo’ en la competencia por los votos. Tal es la política que deja de “*dar la muerte*” para simplemente “*dejar morir*”, aún cuando enarbole el discurso de los derechos humanos³³⁶ y se convenza a sí misma de su bondad y de su justicia.

“Todo está organizado para que este hombre esté condenado sin remisión por el tribunal de cualquier sociedad civilizada. Mas, a su vez, el buen funcionamiento de dicha sociedad no resulta en absoluto perturbado-como tampoco el ronroneo de su discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional)-por el hecho de que-debido a la estructura y a las leyes del mercado, tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula [...] esa misma sociedad haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, deje morir de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio-sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo. Una sociedad así, no sólo participa de este sacrificio incalculable, sino que lo organiza.”³³⁷

“Poder de destrucción y poder del capital, así rota el círculo”³³⁸ en el *nomos* de la velocidad y la virtualidad en el que la vida oscila entre fronteras porosas que van de la fragilidad a la promesa y viceversa. Mientras la *mistagogía apocalíptica* anuncia la venida del *hiperimperio*³³⁹, esto es, un mercado sin democracia, la tele-tecnología festeja la venida del

³³⁵ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 140 (las cursivas son mías).

³³⁶ Al respecto señala Ronald Dworkin que no hay acusación más grave que la de atentar contra los derechos humanos que han servido para “justificar sanciones extremas; denegamos ayuda financiera y ventajas económicas a los países a los que acusamos de violar los derechos humanos e intentamos impedir que otros países o agencias los ayuden.” Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, p. 45.

³³⁷ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 85.

³³⁸ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 119.

³³⁹ Señala Jacques Attali: “siguiendo el hilo de la Historia, surgirá un mundo totalmente distinto: *un mercado sin democracia* [...] Hacia 2050, bajo el peso de las exigencias del mercado y gracias a los nuevos medios tecnológicos, el orden del mundo se unificará en torno a un mercado planetario, sin Estado. Comenzará lo que voy a denominar el *hiperimperio*, que desmantelará primero los servicios públicos, luego la democracia y finalmente los Estados y las naciones.” Jacques Attali, *Breve historia del futuro*, p. 153.

“hombre-prótesis”³⁴⁰ *autovigilante*³⁴¹; el hombre-fuerte-Dios que amenaza temiblemente con dominar absolutamente al tiempo y al espacio. *Hiperenemistas* es la nueva tensión de este *nomos* promisorio para el *atmoterrorismo*³⁴² en el que “tiene mayor poder quien dispone del algoritmo ordenador”. “Fragilidad de la vida” ante la intempestividad de la violencia que ya no trata de ocupar un territorio sino de asegurar un poder tecnoeconómico o un control político que sólo requiere de un mínimo territorio o simplemente requiere de la infiltración a un sistema informático con valor estratégico que se puede manipular desde la comodidad de la casa. “Perplejidad” de la vida por su impotencia para prevenir, describir y nombrar a la violencia que fluye entre el “crimen organizado, circulación de estupefacientes, mercado pirata de armas, tráfico de niños y de órganos”³⁴³ y blanqueo de dinero a escalas globales mientras la industria de los seguros y del comercio de armamentos obtienen ganancias económicas estrepitosas. “Asedio irreductible” que proviene de fuerzas anónimas, totalmente imprevisibles e incalculables como consecuencia de la tele-técnica. “Amenaza absoluta” para el hombre aterrorizado que *conjura*³⁴⁴ al *espectral*³⁴⁵ enemigo

³⁴⁰ Esta es una expresión de Cesáreo Morales y al respecto se ha desarrollado tecnologías aplicadas al trasplante y regeneración de órganos como el cartílago impreso creado con una impresora 3D híbrida y la ingeniería inyectable de tejidos (*Injectable Tissue Engineering*), que para sustituir a los tradicionales se está a punto de aplicar un método por el que se inyecta articulaciones con mezclas diseñadas de polímeros, células y estimuladores de crecimiento que solidifiquen y formen tejidos sanos. Consúltese: <http://www.euroresidentes.com/futuro/futuro.htm>

³⁴¹ Al respecto señala Jacques Attali que “pulgas electrónicas subcutáneas registrarán constantemente los latidos del corazón, la presión arterial y el índice de colesterol, y microprocesadores conectados con distintos órganos vigilarán las desviaciones de su funcionamiento con respecto a la norma. Cámaras miniaturizadas, sensores electrónicos, biomarcadores, nanomotores, nanotubos (sensores microscópicos que se podrán introducir en los alvéolos pulmonares o en la sangre) permitirán que cada cual mida permanentemente-o periódicamente-los parámetros de su propio cuerpo.” Jacques Attali, *Breve historia del futuro*, p. 163.

³⁴² De acuerdo con Peter Sloterdijk: “sólo se entiende al terrorismo cuando se le concibe como una forma de investigación del medio ambiente bajo el punto de vista de su destructibilidad”. El atmoterrorismo se refiere al “tiempo como un multiplicador de la fuerza de combate: dominio del tiempo en el año 2025”, por ejemplo se habla de super-ondas empleadas “con carácter civil recrear la capa de ozono defectuosa y prevenir ciclones”, así como de guerras meteorológicas que pueden con dirigir catástrofes y terremotos en zonas puntuales elegidas” Peter Sloterdijk, *Esferas III*, Siruela, Madrid, 2006, p. 88 y 122.

³⁴³ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 114.

³⁴⁴ De acuerdo con Jacques Derrida, una conjuración es en primer lugar una alianza política, un complot, una conspiración que trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder. “En la sociedad secreta de los conjurados, algunos sujetos, individuales o colectivos, representan fuerzas y se alían en nombre de intereses comunes para combatir a un temido adversario político, es decir, también para conjurarlo. Pues conjurar quiere decir *también* exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, la más de las veces un espíritu maléfico, un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, *post mortem* [...] el exorcismo consiste en repetir, a modo de incantación, que el muerto está bien muerto.” Pero conjuración significa también convocar un encanto o un espíritu [...] el conjuro es la llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la llamada.” Asimismo, conjuración es la aparición la que exige el secreto respecto de

que asecha porque nunca muere y siempre está por (re)aparecer, desencadenando así, una guerra que organiza ahora con base en el “*terror del fantasma, aquel que está frente a él y aquel que lleva dentro de sí*”³⁴⁶. El hombre se convierte en el miedo que inspira, volviéndose contra su propia fuerza. *Auto-inmunidad*³⁴⁷, porque lo que amenaza- señala Jacques Derrida- es lo que sostiene el propio orden del mundo: la posibilidad misma de un mundo y de una mundialización a través de la *tecnociencia y de un mercado global*. “El llamado terrorismo global comienza cuando la ira de los marginados conecta con la industria *infotainment* de los incluidos en un sistema teatral de violencia”³⁴⁸, aunque este terrorismo esté destinado a fracasar al carecer del crédito y de la legitimidad necesaria para producirle un sentido a su violencia como ocurrió con el partisano de la Guerra Fría, convirtiéndose así en un “*terror absoluto*”.

