

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO



**EL TIEMPO DEL MESÍAS: UNA INVESTIGACIÓN EN
TORNO A LAS RAÍCES TEOLÓGICAS DEL ESTADO
MODERNO**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA**

PRESENTA

ERIC MARTÍNEZ TOMASINI

ASESOR: DR. FELIPE CURCÓ COBOS

CIUDAD DE MÉXICO

2017

Con fundamento en el artículo 21 y 27 de la Ley Federal del Derecho de Autor y como titular de los derechos moral y patrimonial de la obra titulada **“EL TIEMPO DEL MESÍAS: UNA INVESTIGACIÓN EN TORNO A LAS RAÍCES TEOLÓGICAS DEL ESTADO MODERNO”**, otorgo de manera gratuita y permanente al Instituto Tecnológico Autónomo de México y a la Biblioteca Raúl Baillères Jr. autorización para que fijen la obra en cualquier medio, incluido el electrónico y la divulguen entre sus usuarios, profesores, estudiantes o terceras personas, sin que pueda percibir por la divulgación una contraprestación"

ERIC MARTÍNEZ TOMASINI

FECHA

FIRMA

AGRADECIMIENTOS

A quienes hicieron posible esta tesis quiero agradecer, porque sin ellos este texto no sería:

A Felipe Curcó, por aceptar leerla y dirigirla, en un acto completo de confianza en mis posibilidades

A Marta Cebollada, porque sin su constante y generosísimo apoyo desde el principio, esta tesis y lo que representa no habría sido posible

A Peter Hills, por sus comentarios y su lectura esclarecedora

A Jeffrey Weldon y Patricia Medina, por haber apoyado mi estancia en el ITAM

Quiero dar las gracias a quienes me acompañaron a lo largo de los últimos diez años, sin quienes no sería lo que ahora soy, y a quienes debo los mejores momentos de mi juventud:

A Diego Ortiz y Aline Ramírez, por ser almas viajeras incondicionales en este recorrido vital.

A Edith Díaz, por no darme la razón, y por todas las vidas que compartimos y habremos de compartir; a Florence Schennen, por haberme abierto mundos sin siquiera saberlo; a Daniela Berdejo, porque me enseñó a ser bruma cuando ella es mar; a Eduardo Santiago, porque nunca dejamos de volar; a Natalia Quiñones, porque “andábamos sin buscarnos, pero sabíamos que andábamos para encontrarnos”; a Nina Zilli, por reconocernos sin cesar, y siempre volver a despertar.

A Andrea Gonzales, por ser mi más grande ejemplo a seguir; a Francisco Osorio, por ser (casi) mi hermano mayor; a Néstor Gutiérrez, por su nostalgia y su modo quieto de andar; a Alex Campos, por las risas, la confianza y la honestidad; a Rosalina Arteaga, por nunca dejar de ser auténtica aún en medio de las sombras; a Andrea Reed, por su entrega y su lealtad; a Benjamín Castro, por la búsqueda de siempre mayor libertad.

A Ana Ortega, porque “siempre fuiste mi espejo, quiero decir que para verme tenía que mirarte”.

A Nihad Marwan, por haberme acostumbrado a todas esas cosas que son maravillosas.

Doy gracias a mis mentores, por ser guías en este viaje existencial:

A Eric Herrán, por aceptar ser mi maestro, a quien dedico esta tesis

A Carlos Ortega, por enseñarme a caminar rectamente en el sendero interior

A Franz Oberarzbacher, por haberme impulsado a seguir adelante

A Sergio Rincón, por mostrarme la importancia de elegir y de actuar

A Ruth Troeller, por haberme dado un hogar.

Agradezco finalmente a mi familia:

A mis padres, Lucía y Guillermo, por el afecto, el apoyo y la confianza durante 24 turbulentos y asombrosos años

A mi hermana Ximena, por ser todas las emociones que tengo y no creo tener

A mi sobrina Camila por enseñarme el valor de un abrazo

A Carmen Reyes, por el cariño

A Juan y a Aurelia, por ser estrellas en el firmamento

Gracias a la Vida, por haberme dado el tiempo de escribir lo poco o mucho que aquí esté dicho.

“Si la libertad es esa posibilidad que se asoma como aquel excedente que no puede ser completado por el discurso simbólico que escribe la sociedad sobre sí misma, la pregunta por la naturaleza humana es *política* pues ya presupone una relación simbólica con respecto a este problema”

ANDREA GONZÁLEZ AGUILAR. *La Antropología político-libertaria de J.J Rousseau: una introducción*

“Es decir, ¿cómo abordar la noción de “vida” – de una manera absolutamente novedosa – sin ser cautivos del poder soberano?”

FRANCISCO OSORIO. *La inmanencia viva (Opción ITAM n° 177)*

INTRODUCCIÓN

« Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux,
s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être,
à la source impalpable des sensations ».

J. Gasquet, *Cézanne*.

Uno de los problemas esenciales de la condición moderna es su relación con la vida¹. La vida, ese inefable que todos experimentamos y que ninguno llega a cernir, es el fondo tras el cual se articula todo, se desglosa y se diferencia; todos los fenómenos políticos se desenvuelven en el marco de una relación subyacente con el hecho de vivir, de estar colocados en el mundo y atestiguar su presencia. La problemática que anima la presente investigación es la pregunta por las condiciones subyacentes en las que el Estado moderno, el paradigma en apariencia insuperable ante el cual nos hallamos todos confrontados, se instala y aparece: este trabajo se inscribe por lo tanto en una línea de investigación esencialmente fenomenológica en cuanto que lo que nos interesa es primordialmente el conocer qué da lugar a éste un fenómeno, qué propicia su aparecer, y en revelar las condiciones subyacentes oscurecidas por las formas de su aparición. De aquí se desprende