“La peor amenaza, sería la que procede <<desde dentro>>, de esa zona en donde el peor <<afuera>> vive <<en mí>>. En ese caso, mi vulnerabilidad, por definición y por estructura, por situación, no tiene límites. Y de ahí el terror. El terror siempre es, o se convierte en, <<interior>>, al menos en parte. El terrorismo siempre tiene algo de <<doméstico>> y hasta de nacional. Incluso cuando parece externo e internacional, el peor <<terrorismo>>, el más eficaz, es el que instala o recuerda una amenaza interior, *at home*, y recuerda que el enemigo también está alojado siempre en el interior del sistema que viola y aterroriza.”³⁴⁹

En las democracias amenazadas y en permanente alarma por su incapacidad política para definir claramente al enemigo, la sospecha y la desconfianza reinan entre los hombres porque ‘todo el mundo puede ser infractor’, de ahí que “*cuanto menos política hay, más hay: cuanto menos enemigos hay, más hay.*”³⁵⁰ Las fronteras entre la guerra y la paz se distinguen cada vez menos y “*cuanto mayor es el temor que se apodera de una sociedad,*

los que requiere semejante conjuración o el secreto prometido. Jacques Derrida, *Espectros de Marx, El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, p. 54 y 61.

³⁴⁵ En esta tesis, Jacques Derrida señala que para el capitalismo victorioso, “el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no sólo está acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma”, así que “es preciso que no se re-encarne: no se le debe permitir que (re)aparezca, puesto que ha pasado. Es pasado.” *Ibid*, p. 115 y 52.

³⁴⁶ *Ibid*, p. 121-122.

³⁴⁷ Automunidad es el extraño comportamiento del ser vivo que de manera casi suicida, se aplica a destruir «él mismo» sus propias protecciones, a inmunizarse contra su «propia» inmunidad. Jacques Derrida, “*Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales*” en <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>

³⁴⁸ Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, p. 55.

³⁴⁹ Jacques Derrida, *Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales*.

³⁵⁰ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 59.

tanto más enérgica es la intervención estatal”³⁵¹, de manera que “bajo las banderas de la seguridad y la previsión social van restringiendo más y más los espacios libres”³⁵². Lo público se disemina hasta confundirse con lo privado aún cuando pierde soberanía frente al mercado global. Nada debe permanecer en secreto y “clausurado su silencio, la responsabilidad, lo que el poder llama “responsabilidad”, pierde la orientación y precipita la caída”³⁵³ de su propia figura política. “De ahí que a ver en ello el paso inevitable de lo democrático a lo totalitario, no hay justamente más que un paso”³⁵⁴ *para el Estado que actúa desde su invisibilidad en plena luz de la transparencia. “El súbdito de cristal, el ciudadano transparente es, por el momento, el modelo último del modelo político.”*³⁵⁵

El Estado democrático que en principio conjura al espectral enemigo, termina por convertirse él mismo en el fantasma que combate. “Ubicuidad absoluta” que deviene en Estado policía porque “está en todas partes incluso allí donde no está”³⁵⁶, de manera que *transparencia es hacer-se invisible*. Las cámaras ofrecen seguridad mientras la ocupación, los ingresos, las preferencias, las transacciones bancarias, el iris y las huellas digitales de los gobernados son *registradas en el archivo de la transparencia* de las democracias radiotécnicamente vigiladas por las promesas de la criptografía cuántica³⁵⁷ y el wireless sensor networks, a causa del asecho de ese *enemigo sin rostro* a quien osan denominar ‘terrorismo’: una violencia sin medida proveniente de fuerzas oscuras y difusas que “diluye la diferencia entre violencia contra personas y violencia contra cosas desde el flanco del medio ambiente: es violencia contra aquellas <<cosas-humanos-circundantes>> sin las cuales las personas no pueden seguir siendo persona.”³⁵⁸

De esta manera, *en nombre de* las víctimas, las democracias amenazadas por su propio desconcierto ante lo político, emprenden una guerra en su contra cuando “el terrorismo no

³⁵¹ Wolfgang Sofsky, *Defensa de lo privado*, p. 30.

³⁵² *Ibid*, p. 31.

³⁵³ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 161.

³⁵⁴ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 41.

³⁵⁵ Wolfgang Sofsky, *Ibid*, p. 37.

³⁵⁶ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 113.

³⁵⁷ La creación de Wireless Sensor Networks son redes compuestas de miles o millones de sensores. Las redes observarán casi todo incluyendo el tráfico, el tiempo, actividad sísmica, los movimientos de batallones en tiempo de guerra, y el estado de edificios y puentes, a una escala mucho más precisa que antes. Además, la criptografía cuántica puede transmitir información de tal forma que cualquier intento de descifrar o escuchar será detectado. Consúltese: <http://www.euroresidentes.com/futuro/futuro.htm>

³⁵⁸ Peter Sloterdijk, *Esferas III*, Siruela, Madrid, 2006, p. 86.

es un enemigo, sino un *modus operandis*, un método de lucha que por regla general se reparte entre ambos lados de un conflicto. La *'guerra contra el terrorismo'* es una *formulación carente de sentido*³⁵⁹ que, sin embargo, se convierte en el argumento de una auto-justificación para liberar a una violencia defensiva sin fondo que atenta contra su propia constitución. Al sospechar del mundo, “los poderosos, de su lado, parecen enloquecer ante la violencia como violencia y *en nombre de la democracia disparan hacia todos los lados*”³⁶⁰, y los estadistas democráticamente elegidos deben convertirse en comandantes supremos que persiguen al infiel a quien acusan de: ‘ayuda al enemigo’, y suspenden los derechos³⁶¹ que ellos mismos nombran inalienables, de ahí que la pregunta sea: “¿debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentar contra las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos bien podrían reunir?”³⁶²

Escribe el jurista estadounidense Ronald Dworkin: “encarcelamos a personas sin cargos ni juicio sólo apoyándonos en que el ejecutivo los ha declarado enemigos peligrosos, los militares actúan como fiscal, juez y jurado”³⁶³; al tratar a los enemigos sospechosos como criminales a quienes denegamos “los derechos que tienen los criminales, incluido el derecho más básico a conocer los cargos que se les imputan y a ser juzgados por ello”³⁶⁴. Sin embargo, todas estas disposiciones son justificadas *bajo el rostro noble de los derechos humanos*³⁶⁵ que dicen satisfacer aunque mínimamente, y en nombre de los cuales se justifica el derecho a invadir a los países para *impedir* que éstos violen esos derechos. Una *misión salvadora* del orden divino emprende la guerra en contra de los Estados que *nombran* criminales o “*rogue States*”: “un contra-Estado para hacerle la competencia a la soberanía

³⁵⁹ *Ibid*, p. 87.

³⁶⁰ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 161.

³⁶¹ Al respecto señala Ronald Dworkin: “La Convención Europea sobre Derechos Humanos, por ejemplo, identifica la libertad de expresión como un derecho humano básico pero a continuación añade que los gobiernos tienen autorización para recortar este derecho cuando ello sea necesario para proteger el orden o la moral públicos.” Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, p. 69.

³⁶² Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 53.

³⁶³ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, p. 60.