¹ Es preciso en este momento hacer una nota aclaratoria. Cuando en lo subsecuente hablamos de la “vida”, nos referimos por supuesto a algo que por definición es indefinible e inasible a través de los categoriales de la razón. El término “vida”, aquí, debe ser entendido como referente a algo que apenas puede ser esbozado pero que experimentamos continuamente, aunque no es, propiamente hablando, nuestra experiencia de ella. Se trata de algo que, siguiendo el pensamiento de Henri Bergson, sólo puede ser capturado plenamente a través de la intuición. Este sentido del término “vida”, que emplearemos a lo largo de esta disertación, queda mejor delineado en la expresión de Vladimir Jankélevitch cuando dice que “El absoluto es un misterio que se realiza en todo momento en cada uno de nosotros, en la vida y a través de la vida” (Jankélevitch, V. *Henri Bergson*, capítulo IV, p. 181. París: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1999. Traducción del Autor (TdA)). Nos cuidaremos de distinguir pues la vida así entendida (como una totalidad que manifiesta un absoluto) de cualquier concepto que pretenda reducirla a algo – por ejemplo, a un fenómeno puramente biológico – y simultáneamente, de la experiencia de la conciencia, que consiste precisamente en su polo opuesto. No obstante, es fundamental aclarar que la vida ha sido interpretada de maneras cambiantes a lo largo del tiempo, y es de la relación con la vida (es decir, la interpretación que se le ha dado a través de las épocas) de lo que podemos hablar en este trabajo, entonces lo que nos interesa es la manera en la que se le ha visto y se le ha intentado apropiarse en la historia de Occidente.

que la vena fenomenológica de este trabajo sea la consecuencia de su inspiración notablemente platónica, porque aspiramos a través de un análisis sostenido no a detenernos en lo meramente superficial – los tipos de régimen, las bondades o las desgracias de esta o la otra forma del Estado en la contemporaneidad – sino a descubrir la esencia, la forma pura: en una palabra, las cosas y no las sombras.

Se imponen varias aclaraciones que por naturaleza no tienen cabida más que en el prolegómeno de nuestro recorrido. La primera, lo hemos dicho, es que la pregunta fundamental que nos anima es la de descubrir la relación del Estado moderno con la vida, es decir, su base metafísica, su punto de partida subyacente (y en particular, la comprensión de los múltiples significados que el término “vida” ha adquirido a lo largo el tiempo). Nos colocamos aquí, por lo tanto, en una larga pero hasta hace poco marginal tradición de autores, entre los cuales descubrimos a Nietzsche y su genealogía, Michel Foucault y su arqueología, y recientemente, la obra política de Giorgio Agamben, el filósofo más prominente de los tiempos actuales en lo que toca a estos temas.

Lo que reúne a estos pensadores, y sin duda a varios más, es su preocupación por hallar el *arché*, es decir, el origen (que puede también ser traducido como el punto de partida o fundamento). Hablar del origen es particularmente difícil porque, está claro, el origen no es necesariamente la primera manifestación temporal de un fenómeno, de la misma manera que nuestro origen no es necesariamente nuestro nacimiento; si decimos por ejemplo que el Estado moderno tiene su origen en las primeras monarquías constitucionales, con la Paz de Westfalia de 1648 o las teorías contractualistas de Hobbes, cometeríamos un equívoco: confundiríamos origen con nacimiento. El origen es la raíz que permanece velada la mayor parte del tiempo, el germen que da lugar a lo que más tarde será visible.

Y es que, a decir verdad, el *arché* no tiene por qué ser de naturaleza manifiesta: de hecho la mayor parte del tiempo no lo es. El *arché* es, casi por principio, una cierta disposición fundamental, una forma colectiva pero no generalmente consciente de vincularse con algo que es estrictamente trascendental, en este caso, la vida. Nuestra exploración se inscribe por lo tanto en una búsqueda casi mitológica, casi psicoanalítica, a la manera en que Jung y Campbell entienden la relación del hombre con los arquetipos. La vida es un arquetipo que contiene todos los arquetipos, y el hombre establece una relación individual y colectiva con éstos, pero dicho vínculo no es casi nunca consciente, porque la consciencia sólo se puede vincular con las formas particulares, con las singularidades en el tiempo y el espacio. Los símbolos habitan, desde la perspectiva jungiana, el subconsciente colectivo y es en este espacio profundo, oceánico diríase, en el que hemos de hallar las condiciones subyacentes, los vínculos más ocultos, el núcleo duro y la raíz que hace posible que algo como el Estado, que ahora damos generalmente por sentado, exista.

No ha de sorprendernos que en el contexto de la teoría política debamos hacer exploraciones que van más allá de lo propiamente político, si es que algo así puede ser circunscrito. Agamben escribe al respecto que “cuando se emprende una investigación arqueológica es preciso tener presente que la genealogía de un concepto o de una institución política” (en nuestro caso el Estado moderno) “puede encontrarse en un ámbito diferente de aquél que se da por descontado anticipadamente (por ejemplo, no en la ciencia política sino en la teología)”.² Es por esto que en la investigación que nos interesa no hallaremos con frecuencia discusiones sobre los textos propiamente más políticos de los autores clásicos –

² Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, capítulo V, 5.2, p.128, España: Pre-Textos, 2008.

por ejemplo, de Hobbes, quien es discutido ampliamente en el tercer capítulo – pero sí, *in extenso*, sobre sus textos teológicos o metafísicos.

El presupuesto básico es que para entender lo que algunos autores dicen en términos políticos es preciso comprender sus perspectivas teológicas o metafísicas, si entendemos por metafísica el vínculo intangible entre el hombre y aquellas cosas, indescriptibles e inmateriales que lo trascienden y sobrepasan (antiguamente se hablaba del Tao, del Ser o de Dios o incluso de su ausencia, como es el caso actualmente en el mundo occidental). Hablamos de metafísica cuando nos referimos a la relación que sostienen los hombres de un determinado lugar y tiempo con el fenómeno absoluto de la vida – lo que incluye por supuesto la muerte. No hay que creer, entonces, que la metafísica es una preocupación medieval, o que es un esoterismo. Si la modernidad occidental concibe hoy en día a la vida como un fenómeno puramente biológico que empieza con el nacimiento y termina con la muerte, entonces su sustrato metafísico es de un orden materialista, pero no significa de manera alguna que nuestra época no posea un sustrato metafísico.

Strictu sensu, no es una novedad afirmar que el pensamiento a propósito de la metafísica es colateral al pensamiento sobre lo político. Aristóteles consideraba a la metafísica la filosofía primera en todos los aspectos. Martin Heidegger no se cansó de apuntar que el olvido de la pregunta por el Ser en filosofía fue correspondido, en la historia de Occidente, con una metafísica primero teológica en tiempos medievales y, desde los tiempos modernos, primordialmente racionalista, y que de esta nueva metafísica se derivaban nuestras mayores problemáticas, particularmente los riesgos del nihilismo, la tecno-ciencia y la pérdida de la libertad.

Recuperar la pregunta original por el Ser, en Filosofía, ha sido la tarea del pensamiento contemporáneo, al menos en parte desde 1927, fecha de publicación de *Ser y Tiempo*; ha implicado, necesariamente, desplazarnos del marco racionalista de la modernidad y volver a plantearnos, como lo han hecho Foucault, Deleuze, Derrida y otros, las preguntas que parecían más resueltas: ¿qué es el sujeto? ¿qué son la razón, la libertad, etc.? Maurice Merleau-Ponty escribía en *El Ojo y el Espíritu*: “Todas las búsquedas que creíamos concluidas se abren de nuevo”.³ Hacer el intento por cuestionar los presupuestos más básicos de la racionalidad moderna, aquellos que tanto el marxismo como el liberalismo dieron por sentados, es regresar al espíritu socrático que dio lugar a la filosofía en primera instancia: es decir, *estar completamente seguros de que absolutamente nada es una certidumbre*.

En el ámbito de lo político, o mejor aún, de la teoría política, no obstante, nuestro horizonte infranqueable sigue siendo la tríada Estado-economía capitalista-gobierno democrático liberal. Parece ser que, salvo contadas excepciones, la teoría política de hoy en día no es capaz de ofrecer alternativas a estos fenómenos aún si pretende abolirlos, como es el caso del marxismo que falla repetidamente porque no alcanza a percibir que un cambio que sólo se dirija a las estructuras materiales de una sociedad, o a suplantarse a las élites con otras élites, es incapaz de generar transformaciones permanentes en los individuos. Una filosofía política radicalmente materialista está, desde nuestro punto de vista, muy limitada en su capacidad transformadora, o incluso meramente explicativa, porque no concibe el hecho de que los seres humanos están movidos fundamentalmente por la relación que sostienen con los intangibles de la existencia, los mitos símbolos y arquetipos que les

³ Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeuil et l'Esprit*, p.60. París: Gallimard, 1964. TdA.

permiten, en primer lugar, definirse como seres humanos, situarse con respecto a otros y con respecto a sí mismos.

Un ejemplo claro de esto es que al voltear a ver lo que sucede en sociedades que no han estado influenciadas de manera significativa por la metafísica de Occidente, observamos configuraciones políticas distintas a las del Estado, y vínculos diferentes a los nuestros con respecto al fenómeno vital: en muchas sociedades “primitivas”, por ejemplo en las tribus nativas americanas de las Grandes Planicies, los hombres no se definen como individuos, no se conciben como seres aislados, sino que su construcción simbólica les impone concebirse como parte de un Todo del cual nunca podrían estar separados. ¿Cómo entenderían el Estado, que parte de la necesidad de volver a unir lo separado, si ellos no se piensan a sí mismos como entes individuales y por tanto no hay nada que volver a unir? Este es sólo uno de los problemas que surgen cuando dirigimos nuestra atención a las aportaciones fenomenales de la antropología política, otra área de estudio por demás ampliamente olvidada. Pero lo que resulta claro es que no basta con analizar las condiciones materiales de los indios *hopi* o *shoshone*, ni es suficiente buscar el fundamento de su organización político-económica en términos meramente socio-culturales: hace falta indagar sobre su relación con el fenómeno profundo de vivir, y por lo tanto, de vivir en común.

En esencia, replantearnos la pregunta por lo político a la manera en que Heidegger se planteó de nuevo la pregunta por el Ser significa dar cuenta de que hay una metafísica que impera aún hoy en Occidente, y que, similarmente a la que descubre el filósofo de Messkirch, es una derivación moderna de una teología medieval. El ánimo principal de nuestro trabajo consiste en volver a abrir la interrogación por lo político, porque tenemos la convicción de que lo político, al igual que la vida, no consiste en una sola forma de aparición – el Estado o

la dominación del hombre por el hombre – sino que es múltiple y cambiante y se puede expresar de una manera absolutamente diferente.

Es de notarse que a lo largo de este trabajo emplearemos la expresión “*lo político*” y no “*la política*” porque lo que está en juego en nuestro caso no es, ya se ha recalcado, la manera en que aparece el Estado⁴. No nos interesa fundamentalmente, pues, si aparece como democracia o como dictadura, si es una monarquía absoluta o si el sistema es parlamentario, y esto por varias razones. La primera es que, como lo expresó alguna vez Heidegger, desde el punto de vista de la metafísica subyacente ambos regímenes, no hay una diferencia esencial entre Rusia y Estados Unidos; a sus ojos el totalitarismo y la democracia liberal comparten un sustrato que Heidegger identifica con la racionalidad del sujeto moderno y su deseo de dominación, expresado a través de la ciencia y la técnica. En nuestro caso particular, dicho sustrato es así mismo una relación idéntica en ambas sociedades con el fenómeno básico de la vida, y de la manera en la que los hombres deben aparecer ante ella. Este vínculo es de