³⁶⁴ *Idem*, p. 65

³⁶⁵ Así por ejemplo: “Los serbios de Bosnia negaron que sus programas genocidas fueran una violación de los derechos humanos, argumentando que los musulmanes no eran realmente seres humanos; los hutus declararon algo muy parecido sobre los tutsis que morían víctimas de sus machetes” Ronald Dworkin. *La democracia posible. Principios para un debate político*, p. 66.

del Estado legal o supuestamente legítimo que se encuentra en una situación de monopolio y de hegemonía.”³⁶⁶ El orden democrático del bien y de la justicia *aniquila* a ‘Satán’: el enemigo, ‘la encarnación del mal en el mundo’ que simplemente *no merece vivir*, construyendo así, *prótesis jesuística* con las que combate el mal que nunca llega a su fin, y con las cuales paradójicamente se *autoinmuniza* porque “una democracia cristiana debería ser acogedora con los enemigos de la democracia, tenderles la otra mejilla, para ofrecer la hospitalidad, dar la palabra y el derecho al voto a los anti-demócratas.”³⁶⁷ Escribe Derrida:

“Al pretender iniciar una guerra contra el “eje del mal”, contra los enemigos de la libertad y contra los asesinatos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc, sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello ni hacer otra cosa que deplorar éstos o aquellos abusos en el empleo a priori abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende de ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales. Ésta debe parecerse a ellos, corromperse y amenazarse ella misma para protegerse contra las amenazas de aquéllos.”³⁶⁸

Las buenas intenciones de una *democracia trasnacional*, un “Estado universal libre y homogéneo” capaz de fomentar la paz, preservar el ambiente y proteger los derechos humanos son insostenibles ante una democracia *autoinmune*. Ella dirige contra sí misma las defensas inmunitarias destinadas al no-yo o al enemigo cuando *excluye* a los no-ciudadanos y a los enemigos de la democracia porque su vocación es la de reconocer y aceptar la alteridad; la de ofrecer hospitalidad justamente a los excluidos y a todo tipo de otros: los no ciudadanos, los malos ciudadanos-canallas y los no-demócratas así como el deber de “respetar la diferencia, el idioma, la minoría, la singularidad, pero también la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia.”³⁶⁹ “Sería una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad y del poder del derecho; y que no hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia *queda* por venir: por engendrar o por regenerar.”³⁷⁰

³⁶⁶ Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 90.

³⁶⁷ *Ibid*, p. 60.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 59.

³⁶⁹ Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, p. 65.

³⁷⁰ Jacques Derrida, *op cit*, p. 105.

Queda la *urgencia* de una forma política congruente con este tiempo dislocado, queda la inminencia de una *hiperpolítica* capaz de *responder de la vida y de la violencia* en medio de las estructuras de velocidad y virtualidad, cuyos escenarios son cada vez más oscuros y volátiles. Queda la inminencia de una política que no convoque a la dispersión pero tampoco al monopolio. Una política en la que el hombre sea la cabeza de la decisión que pone rumbo y que puede cambiar de destino, hacia otra estructura de la que quizá no tenga memoria.

“Ahora se exigen conciencias sólidamente establecidas sobre el abismo de la paradoja del género humano. Profesión: político. Domicilio principal: la complejidad. Programa: convivir con aquéllos con los que convivir resulta difícil. Moral: trabajo de filigranas en retos pretensivos. Pasión: tener una relación con lo irrelacionable. Historial: autorreclutamiento por convicción, que se transforma en iniciativa. Tales “políticos” tienen que entenderse a sí mismos primeramente como atletas de un nuevo tipo: atletas del mundo sincronizado, almas de alta capacidad en el tema de la coexistencia.”³⁷¹

Requerimos pues, de la responsabilidad que no responde ya a la memoria ni a la promesa. Se trata de la responsabilidad completamente diferente frente a la medida inconmensurable, intransferible y propia de cada hombre aún cuando él siga sintiéndose la medida de todas las cosas y del universo. La democracia lleva la estructura de la promesa que no es ya la de un Dios venidero, pues se ha agotado el circuito del ‘entretiempo histórico’ y de una teología política para la ‘salvación’. Lleva la estructura de *lo que viene*; una promesa que no sólo piensa el ‘mañana’ sino el ‘aquí y ahora’, un hoy apremiante de la responsabilidad siempre excedida y desbordada por la potencia misma de la vida que transita en la violencia. Decisión de lo indecible y sobre lo que de antemano no puede dominarse ni apresarse. Tal es el llamado de la política que nos convoca hoy. Escribe Cesáreo Morales:

“La violencia sólo se estabiliza mediante la brega diaria de la política, escenario de más de cinco pistas en el que no es el que más grita el que da sentido al “vivir juntos” sino el que escucha el silencio que no le pertenece, un silencio inapropiable. Ese silencio trabaja a la política de lo inmediato, tensándola en su contradicción, a la política cínica y manipuladora entregándola a su esterilidad, a la política electorera inevitable abandonada a la suma aritmética. Silencio que atraviesa también el proyecto y el sin-proyecto, plagados de vacío, nunca completamente apropiables en el “vivir juntos” de los singulares, en sus encuentros y desencuentros. Hiperpolitización, por tanto, exigida por la disyunción inherente a la política, a la decisión y a la democracia.”³⁷²

³⁷¹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p. 74.

³⁷² Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 58.

Que la democracia no esté jamás dada sino que quede por pensar y por venir implica que ésta no tiene una realización futura sino que lleva la estructura de una promesa del *'aquí y ahora'*, lo que tampoco quiere decir que esté dada en el presente o que ya haya ocurrido, sino que lleva la estructura de lo que se busca *'hoy'*, en la inminencia y en el peligro de lo no-anticipable. *Avanzar* a sabiendas de que no hay promesa.

3. Democracia por venir

“Todavía no ha habido una política auténticamente cristiana, y ello debido a la polis platónica. La política cristiana debe romper más radicalmente con lo político greco-platónico-romano para realizar por fin el *mysterium tremendum*. Bajo esta condición, habrá un porvenir para Europa, y un porvenir en general.”

Jacques Derrida

“Salvación es, en oposición a todos los conceptos, el sentido decisivo de la historia. Mas ¿quién salva? ¿qué salva? No será el poder. ¿Lo hará el impotente? Ser hombre sigue siendo, sin embargo, una decisión. Esta sí será mi última palabra. En su disyunción, esas dos proposiciones acompañan la advertencia sobre el fin de la política y responde a la pregunta ¿libres para qué? La situación lo manda, *libres por lo imposible*, libres por la pasividad del don, libres ante la no-decisión. ¿Como hombres? ¿Y qué es ser hombre? ¿Y qué ser hombre con y contra nos-otros?”

Cesáreo Morales

Sed de dominio y sed de justicia comparten la desnudez frente a la violencia absoluta, el “echarse encima” infligido por unos hombres sobre otros. Impotencia para redimirse del temor y de la angustia por el acecho de una violencia sin rostro. “Fragilidad de la vida” frente al ejercicio de la crueldad en nombre de los derechos humanos. Exposición absoluta ante un poder desterritorializable y virtual que circula entre la concentración mundial de capitales, la diseminación de armamentos y la violencia terrorista, mientras “la democracia se ha desarticulado de Estado, gobiernos y políticas públicas, y dominada por la aritmética de los votos, la manipulación clientelar y el dinero requerido para fabricar imágenes de candidatos sin consistencia”³⁷³, desemboca peligrosamente en una concepción mayoritaria

³⁷³ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada* p.112.