⁴ El ser-en-el-mundo experimenta el *Ser* por medio de la vida; pero entre su experiencia del *Ser* y la Vida puede o no instalarse un puente, que Giorgio Agamben, en la vena de su conversación con la obra de Michel Foucault, denomina “dispositivo”. El dispositivo es “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?*, p.23. Barcelona: Anagrama, 2015). Lo político, en su sentido más amplio y que utilizaremos aquí, debe aparecer como el dispositivo máximo que se instala entre el Hombre como ser-en-el-mundo y la Vida en tanto que misterio de lo absoluto. Podría argumentarse por una parte que, así entendido, lo político lo abarca virtualmente todo cuanto hay, pero esto sería erróneo si consideramos, primeramente, que la identificación pura y total entre el Hombre y la Vida, es decir, su no-mediación a través de algún dispositivo, es lo que generalmente llamamos *misticismo*; y, en segundo lugar, que el dispositivo adquiere siempre formas cambiantes, e incluye otros dispositivos (las cárceles, los manicomios, las escuelas, los dispositivos electrónicos, la agricultura) dentro de sí, pero sus efectos conciernen la configuración de una subjetividad. El dispositivo político, al instalarse entre el Hombre y la Vida, genera sujetos políticos que se vinculan de una manera o de otra con su propia existencia y con su lugar en el mundo, dependiendo de las formas que adopte el dispositivo. En esta tesis hemos identificado al menos tres formas para el dispositivo político fundamental: la comunidad, la Iglesia, y el Estado. Es preciso recalcar que estas formas son inseparables de un sustrato metafísico o teológico que es la cara oculta del dispositivo político, y por eso nos resulta casi siempre elusivo o invisible, pero es indisoluble de lo que sea que esté apareciendo en determinando momento como instrumento de subjetivación y de conformación de un sujeto, aún si el sujeto en cuestión no tiene la más mínima consciencia de esto.

orden metafísico, como apuntaba Heidegger, pero sus modos de aparición son diversos y hasta contrarios, la política es distinta pero lo político proviene de un fondo común.

La búsqueda de una esencia simbólica a las cosas políticas no es ajena tampoco a la obra de Claude Lefort; teóricos como Eric Herrán⁵ y Miguel Abensour⁶ han sugerido que la obra de Lefort está centrada primordialmente en intentar confrontarnos por todos los medios con la pregunta de “¿qué es lo político?”, a sabiendas de que si contestamos “la política”, estamos cayendo en un juego de ilusiones. Una metáfora basta para comprender esto: la política puede ser entendida como el teatro en el cual se representan cosas que pertenecen al ámbito de lo político, pero no *son* lo político. Aquí también debemos ser extremadamente cautelosos en no confundir las cosas con sus apariencias, porque es una tendencia exaltadamente moderna – en la era del espectáculo en la cual vivimos – creer que la representación es la realidad. La política, lo que en democracias liberales se revela como el juego entre los votantes, sus representantes, y las instituciones que articulan estos vínculos, no es más que la representación, el juego teatral de lo político, porque como apunta Lefort, lo político debe ser hallado primordialmente en la manera en la que los individuos se vinculan con los símbolos y con los elementos constitutivos de la vida en común de la cual son, por necesidad, partícipes. El asunto es encontrar, más allá de la teatralidad, aquello que pertenece al territorio irreductible de lo que es político y que sólo nos es dado comprender de manera transversal.

En cierto sentido, el análisis de Lefort responde a la búsqueda de uno de los autores más importantes del pensamiento político contemporáneo, Leo Strauss. La influencia de

⁵ Herrán, Eric. *What is (the) political? : notes on the work of Claude Lefort*. Shelbyville, KY, USA: Wasteland Press, 2013.

⁶ Abensour, Miguel. *Pour une philosophie politique critique*. París : Sens & Tonka, 2009.

Strauss es visible en este trabajo desde el primer momento porque Strauss nos invita a restituirle a la teoría política su lugar, antes que nada frente a la ciencia política. Lo que está de por medio es, nuevamente, la distinción “política/político” en la medida en que la ciencia política, tal y como se ha configurado desde los últimos cien años, es primordialmente una disciplina del estudio de las representaciones (sólo basta con pensar en las teorías del votante medio o los estudios que pretenden medir estadísticamente el “grado de democratización” de un país) que por desgracia no escapa al énfasis racionalista del proyecto moderno de explicación y dominación de la naturaleza; la ciencia política, aún hoy en día, está envuelta en un proyecto ilustrado de emancipación colectiva, a tal grado que es incapaz de verse a sí misma desde donde está situada (tarea que, bien apuntaba Strauss, le compete enteramente a la filosofía política).⁷

Sólo la filosofía política, en la medida en la que puede reflexionar sobre las cosas políticas desde todas las perspectivas posibles, es capaz de ir más allá de la representación y detenerse a contemplar el problema de lo político y de cómo aparece en nuestros días, y preguntarse también de qué otras formas podría aparecer. Este trabajo se inscribe enteramente en línea directa con la preocupación straussiana por reinstalar a la filosofía política a un lugar primordial en el pensamiento, pues sólo desde una comprensión teórica abierta y profunda será posible descifrar los significados de lo político, aquello que concierne a la *polis*, a la ciudad, a nuestra vida en común en este planeta, ahora.

Quedará entonces más claro en este momento el recorrido que habremos de emprender, y cuyo objetivo final es replantearnos lo que Leo Strauss denominó el predicamento teológico-político de la modernidad, en el cual estamos hoy en día plenamente

⁷ Strauss, Leo. *What is political philosophy?*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

sumergidos. El primer capítulo de este trabajo estará dedicado a la exploración de la experiencia antigua de la vida como iniciación. La perspectiva política que de aquí se desprende será la posibilidad de conformación de una comunidad política, en la que los hombres están unidos por una experiencia común de lo inefable que les permite vincularse más allá de sus singularidades. En este sentido, exploraremos la distinción radical que instala el cristianismo al hacer de la salvación la preocupación fundamental de la existencia, y esto como veremos, vendrá a controvertir la conformación de un espacio público común, entre otras consecuencias igualmente notorias.

El segundo capítulo, por su parte, se concentra en descifrar la forma en la que los teólogos medievales interpretaron las enseñanzas cristianas e intentaron resolver sus aporías, lo cual instaló en el panorama político de Occidente dos temáticas importantes: la providencia en su dimensión espacial como temporal, y la distinción entre el alma y el cuerpo como fundamento de un dispositivo teológico-político que permanecerá casi intacto hasta nuestros días. En este sentido nos dedicaremos a estudiar cómo la distinción fundamental entre un Dios trascendente y un Dios inmanente, presente a través de sus manifestaciones en la creación, sentó las bases para la creación de un Estado-nación que es a la vez autoridad y gobierno, horizonte de lo posible y administración de las vidas.

Finalmente, en el último capítulo abordaremos a un autor, Thomas Hobbes, cuyas interpretaciones en la época moderna de la teología medieval constituyen el marco metafísico sobre el cual aún descansamos. De la lectura de Hobbes destacaremos principalmente sus lecturas sobre la relación cuerpo/alma, y su visión acerca de la providencia, para descubrir que Hobbes dejó intactas casi todas las formas del dispositivo teológico-político de la Edad Media, pero introdujo al Leviatán para reemplazar a la Iglesia como símbolo de este

dispositivo; con ello, se aseguró de su permanencia en el tiempo, conservando especialmente una división artificial entre la vida desnuda, *zoé*, y la vida como una experiencia del sujeto, *bios*, a través de la cual el Estado puede asegurar su dominio.

“Es seguro que la filosofía política de la modernidad no podrá salir de sus contradicciones si no toma conciencia de sus raíces teológicas”. Esta frase, de Giorgio Agamben, es el leitmotiv de la presente investigación, Tomar conciencia de nuestras raíces teológicas es el punto de partida para toda posible reformulación de la vida común, porque sin ello, olvidamos que provenimos de un estado de las cosas muy anterior a la democracia moderna, incluso al Estado-nación secular. Necesitamos revisar los sustratos metafísicos y al dar con ellos hacerlos inoperantes, sustituirlos si es preciso con otras vertientes, a la manera de una molécula cuyos átomos se vuelven a configurar: sólo introduciendo un nuevo elemento, no en la superficie sino en la raíz misma de nuestros vínculos con lo político, es que tendremos alguna oportunidad de modificar sustancialmente nuestra forma de vivir en conjunto con los hombres y las mujeres con quienes nos ha sido dado compartir, por un breve pedazo del tiempo, esta maravillosa existencia.

Nuestra tarea no es otra que la de responder, con la mayor claridad y convicción, a las exigencias de los tiempos presentes, porque de otro modo desatendemos a la misión fundamental de la filosofía política, que es la de saber en dónde está el ideal de vida, y recordarles a los hombres, cuando lo han olvidado, que no hay potencia que no puedan alcanzar – en otras palabras, que el ser humano es capaz de reinventar permanentemente todas las cosas y que no hay límites para la creatividad y la inteligencia de los hombres. En esta medida, el descubrir las raíces teológicas del Estado moderno es mucho más que una simple búsqueda arqueológica: es el primer paso de una larga marcha que puede conducir a

la humanidad al descubrimiento de sus otras posibilidades, las que su propio ocultamiento tenía veladas. De nosotros solamente dependerá emerger de las sombras y contemplarlas a la luz de un nuevo sol.

CAPÍTULO 1

EL SUSTRATO METAFÍSICO DE LA ANTIGÜEDAD Y EL PRIMER CRISTIANISMO

El sustrato metafísico de la Antigüedad es el de una unicidad con el Todo en el cual se encuentran los hombres y una vida a la cual deben ser iniciados. El concebir la vida como un misterio inasible que sin embargo es experimentable y que los hombres deben aprender a experimentar de la mejor forma, es lo que permite que su visión de lo político sea la de una comunidad en donde los hombres están atravesados por el mismo misterio que los une. El surgimiento del cristianismo viene a suspender esta comunión al hacer de la vida un proyecto de salvación del alma en la espera de la segunda venida de Cristo.

*

La vida como iniciación

“Los hombres son vivientes que, a diferencia del resto de los animales, deben ser iniciados a su propia vida, es decir, deben primero perderse en lo humano para reencontrarse en lo viviente y viceversa.”⁸ Esta poética oración de Giorgio Agamben es el punto de partida de la cosmovisión de la mayor parte de los pueblos antiguos, en lo que respecta a su vínculo con el fenómeno de la vida. Perderse en lo humano para reencontrarse en lo viviente es el *sine qua non* de la relación ancestral de los hombres con el asombro ante su propia existencia, y la razón por la cual nos es sumamente difícil imaginarnos, hoy en día, las condiciones de vida en la Antigüedad y su expresión en términos políticos.

Si la vida en el mundo antiguo, como en el mundo de las sociedades primitivas, nos es frecuentemente un enigma es porque fallamos en reconocer que para la gran mayoría de estas sociedades el hombre no es la única medida de las cosas: lo humano no halla su sentido

⁸ Agamben, Giorgio. *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. México: Sexto Piso, 2014, p. 53.

pleno más que en una tensión intrínseca con su animalidad y su divinidad⁹. Sólo perdiéndose en ambas, disolviéndose por así decirlo en ambos mares, es que es capaz de hallar su humanidad. El perderse en lo viviente es la única forma de descubrirse como humano, porque por sí solo resulta imposible hacerlo sin perder todo vínculo profundo con lo real y quedarnos, como ha sucedido con nosotros en tiempos recientes, solos y atónitos ante un mundo indiferente.