‘puramente procedimental’ que bajo el discurso de un “gobierno de las leyes en oposición al gobierno de las personas”³⁷⁴; y de un conocimiento racional y neutral, termina por convertirse en una *burocracia calculable que nada dice de la vida como tampoco de la libertad ni de la igualdad que pregona* porque “tiende a introducir la medida y el cálculo (por consiguiente la condicionalidad) allí donde la libertad, por esencia, es incondicional, indivisible, heterogénea al cálculo y a la medida”³⁷⁵, además de que en medio de tanta conformidad a la ley en un Estado de derecho queda interrogarse: ¿De dónde saldrá lo nuevo “si se evitan las excepciones, si se sospecha de las mutaciones, y si los milagros son actos de sabotaje?”³⁷⁶ ¿De dónde surgirán posibilidades frente a la vida si el “alto sentimiento de orgullo” de los hombres-fuertes sigue figurándose a sí mismo <<salvador>> del orden y niega más que nunca su innata *libido dominandi*³⁷⁷ en nombre de la ley?

De esta manera, “nos sentimos, pues, es verdad, llamados ‘en directo’ a respuestas o responsabilidades *inmediatas*”³⁷⁸, ya que “*sin la posibilidad del mal radical, del perjurio y del crimen absoluto, ninguna responsabilidad, ninguna libertad, ninguna decisión*”³⁷⁹ *es posible. Urgen decisiones políticas para un tiempo en el no hay tiempo para tomar su tiempo. Requerimos de la decisión que difiere a la violencia para mantener a la vida en libertad; una decisión que no está en el derecho como tal y que tampoco termina en él. Se trata de la decisión política por imposible en tanto posibilidad de la justicia: la experiencia de la alteridad absoluta en el mundo a pesar de la condición caínica, cruel y amenazante del hombre. Esta es la razón por la que “el derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, y exige que se calcule con lo incalculable”*³⁸⁰. Sólo ella *responde* de la vida de cada hombre “*insustituible, libre y creador de mundos, un absoluto: el singular que es singular por la potencia de la vida que*

³⁷⁴ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 55.

³⁷⁵ Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 67.

³⁷⁶ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 125.

³⁷⁷ Al respecto señala Thomas Hobbes: “Es un error en la Política de Aristóteles que en un gobierno bien ordenado deben gobernar los hombres sino las leyes. ¿Qué hombre que esté en su sano juicio, aunque no sepa leer ni escribir, viéndose gobernado por aquél a quien teme, no creerá que éste pueda matarle y hacerle daño si no le obedece? ¿O creerá que la ley, esto es, las palabras y el papel, pueden dañarle, sin las manos y espadas de los hombres?” Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p. 562.

³⁷⁸ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 97.

³⁷⁹ *Ibid*, p. 247.

³⁸⁰ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 39.

*se despliega en él*³⁸¹; y la medida propia e intransferible cuyo valor incalculable es *la justicia de la vida* que exige a su vez, la *condición decisiva de la historia*. Una historia que no se piensa ya como una brújula escatológica orientada a ‘una democracia por venir que salva’ sino que por el contrario, lleva la estructura de una promesa sin horizonte³⁸² o del ‘aquí y ahora’, tal es la experiencia de *fe* ajena a toda esperanza creyente, de ahí que escriba Jacques Derrida:

“La historia no puede llegar a ser ni un objeto decidible ni una totalidad domeñable, precisamente porque está vinculada con la *responsabilidad*, con la *fe* y con el *don*. Con la *responsabilidad*, en la experiencia de decisiones absolutas, tomadas sin seguir un saber o unas normas dadas, así pues tomadas en la prueba misma de los indecible; con la *fe* religiosa, a través de una forma de compromiso o de relación con el otro que va, en el riesgo absoluto, más allá del saber y de la certeza; con el *don* y del *don* de la muerte que me pone en relación con la trascendencia del otro, con Dios como bondad que se olvida de sí [...] *Responsabilidad y fe van juntas*.”³⁸³

Hemos aprendido que la historia no toma para nada en cuenta nuestras esperanzas aunque la *mistagogía* política y la tradición onto-teológica insistan en ello debido a que “el hombre sólo cree algo piadosa o impíamente, en la medida en que sus opiniones le mueven a la obediencia, o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse.”³⁸⁴ No hay ningún fundamento para hacer venir a la presencia ni tampoco hay nada que *cifrar* cuando el secreto del mundo es el propio mundo. Requerimos de un pensamiento cuya “aprobación de la existencia consista en estimar, si no contra, al menos independientemente de toda razón o legitimidad, que lo real es “suficiente”-es decir, que se basta a sí mismo, y basta además para colmar cualquier espera concebible de dicha.”³⁸⁵ Esta es la condición de la *fe*- que por definición- “sólo puede consistir en dirigirse a lo que pasa y anula toda creencia, todo cálculo, toda economía y toda salvación”³⁸⁶, de ahí que la *fe* no consiste en hacer creer que

³⁸¹ Cesáreo Morales, “Democracia por venir” en Revista *Examen*, PRI, julio de 2012.

³⁸² “Un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define un progreso infinito o una espera.” Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 60.

³⁸³ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 17.

³⁸⁴ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 308.

³⁸⁵ Clement Rosset, *El objeto singular*, p. 117.

³⁸⁶ Jean-Luc Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, p. 170.

Esta es la razón de que de acuerdo con este autor, la plegaria es lo único real de la religión, en tanto “no está primordialmente comprometida en el tráfico religioso de las mentiras sobre lo real (sobre la vida-la muerte, sobre el mundo-la nada, la tierra-el cielo, etc.) ni en aquel, conexo, de las indulgencias capitalizadas en créditos de salvación. La plegaria es en principio adoración: dirección, homenaje, reconocimiento de aquello que en su decir se borra yendo hacia aquello que dice (no dirá nunca)” *Cfr*: Jean-Luc Nancy, *Ibid*, p. 225.

La plegaria resulta ser una trascendencia sin trascendente o inmanente que constituye el oficio del decir, de ahí que Fatone escriba que en la plegaria: “Soñamos solos, sufrimos solos, morimos solos; pero nada nos

el futuro será mejor o aquél en el que se alcanzará la felicidad, tal y como sí lo hace la creencia, que proyectada como “un punto que no representa la última palabra para la frustración [...] lleva en sí siempre el contenido intencional: hay todavía salvación en el horizonte.”³⁸⁷ Contrariamente, la fe reposa en su intencionalidad misma así como en la ausencia de probabilidades y de certezas objetivamente demostrables, por lo que para ella, la esperanza de un reino celestial “no es nada que se pueda esperar; no tiene ni ayer ni pasado mañana, no vendrá en mil años-es la experiencia de un corazón: está en todos lados y en ninguna parte”³⁸⁸ porque es la experiencia del vivir que suspende y desgarrá al tiempo. Sabe que la esperanza *deja de ser esperanza cuando se ve claramente lo que le espera y por ello decide* en la inmediatez del ‘aquí y ahora’.