La clave del mundo antiguo y el abismo infranqueable que nos representa hoy en día es que mientras hoy nos representamos la existencia desde la óptica de una separación fundamental, de entidades y de categorías independientes unas de otras, antiguamente el cosmos era un Todo unido, indisociable. No hay nada para los antiguos que no exista bajo el signo de una unión, de un vínculo con todo lo demás. La existencia no se concibe como un fenómeno aislado, sino como un movimiento de perpetua imbricación absoluta, en una confluencia sin límites.

El cosmos habla a los antiguos, como a los primitivos. No es un Universo infinito y frío, que a la luz de un telescopio se extiende sin cesar, hermoso pero silente, invadido por una negritud en la que brillan estrellas distantes y que un silencio espectral recorre entre galaxias. Otrora el cosmos habla, las piedras hablan, los ríos hablan, y los árboles cuentan su historia. Todo cuanto atraviesa la Tierra y que la habita tiene su lugar en una sinfonía armoniosa, y los hombres atestiguan un mundo expresivo en permanencia que no deja de ser un misterio. Nada está ausente, nada es indiferente a nada más. La vida se expresa entera en cada una de las formas que toma y todas ellas la acogen a su manera.

⁹ Platón, por ejemplo, quería que fuera Dios y no el hombre la medida de todas las cosas, y eso es lo que le reprochaba a Protágoras.

La dimensión simbólica de todas las mitologías antiguas es representativa de la forma en la que las cosas se comprendían entonces. Así, por tomar un ejemplo de varios, hallamos en el panteón griego, uno de los más vastos que hay y que no cesa de maravillarnos por la extensión y riqueza de su cosmogonía, el mito de Narciso. Narciso, al igual que todo símbolo, posee dos modalidades, una interior y una exterior. En su modalidad aparente, tangible, encontramos la flor, la planta acuática que crece en los estanques; la vertiente interior, psíquica, del mismo símbolo acuático es el peligro mortal de los hombres: la adoración de sí mismos, la absorción total en los remolinos de su propia vanidad. La vanidad de Narciso tiene lugar a costa de aquello que es más profundo, que es más grande que cualquier hombre, y que sin embargo vive también en el hombre. Esta simultaneidad de una dimensión interna y una dimensión externa, el reflejo psicológico de una realidad del mundo natural, es característica de las sociedades pre-modernas, porque en ellas todas las divinidades son también divinidades interiores. El dios interior habita adentro de mí, en el espacio limítrofe en donde yo desaparezco.¹⁰

La dimensión religiosa en todas las sociedades de este tipo no debe ser entendida como una esfera aislada, porque nada lo está realmente desde su punto de vista. Lo religioso – que podemos entender en el sentido de una unión entre cosas que aparecen separadas – es, de hecho, lo más constitutivo del fenómeno político porque la vida misma es entendida aquí como aquello que liga a todas las cosas, que las reúne, que las abarca perpetuamente. La vida es una experiencia religiosa a la que los hombres deben ser iniciados, retomando la expresión

¹⁰ Para mayor información sobre el misticismo griego y antiguo, leer el muy recomendable volumen de Peter Kingsley, *Reality*. California: The Golden Sufi Center, 2003.

de Agamben, y es sobre la base de esta iniciación común que lo político – en cuanto es vida compartida – puede acaecer.

Porque se trata de una *experiencia* por definición indecible, y no de un acuerdo, o de un discurso racional, es que la identificación de lo político con lo religioso es tan fuerte en las sociedades antiguas y no puede ser comprendida en términos modernos. Pensar que la política y la religión van de la mano es decididamente complicado en el mundo actual porque percibimos lo religioso desde el punto de vista teológico – esto es, desde la perspectiva de un dogma o de una práctica litúrgica o de una serie de principios – y no como una experiencia espiritual íntima que es a la vez colectiva, que pervierte estas distinciones.

La experiencia de lo religioso en el contexto antiguo es notoriamente distinta porque se manifiesta como la posibilidad de una ruptura entre lo interno y lo externo, como una supresión de las barreras usuales de la mente, que distingue entre las cosas en términos de un dualismo (yo y los demás, por ejemplo). Dicha experiencia es un encuentro con la totalidad, o lo absoluto, en la que estamos inmersos y que nos contiene, y esta experiencia es la posibilidad de fundar comunidad porque es lo único que nos vincula, nos comparte irrevocablemente. Sólo habiendo reconocido en nosotros mismos la dimensión indecible, inexplicable, de la existencia, y el misterio fundamental de lo vital, es que podemos conformar comunidad.¹¹

Ahora hace falta preguntarnos: ¿qué es una comunidad política? Una comunidad es cualitativamente mucho más que una convivencia. Es sobre la base de esta sabiduría providencial, aquí directamente tomada en préstamo de *La Ética* de Aristóteles, que la gran

¹¹ La obra de Parménides, uno de los más antiguos filósofos pre-socráticos, consiente plenamente en dar cuenta de dicha comprensión aquí apenas esbozada.

parte de las sociedades humanas habían estructurado antes del cristianismo la vida en común. Sin el reconocimiento de una unión trascendente, de un compartir algo más que un simple espacio determinado, no seríamos distinguibles, de acuerdo con Aristóteles, de los animales, que pueden “como en el caso del ganado, pacer en el mismo prado”¹².

Los cuerpos pueden compartir un determinado espacio – cualesquiera dos objetos en un plano geométrico se reparten en él, lo ocupan y tienen en él dimensión y volumen – pero sólo las mentes y los espíritus pueden conformar conscientemente una comunidad, y esto es así porque comparten algo más que el espacio: en verdad los humanos *son* compartidos, transversalmente, por la existencia misma, por eso que podríamos denominar “el misterio de la vida humana”.