Peligro y fe son los rasgos de la esperanza que *no espera ser- todavía* sino que *ya es*. Ella es la libertad que no apunta hacia un éxodo sino que se “*compromete con un obrar, un hacer, una praxis, una decisión.*”³⁸⁹ Decisión inminente “que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla. *No en la ausencia de regla y de saber sino en una restitución de la regla* que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía en cuanto tal.”³⁹⁰ *Pensamiento del riesgo y de la urgencia que no puede esperar*. Instante suspensivo que *sorprende* al hombre porque él nunca está preparado para la libertad- la cual-no es un ideal ni puede ser consecuencia de un saber teórico o histórico. Ella no es resignación frente a la existencia ni consiste en hacer revueltas como tampoco es un derecho o algo que se pueda otorgar, quitar, heredar o aprender. La libertad sólo puede *tomarse*³⁹¹ porque ella es experiencia en sí misma, de ahí que explique Jean-Luc Nancy

impide abrir nuestra soledad a Dios y hacer que el austero monólogo se convierta en diálogo.” Vicente Fatone, *El hombre y Dios*, Editorial Columba, Argentina, s/a, p. 55.

³⁸⁷ Ernest Bloch, *El principio esperanza. Tomo I*, p. 100-101.

³⁸⁸ Jean-Luc Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, p. 138.

³⁸⁹ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 33.

³⁹⁰ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 61.

³⁹¹ Al respecto señala Jean-Luc Nancy: La libertad es inicial, es lo que es “por derecho” sin derecho, la irrupción existente de la existencia. Estar entregado al riesgo de existir. Experiencia inaugural de la experiencia misma, de no tener nada dado, nada fundado. Libertad=la nada sorprendida por su fulguración, y aunque “hay que saber, ciertamente, hace falta el saber, hace falta un saber para tomar una responsabilidad, el momento decisivo o decisorio de la responsabilidad supone un salto por el que un acto se arrebatá, dejando al instante de seguir la consecuencia de lo que es, es decir, de lo que es determinable por ciencia o conciencia, y en consecuencia, se libera (es lo que se llama libertad), mediante el acto de su acto, de aquello que le es entonces heterogéneo, a saber, el saber. Una decisión es inconsciente en suma, por insensato que esto parezca, comporta el inconsciente y sigue siendo sin embargo responsable.” Así pues la libertad “se sabe libre porque sabe que es ya, como pensamiento, experiencia de la libertad: simplemente por el hecho de que “pensar”

citando a Immanuel Kant: “no se puede madurar para la libertad si no ha sido uno puesto previamente en libertad (tiene uno que ser libre para servirse con utilidad de sus fuerzas en libertad).”³⁹² Así pues, no hay libertad disponible, designable, antes ni fuera de lo *indecidible*³⁹³; *que sin horizonte de espera ni de anticipación, es la condición para que algo inaudito suceda*. “Aporía. Posibilidad, inminencia de lo que viene, sin saber lo que viene. Posibilidad que soporta lo imposible, llegada de lo posible que es posible por imposible.”³⁹⁴ Tal es, la condición de la *justicia por-venir* que “en su exigencia de donación sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora”³⁹⁵, hay que distinguir claramente del futuro que promete redención, pues lo que lo que va a venir, *quizá*, es el pensamiento del quizá mismo. Un pensamiento sin segunda intención que omite cualquier referencia a “lo otro”, razón por la cual:

“No hay categoría más justa para el porvenir que la del quizá. Tal pensamiento conjuga el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento.”³⁹⁶

La inseguridad del ‘quizá’ en una democracia ‘por-venir’ es la apertura al poder impensable y al ejercicio de la responsabilidad imposible cuya experiencia va en “la paradoja, la herejía y el secreto y lo que es aún más grave, debe siempre correr el riesgo de la conversión y la apostasía: *no hay responsabilidad sin ruptura disidente e innovadora con la tradición, la autoridad, la ortodoxia, la regla o la doctrina.*”³⁹⁷ Se trata aquí de la decisión

significa no estar necesitado por una esencia, por un fundamento o por una causa, o al menos no serlo sin tener inmediatamente que relacionarse con esa necesidad como necesidad (lo cual equivale a decir: como necesidad pensada” Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, p. 70, 88, 96 y 122.

³⁹² *Ibid*, p. 90.

³⁹³ Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. “Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo ser de un deber de lo que hay que hablar-entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecidible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa.” Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 56.

³⁹⁴ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 263

³⁹⁵ Jacques Derrida, *op cit*, p. 58.

³⁹⁶ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 46.

³⁹⁷ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 35.

excepcional³⁹⁸ que aniquila a la norma y refunda al derecho en un acto interpretativo único y restaurador de la ley que ninguna regla garantiza. Un “suspense imperceptible” que determina sobre lo justo y lo injusto porque “ninguna justicia se ejerce, ninguna justicia se hace, ninguna justicia es efectiva ni se determina en la forma del derecho, sin una decisión que dirima”³⁹⁹, de ahí que para una democracia, “*el mero peso de los números por sí solo no aporta ningún valor a una decisión política*”⁴⁰⁰ que requiere captar lo incalculable en el reino del cálculo que pregona la tecnociencia del “poder-saber” y el “saber-poder”, de manera que imposibilidad imprevisible y singularidad incalculable conforman la ‘hiperestrategia’ de la política: el “hacer del hombre” que ontológicamente carece de reglas, programas y métodos; esa pasión que cobra fuerza de la existencia que persiste en caminar en pasos firmes aún sabiendo que no hay salvación ni nada por redimir.

“¿Quién salva? ¿Qué salva? Sólo la decisión de diferir, contener y neutralizar la violencia, salva la decisión política, resultado de largas negociaciones dentro y fuera del *pro-gramma*, procesadas por el vértigo aporético hiperbolizante de enemistad, salvación, verdad, justicia y ley.”⁴⁰¹

La decisión que salva a la vida de la violencia absoluta y la mantiene en libertad no está en el derecho como tal sino en la política que lo refunda y que triunfa como posibilidad imposible, *pues “no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez.”*⁴⁰² Fe, libertad y justicia marchan unidas en esta política de la inminencia que potencia el desplegar de la unicidad e irremplazabilidad del hombre en el mundo. Experiencia del arrojarse sin culpa ni deuda: un *desarraigo* “porque se está en camino, ni aquí ni allá sino *en*

³⁹⁸ De acuerdo con Jean-Luc Nancy, “la decisión es el momento vacío de toda ética, cualesquiera que sean los contenidos y los fundamentos de éstas [...] Los contenidos y las normas es algo sobre lo que tenemos que decidir. Tenemos que decidir leyes, excepciones, casos, negociaciones. Pero no hay ni ley ni excepción para la decisión.” Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, p. 180.

Así pues, “lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión.” En ello consiste la soberanía del poder que consiste en “decidir la excepción, no el uso del poder en la situación excepcional”. “El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión.” Carl Schmitt, *Teología política*, p. 18 y 155.

³⁹⁹ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 54.

⁴⁰⁰ Ronald Dworkin, *La democracia posible. Principios para un debate político*, p. 181.

⁴⁰¹ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 64.