Los cuerpos – los objetos inanimados, y hasta cierto grado los vivientes que en general sólo se reconocen en el cuerpo, como las plantas y varios animales – pueden llegar a convivir, más no a conformar comunidad.¹³ Los dioses, es decir la consciencia pura, son libres de la necesidad de hacer comunidad, porque son comunión eterna. Reconocer el misterio de la vida humana es reconocer la tensión irresoluble que anima al hombre entre lo animal y lo divino, entre lo corpóreo y lo espiritual dentro de sí, y lo inexplicable de hallarnos conjuntamente atravesados por la vida y ser conscientes de ello, cada quien de una manera parcial, finita, simultáneamente insignificante e inherentemente esencial.

La visión antigua, y la primitiva, en torno la vida es la de un misterio que los humanos deben explorar y al cual debemos de iniciarnos. Sólo así podemos comprender la importancia

¹² Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1998, pp. 372-377.

¹³ La cuestión de la idea de comunidad versus la de clan o familia en los animales ha sido discutida por Alasdair McIntyre (consultar su obra de 1999, *Dependent Rational Animals*).

cuantitativa de los rituales místéricos en las tradiciones antiguas y en particular en Grecia con los ritos eleusinos. Giorgio Agamben le ha dedicado unas páginas sublimes a la explicación de estos ritos en un pequeño volumen intitulado *La muchacha indecible*, mostrando cómo el propósito de los rituales religiosos que se llevaban a cabo regularmente en Eleusis era iniciar a los hombres – a todos los hombres casi sin distinción – al misterio de su propia vida.

Como nota Agamben, no sabemos propiamente qué sucedía en los rituales místéricos, precisamente porque nadie podía hablar de lo que había visto u oído en dichos eventos; pero no se trata de un misterio en el sentido en el que los teólogos medievales interpretan ese término, porque no es la transmisión de un secreto lo que estaba en juego, sino una forma de experimentar la realidad que se aparta de la dimensión habitual, y esta experiencia no es comunicable, es tan sólo vivible. Se instala precisamente en el punto en el que “la vida vive sólo su vivibilidad, o sea, contempla su potencia de no actuar”¹⁴ y es en este punto preciso en que la comunidad de los hombres emerge, pues “la política hace inoperosas todas las ocupaciones económicas y sociales, muestre qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo posible uso”.¹⁵

Iniciarse al misterio de su propia vida es el preámbulo para la entrada a una comunidad política. En las democracias modernas, basta con alcanzar la mayoría de edad (desde el punto de vista del cuerpo y su biología) para tener la posibilidad de instalarse, si bien mínimamente, en la arena política; en el mundo antiguo, en las sociedades primitivas, hace falta otra madurez, una madurez hacia la humanidad misma, hacia la visión de lo que significa existir como ser humano. Y naturalmente esta visión no puede ser enseñada, no

¹⁴ Agamben, Giorgio. *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2016, p.48

¹⁵ *Ibid.*

puede ser alcanzada de manera deductiva: sólo puede ser el fruto de una experiencia propia, silente y trascendental.

Integrarse a la comunidad de los hombres parece ser el eje rector de lo que significa ser humano, nos dice Hannah Arendt, al menos desde el punto de vista de los clásicos. El primer capítulo de *The Human Condition* está dedicado a explicar precisamente la separación abismal entre dos tipos de vida, que en la experiencia humana nunca están dissociadas pero que es preciso diferenciar: la vida pública y la vida privada. Los griegos les asignaban una importancia desigual a estas dos vertientes; la vida privada por sí sola no podía nunca llegar a constituir la justificación de la existencia humana, porque era sólo a través de la participación en los asuntos del mundo – es decir, sólo como miembro activo de la *polis*, como parte integrada, singularmente responsable del destino de una comunidad de hombres – que el hombre libre podía alcanzar su redención vital, y su aspiración fundamental era a la inmortalidad.

Apartados de la vida pública estaba todos aquellos (mujeres, niños, extranjeros y esclavos) que se veían confinados al reino de la vida privada; y en el caso de los esclavos, interpreta así Arendt a los autores antiguos, lo que los confina a la vida doméstica no es una naturaleza *biológica* ni un asunto de economía personal (pues había ciertos esclavos remunerados más ricos que algunos hombres libres) sino una naturaleza *ontológica*. El esclavo es primordialmente esclavo porque no escoge la muerte al deshonor de servir, y en esa medida desatiende, por cobardía, la parte más esencial de su humanidad – la libertad tan preciada por los atenienses – para concentrarse únicamente en los asuntos del cuerpo, en sus necesidades de permanencia.

La única justificación que los griegos le otorgan al ámbito de lo privado es que en él se resguarda un misterio fundamental: “la casa era el lugar del nacimiento y de la muerte, que debe estar fuera del ámbito público porque resguarda las cosas escondidas para la mirada, impenetrables para el conocimiento. Lugar escondido, porque el hombre no sabe de donde proviene cuando nace ni a dónde va cuando muere”.¹⁶ En esa misma oración Arendt hace una nota al pie para hablar precisamente de los misterios de Eleusis, que ella describe como una experiencia casi pública de la iniciación al misterio vital, una extensión colectiva de la religión doméstica, haciendo hincapié en el hecho de que lo visto y oído en esos rituales debía ser silenciado. La conclusión de Arendt es que los rituales eleusinos eran una experiencia antipolítica dada la naturaleza pre-verbal de la experiencia colectiva, pero como hemos visto, podríamos suponer fácilmente la inversa: que eran una experiencia metafísica colectiva pre-política, una suerte de condición de posibilidad de lo político.