⁴⁰² Grecia Cordero, “Sobre el concepto de ideología. Apuntes para una idea de hombre en política” en *Revista Confluencia XXI*, No. 12, Año 3, PRI, México, 2011, p. 50.

camino, pensamiento de lo imposible, pensamiento de la vida”⁴⁰³ que no es el de un “cogitare” o un “cogitum” sino el pensamiento del riesgo que ya no intenta redimir su ser escindido porque ha decidido mantenerse *abierto*; “apertura que no descansa en el “yo puedo” sino en la pasividad hiperestratégica del “dejar venir” y el ir a un cierto paso.”⁴⁰⁴ Sabe bien que la grandeza como escribiera Pascal, no está en el tumulto sino en el reposo, de ahí que para este pensamiento político, el dominio y el apresamiento del hombre resulte absurdo porque sabe que la libertad no es una facultad para cubrir una *deficiencia existencial* del género humano que pretende *ser-todavía* como “Dios-Uno” según lo dispuesto por una Máquina Providencial, sino que comprende que cada hombre *es ya y siempre* la “*libertad-potencia*” de un proyecto *singular* que “no está a disposición de nadie, ni se deja apropiar, exceso infinito que deslumbra hasta en sus confines.”⁴⁰⁵

“Política escéptica”. Giro imposible de la política que ni de lejos trata de un progreso moral del alma, del arrepentimiento o de un renacimiento espiritual que persiga el cuidado del alma y su salvación, pues sabe bien que el quehacer político no es un oficio para las ‘buenas conciencias’ ni para los hombres ‘convertidos’; que no existe el gobierno “justo” sino legítimo o conforme al derecho; y que resulta vano y estulto decir: ‘yo soy justo’. No existe optimismo moral para esta *política sin prédica* que acepta la iniquidad inmanente del hombre, por lo que para ella, *el que ‘los hombres son como son’, no la “exime de la decisión ni de la responsabilidad finitas e infinitas, inacabadas. No la dispensa de un decisionismo de lo imposible ni de una responsabilidad siempre excedida”*⁴⁰⁶. De ahí que esta política apueste por un “*anticainismo político*”⁴⁰⁷ que responda de la vida y de la libertad de los hombres “ante la ley, un tribunal, un jurado, una instancia autorizada para representar legítimamente al otro en la forma institucional de una comunidad moral, jurídica, política.”⁴⁰⁸ En lugar de intentar justificarse a sí misma con guiones apocalípticos y prácticas mistagógicas, que absorbidas por su propia sed de poder, terminan por

⁴⁰³ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 132.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 262.

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 106.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 58.

⁴⁰⁷ Cesáreo Morales escribe al respecto: “Responsabilidad, responder por algo o por alguien. Hacerse cargo de algo o de alguien. Un término legal, político e histórico. Interrogado por Yahvé en relación con la muerte de Abel, Caín responde: “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” Cesáreo Morales, “Democracia por venir. Después del 1º de julio” en *Revista Examen*, No. 208, PRI, julio de 2012, p. 21.

⁴⁰⁸ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 282.

convertirse en extraordinarios “atletismos morales” de la irresponsabilidad frente a todo lo existente, pues la política sin responsabilidad queda condenada a extraviarse en “la ambición de nada y en el laberinto de un poder que destruye sin crear.”⁴⁰⁹

Bajo esta tesitura, el giro de este pensamiento político desiste de *una teología política para la salvación que da un sentido expiatorio a la crueldad del hombre*, pues sabe que nada de lo que haga éste podrá redimirlo de su condición amenazante e inicua, de manera que no intenta justificarla ni tampoco la condena o se ruboriza ante ella. Comprende que la *violencia sólo puede analizarse con base en criterios de prudencia y de responsabilidad política*, por lo que la legitimación de esta política-por democrática que sea-“reside exactamente en su capacidad para tomar decisiones de acuerdo con sus *criterios “políticos”*, es decir, criterios que no cuentan con ninguna imparcialidad ni justificación ética universal.”⁴¹⁰ Abandonando así al heroísmo político moral, cuyo lema del ‘debo porque puedo’ se adjudica la tarea de alcanzar el bien y la felicidad a través de la realización de un reino celestial en este mundo que haga de los hombres “lo mismo” y no “lo uno”. Por ello, el pensamiento singular de esta política, “ni de lejos pretenderá convencer a los demás de su verdad, su pertinencia o sus descubrimientos”⁴¹¹, ya que al *dejar de vislumbrar al hombre como una creatura falta de redención*, entiende que su tarea no consiste en perseguir y convertir a los hombres a su ‘imagen y semejanza’.

De esta manera, la política escéptica no persigue dominar el alma de los hombres porque para ella “lo que hay que mejorar no son los seres humanos ni su conducta, ni siquiera sus circunstancias en sentido amplio, sino el sistema de derechos, obligaciones y medios de reparación”⁴¹², de ahí que prefiera el castigo a la prevención, pues sabe que “resulta imposible prevenir los actos sin asumir el control de una vasta área de comportamientos que los rodean y sin el ejercicio del gran poder”⁴¹³ cuando su principal vocación no es la de convertir a los hombres en bestias sino la de *poner a su “libertad-potencia” en condiciones de comenzar y desplegarse por sí misma*, ya que “la mayor construcción de los

⁴⁰⁹ Cesáreo Morales, “Democracia por venir”, p. 21.

⁴¹⁰ Danilo Zolo, *Cosmópolis. Retos y perspectivas de un gobierno mundial*, p. 109.

⁴¹¹ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 49.

⁴¹² Michel Oakshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, p. 62

⁴¹³ *Ibid*, p. 67.

gobernantes [...] no procede del deleite o del derecho que puedan esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza.”⁴¹⁴ Por esta razón, la tarea inminente de esta *gran política* es la de *definir, marcar, abrir y potencializar* las “intensidades del vivir” de los hombre singulares para darlas a ver como *diferencias*, ya que “*sólo cuando las distancias crecen y la movilidad aumenta ascienden también las libertades.*”⁴¹⁵ Diríamos entonces con Baruch Spinoza, que el fin del Estado es la libertad “singular-común”, y que “*vivir, morir en libertad, con los otros. Eso es la política.*”⁴¹⁶

Tal es la política de los hombres y no de los dioses (Dis te minorem quod geris imperas)”⁴¹⁷. Una política que alejada del autoengaño que piensa y habla consigo mismo, prefiere mantener la fidelidad y el honor⁴¹⁸, que la adulación y la idolatría. Aquélla que no pretendiendo ser guía, permite al ‘quienquiera o cualquiera que sea’ de la democracia, ser el singular responsable de su propia vida, pues su intención es la de ser testigo de las ‘múltiples despedidas de la niñez de los hombres’, a quienes les exige reconocer su irremplazabilidad en el mundo; sus alcances y sus potencialidades. De ahí que esta política no piense en ayudas caritativas que le garanticen la cómoda dependencia de los hombres, los aplausos y las alabanza de una justicia distributiva rencorosa que *cuenta lo que da* puesto que no reclama gratitud ni amor sino sólo respeto. Y porque reconoce su impotencia frente a los proyectos humanos, esta política sabe que no hay planes salvadores que eliminen la “servidumbre voluntaria” que rehúye al diferir como tampoco hay métodos ni programas que hagan “mejores” a los hombres. Segura está de que “ninguna modificación de las costumbres, ninguna reforma social expulsará estos vicios y estos malos hábitos sino sólo *la revolución personal de los individuos.*”⁴¹⁹

Por esta razón, la apuesta de este giro del pensamiento político es la de permitir que la libertad-singular-común mantenga su capacidad para coincidir y desplegarse en los

⁴¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p. 150

⁴¹⁵ Wolfgang Sofsky, *En defensa de lo privado*, p. 55.

⁴¹⁶ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 97.

⁴¹⁷ “Porque te crees menos que los dioses, tú mandas” Cfr: Michel Oakheshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, p. 67.

⁴¹⁸ Al respecto escribe San Agustín que “si hay un ser humano que, despreciando la gloria y el honor está ávido de dominio, éste supera a las bestias, ya sea en crueldad, ya sea en lujuria.” San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 211

⁴¹⁹ Wolfgang Sofsky, *En defensa de lo privado*, p. 187.

escenarios de un ordenamiento digital e hipernómada que circula entre las pistas de la tecnociencia y de una economía de oportunidades, pues “*sólo se desarrollarán los Estados que hayan sabido ganarse la lealtad de sus ciudadanos favoreciendo su creatividad, su integración y su movilidad social*”⁴²⁰. Urgencia para una política democrática capaz de aprender a ser ‘diferencia consigo’ para neutralizar a la violencia y favorecer la sensibilidad y el conocimiento de los hombres. Voluntad de existir y de decidir. “Ir, en el vivir juntos, a la alta velocidad de la energía liberada por el cuerpo vivo de cada singular. Fe en la posibilidad, la de la vida”⁴²¹ que se sostiene y que camina por sí misma. Posibilidad por imposible entregada al riesgo de la existencia y del ‘peligroso quizá’. Inminencia de la política que ha sido, es y seguirá siendo destino mientras el hombre sea el rumbo que puede cambiar de rumbo.

⁴²⁰ Jacques Attali, *Breve historia del futuro*, p. 167.

⁴²¹ Cesáreo Morales, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, p. 273.

CONCLUSIONES

Avanzar es la consigna para este tiempo de la inminencia. Tomar la iniciativa y el riesgo. Decisión de lo incalculable. Vida que salva a la vida. Política, ésa que “sostiene el aliento del cuerpo y la palabra de la fuerza de la vida”. Voluntad de existir y de crear. La política es y sigue siendo destino en la medida que el hombre es el *telos* que pone rumbo a las cosas. Se trata pues, de un rumbo de lo imposible que se abre a la imprevisibilidad del sin-horizonte, y por ende, de aquello que no se ve, un rumbo que se expone a lo radicalmente nuevo. Política del peligro que se decide a ser efectiva aún en lo no dado ni fundado, sin memoria ni promesa, arriesgándose así a su propia experiencia inaugural con la que el hombre se *da* la vida que no tiene comienzo ni fin. Tal es el rumbo de la política que ya no puede esperar porque no hay tiempo para tomar tiempo. La urgencia es inminente cuando la vida está en el sobrevenir mismo que se sorprende, de ahí que la vida no puede entenderse a partir de procesos ni etapas progresivas, sino que sólo puede hacerse a partir de la vida misma que experimenta y se arriesga a existir, pues nunca se está preparado para ella.

Vida y política marchan al unísono en una nueva idea de política, luego del fracaso de una política mesiánica o de la fe, y por ende, del fracaso de los grandes proyectos de sentido contemporáneos (marxista y fascista). El hombre experimenta la amargura de saber que la historia no toma en cuenta sus esperanzas; que no hay paz escatológica posible ni remedio ni cura a su condición miserable. El hombre es lo que es. No hay nada que esperar ni redimir, no hay respuestas ni programas salvadores. El poder es impotente frente al pensamiento del hombre. Demasiado pesimismo para la ingenuidad y la virtuosidad que aún creen que el hombre puede mejorar y ser bueno; demasiada lucidez para la perversidad que aún sueña con la gloria de una prédica para hombres que desean ser siervos voluntarios. Autoengaño del monólogo y del soliloquio que juega a halagarse. Política pastoral para los hombres que aún no saben que su mundo no es el mundo. Un mundo que trazado por la hipercomplejidad, la velocidad y la virtualidad exige otra manera de hacer y de pensar a la política.

Hiperpolítica diríamos, para un tiempo en el que el concepto de salvación resulta caduco pero siempre tentador porque si bien, no hay lugar para discursos de la virtuosidad en tanto bien, verdad, y justicia, son tocados por el martillo que exhibe su cáscara ya hueca, *la democracia por venir* parece invocar plegarias a la salvación cristiana porque el peso de la memoria histórica es brutal para Occidente en tanto la esfera política guarda una estrecha relación con el cristianismo, de donde resurge la funesta relación entre moral y política que desemboca en un poder autoritario que se presenta en el poseedor de la salvación esperada. Complejo del Dios-Uno que se muestra irresponsable frente a todo lo existente en su deseo de aniquilar, someter y transformar al mundo entero a imagen y semejanza suya. Y es en esta tesitura donde debemos insistir en la tarea de la política como tarea de diferir la violencia; “negociar en lo innegociable” y posibilidad para salvar a la vida. Insistencia de lo imposible y del fraguar en medio del caos. “Hiperestrategia de la vida” que oscila entre la sana distancia y la prudente cercanía.

Apostar por la política es el resuelto de lo político caracterizado ya por la hiperenemistas y el hiperconflicto ahora protagonizado por antagonismos económicos. Lo político sigue y aquí radica la posibilidad de la hiperpolítica que exige el reconocimiento del enemigo y no su degradación en tanto éste es mi límite y mi propia figura; definiciones claras; movimientos hiperbólicos de las lejanías y cercanías, es decir, la posibilidad de un “Hobbes todavía”. Estos habrían de ser los alcances para una hiperpolítica que sabe que la violencia no tiene justificación alguna, llámese moral o normativa; que la vida del hombre va en el conflicto irresoluble y en la violencia que no tiene salida ni superación posible sino sólo su contención y diferir. Una política que siendo democrática apuesta por la personalidad del individuo deseante y creativo que va a gran velocidad. Hiperpolítica que abre instituciones a manera de pistas, para que los singulares desplieguen sus capacidades y potencialidades. Política ligera que no pretende dominar sino sólo marcar distancias entre los hombres para regular el permanente conflicto. Aquélla que a la manera del relámpago, sólo ilumina de forma instantánea para mostrar diferencias sin someter. Aquí radica la apuesta por una hiperpolítica democrática aporética en su estructura en tanto ella es fuerza soberanía indivisible y divisible o compartible; fuerza sin fuerza; singularidad incalculable e igualdad calculable; nombre vacío y mesianidad.

La democracia tiene ante sí, la responsabilidad de saber que antes que ciudadano, el hombre es un singular, insustituible e inconmensurable, a quien sin embargo viene a contar. Se trata de la democracia que rebasa lo puramente procedimental para asumir el peso de la responsabilidad política que exige ser una democracia de resultados que neutralice la violencia; garantice la seguridad y la tranquilidad, y favorezca la creatividad y el esfuerzo de los hombres en el campo de la economía. De ahí surge de acuerdo con Cesáreo Morales, la relación estrecha entre hiperpolítica, democracia y economía globalizada. Democracia para elevar la competitividad de la economía en la globalización y economía competitiva para una mejor democracia. Se trata pues, de una política que propicie equilibrios de poder en las decisiones rápidas, acordes con el esquema de velocidad y virtualidad en el nuevo nomos del mundo. Una democracia abierta a la pluralidad del pensar y del crear a partir de una dinámica que fluya entre lo local y lo global, entre el monopolio y la dispersión. Política del hombre que se resiste a ser Dios y que lejos del optimismo moral, se niega a pensar en una política para la conversión. Política que avanza sin temor ni temblor, que toma la iniciativa y el riesgo de existir políticamente para dar orden y rumbo a las decisiones.

BIBLIOGRAFÍA

- 📖 San Agustín, *La ciudad de Dios*, Tecnos, 2ª edición, Colección Los esenciales de la filosofía, Madrid, 2010.
- *Confesiones*, Ediciones Mestas, Biblioteca de Filosofía, Colección Proyectos Ánfora, Madrid, 2003.
- 📖 Agamben Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, 3ª reimpresión, Valencia, 2010.
- 📖 Arendt Hannah, *Sobre la violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, 1ª edición, México, 1970.
- 📖 Aristóteles, *Política*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- 📖 Attali Jacques, *Breve historia del futuro*, Paidós, Sociedad y Estado, Barcelona, 2007.
- *Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales*.
- 📖 Bataille Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*.
- 📖 Blanchot Maurice, *De Kafka a Kafka*, FCE, México, 2001.
- 📖 Bloch Ernest, *El principio esperanza. Tomo I*, Biblioteca Filosófica, Editorial Aguilar, Madrid, 1959.
- 📖 Boff Leonardo y Frei Betto, *Mística y espiritualidad*, Trotta, 3ª edición, Madrid, 2002.
- *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, México, 2006.
- 📖 Derrida Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005
- 📖 Dworkin Ronald, *La democracia posible. Principios para un debate político*, Paidós, Madrid, 2008.
- *El cristianismo medieval y moderno*, FCE, 3ª reimpresión, México, 1988.
 - *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Fontamara, 1ª edición, México, 2008.

- *El libro por venir*, Trotta, Madrid, 2005.
 - *El otro cabo. La democracia para otro día*, Ediciones del Serbal, 1ª edición, Barcelona, 1992.
 - *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Homo sacer II*, Pre-textos, 1ª edición, Valencia, 2008.
 - *En el mismo barco*, Biblioteca de Ensayo, Siruela, 3ª edición, Madrid, 2002.
- 📖 Escalante Fernando, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Biblioteca Interamericana de Ensayo, Paidós, 1ª edición, 2000.
- *Esferas III*, Siruela, Madrid, 2006.
 - *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995. *Palabra!*, Trotta, Madrid, 2001.
 - *Ex captivitate salus*, Editorial Struhart & Cia, Argentina, 1950.
- 📖 Fatone Vicente, *El hombre y Dios*, Editorial Columba, Argentina.
- *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 2010.
- 📖 Girard Rene, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006.
- 📖 Guignebert Ch, *El cristianismo antiguo*, FCE, 8ª reimpresión, México, 2005.
- 📖 Heidegger Martin, *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, 2ª reimpresión, 2003.
- *Historia del mundo y salvación*, Editorial Katz, 1ª edición, Buenos Aires, 2007.
- 📖 Hobbes Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, 16ª reimpresión, México, 2010.
- *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, Porrúa, 1ª edición, México, 2012.

- *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010.
- 📖 Jaeger Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, 6ª reimpresión, México, 2003.
- 📖 Junger Ernst y Heidegger Martin, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1ª edición, 1994.
- 📖 Kierkegaard Soren, *Temor y temblor*, Ediciones Fontamara, 5ª reimpresión, México, 2004.
- 📖 Kung Hans, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005.
- 📖 La Boétie Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Sexto Piso, 1ª edición, México, 2003.
 - *La experiencia de la libertad*, Paidós, 1ª edición, Barcelona, 1996.
- 📖 Laurent Paul, *Teología y política absolutista en la génesis del derecho moderno*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1ª edición, Perú, 2005.
- 📖 Lowith Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998.
- 📖 Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Ediciones del Serbal, 1ª edición, Colección Delos, Barcelona, 1994.
- 📖 Marina José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Editorial Anagrama, 6ª edición, Barcelona, 2002.
- 📖 Melville Herman, *Bartleby*, Axial, Traducción de Jorge Luis Borges, 1ª edición, México, 2008.
- 📖 Metz Johan, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002.
- 📖 Morales Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, 1ª edición, México, 2010.

- 📖 Nancy Jean-Luc, *La deconstrucción (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, Editorial La Cebra, 1ª edición, Buenos Aires, 2008.
- 📖 Neville John, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of god"*, Indo-European Publishing, Los Ángeles, USA, 2010.
- 📖 Nicol Eduardo, *La idea del hombre*, FCE, México, 1ª edición, 1977.
- 📖 Nietzsche Friedrich, *La muerte de Dios*, presentación de Paulina Rivero Weber, UNAM, 2ª reimpresión, Colección pequeños grandes ensayos, México, 2004.
- 📖 Oakeshott Michel, *La política de la fe y la política del escepticismo*, FCE, 1ª edición, México, 1998.
- 📖 Orestes Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 1ª edición, 2001.
- 📖 Pascal Blaise, *Pensamientos*, Alianza Editorial, Colección Filosofía, Madrid, 2004.
- *Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, 1ª edición, México, 2007.
- 📖 Peterson Erik, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999.
- 📖 Plot Martin, *El kitsch político*, Editorial Prometeo.
- *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- 📖 Rader Olaf, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, Madrid, 2006.
- 📖 Rosset Clement, *El objeto singular*, Sexto Piso, México, 1ª edición, 2006.
- 📖 Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, título original: *De regno* (1265-1267), Tecnos, 3ª edición, Madrid, 2002.
- 📖 Schaff Adam, *Lenguaje y conocimiento*, Editorial Grijalbo, México, 1967.
- 📖 Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, 5ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

📖 Sloterdijk Peter, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Siruela, Madrid, 2011.

- *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, 2ª reimpresión, Madrid, 2002.
- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1981.

📖 Sofsky Wolfgang, *Defensa de lo privado*, Pre-textos, 1ª edición, Valencia, 2009.

📖 Spinoza Baruch, *Tratado teológico-político*, Colección Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

- *Suma teológica*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1977.
- *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- *Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo político*, Folios Ediciones, 1ª edición, México, 1985.
- *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006.

📖 Zolo Danilo, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, 2000.

Revistas

📖 Cordero Grecia, “Sobre el concepto de ideología. Apuntes para una idea de hombre en política” en Revista *Confluencia XXI. Ideología y comunicación*, No. 12, Año 3, PRI, México, 2011.

📖 Morales Cesáreo, “Democracia por venir” en Revista *Examen. Lecciones de la elección*, PRI, No. 208/Año XXII, julio 2012.

Fuentes electrónicas:

<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>

<http://www.euroresidentes.com/futuro/futuro.htm>