No obstante todo esto, lo que resulta claro para Arendt es la preponderancia que los antiguos acordaban a la vida común, al espacio de lo público en el cual se manifiesta lo político. Una y otra, vida privada y vida pública, se sostienen conjuntamente en la cosmovisión griega, ahí en donde la participación en los asuntos de la comunidad proviene de una iniciación al misterio de la existencia. Se compenetran mutuamente, a tal grado que, en palabras de Arendt, “lo privado era como la otra cara, oscura y escondida, del ámbito

¹⁶ Arendt, Hannah. *Condition de l'Homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, 1961 : « (...) le foyer était le lieu de la naissance et de la mort qui doit rester caché au domaine public parce qu'il abrite les choses cachées aux regards, impénétrables à la connaissance. Lieu caché, parce que l'homme ne sait pas d'où il vient quand il naît ni où il va quand il meurt », pp. 103-104. TdA.

público, y si siendo político se alcanzaba la más alta posibilidad de la existencia humana, no teniendo ningún lugar para sí mismo (como el esclavo) uno dejaba de ser humano”.¹⁷

Este estado de las cosas se mantuvo con diferencias de grado a lo largo de los años durante la Antigüedad y cambió radicalmente con la introducción en Occidente de la religión cristiana. Una nota aclaratoria se impone: el cristianismo primitivo, por sí solo, y entendido no a partir de lo que la Historia ha hecho de él sino de las Escrituras mismas, se presta para una hermenéutica que no contradice la cosmovisión esencial antigua, común a todas las sociedades primitivas; a saber, la identificación del hombre con una divinidad que lo habita, que está en él. Lo que es más, en los documentos cristianos descubiertos en el siglo XX en Nag Hammadi se lee:

“Yo soy el universo: el universo ha surgido de mí y ha llegado hasta mí. Partid un leño y allí estoy yo; levantad una piedra y allí me encontraréis”¹⁸.

Casi todos los Evangelios no reconocidos por el canon, llamados con frecuencia *Evangelios gnósticos*, hablan de este tipo de identificación directa con la naturaleza divina del cosmos. Se trata de un cristianismo que alcanzó su cénit con Plotino y que fue prontamente olvidado, para regresar a lo largo de la Edad Media con figuras un tanto clandestinas como Meister Eckhart o históricamente desvirtuadas como lo fue, por desgracia, Francisco de Asís. Nos ocupa ahora saber qué visión de la vida se impuso en los primeros siglos después de Cristo, y por qué dicha visión se erigiría como un muro entre el concepto antiguo de vida como misterio y el concepto moderno de vida como cuerpo; muro que nos

¹⁷ Ibidem, p. 105: « Le privé était comme l'autre face, sombre et cachée, du domaine public et si en étant politique on atteignait à la plus haute possibilité de l'existence humaine, en ne possédant point de place à soi (tel l'esclave) on cessait d'être humain ». TdA.

¹⁸ Evangelio 77. *El Evangelio según Tomás*. De Santos Otero, 2009.

condenaría fatalmente a un silencio hasta entonces desconocido, y que se ve ejemplificado distintamente en la filosofía de Hegel.

Hegel representa el epítome de los proyectos modernos que pretenden hacer extender la racionalidad hasta los confines de un cosmos estructuralmente distante. Sólo en el contexto de un mundo que está apartado de nosotros, que hay que entender y descifrar y resolver como un mecanismo o una maqueta, es que se puede afirmar que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. No es posible hacer esta afirmación si no se pretende que la razón humana es capaz de abarcarlo todo, desde lo infinitamente pequeño que el microscopio apenas descubría hasta lo infinitamente grande, los astros cuyas trayectorias eran cada vez más precisamente calculadas, pero que nada tienen ya en común con la experiencia humana, salvo como una curiosidad. La racionalidad de lo real ha sido la marca definitiva de nuestro mundo contemporáneo; el muro de silencio con respecto al mundo, la desconfianza que sentimos a su propósito, la pérdida absoluta del vínculo trascendente que une a los hombres con lo viviente, está tan severamente instalada en nosotros que, cien años después de Hegel, un poeta fabuloso como Rilke pudiera escribir, hacia 1926:

“Si se canta a un dios, este nos devuelve su silencio.

Ninguno de nosotros se avanza más que a un dios silencioso.”¹⁹

La santidad de la vida

La transformación metafísica radical del cristianismo es, como lo veremos ahora a detalle, la de reconstruir el concepto de vida sobre una base distinta a la que entonces

¹⁹ Rilke, Rainer Maria. “Si l'on chante un dieu » en *Vergers*. París, 1926. « Si l'on chante un dieu,/ ce dieu vous rend son silence./Nul de nous ne s'avance/que vers un dieu silencieux. » TdA.

prevalecía. El tránsito de una visión mística como la arriba descrita a una visión que es principalmente materialista como la nuestra no sucedió de buenas a primeras; para ello hizo falta la intervención de la tradición cristiana, cuyo concepto de vida descansa sobre dos pilares: la salvación personal, y la segunda venida de Cristo. Sobre estos dos puntos nos detendremos a continuación.

La cuestión del alma es central al canon cristiano, pero naturalmente no es la única tradición espiritual que concibe un alma. En realidad, es poco usual hallar culturas en donde no se halle mencionada, al menos tangencialmente, la noción de un espíritu o de una esencia interior. Es el caso por supuesto en todas las religiones del Libro (cristianismo, judaísmo e islam), en las tradiciones nativas americanas y africanas, en la India en donde se le conoce como *atman*, en Antiguo Egipto donde se hablaba de *ba*, en Grecia donde se le conocía como *psyché* y de donde proviene el vocablo hebreo para alma, *psūchê*. El budismo es una excepción en los términos, porque generalmente se desliga de la noción de alma o de cualquier referente esencialista, así como lo es el existencialismo occidental, salvo excepciones como Kierkegaard y Gabriel Marcel, ya que generalmente converge en este punto con la tradición budista.

Lo propio al cristianismo es, sin embargo, la creencia de que el alma es de tipo *individual* y que está por definición *diferenciada* del Creador, porque es su fruto. ¿Cómo entender esto? La vida de Cristo, tal y como la hallamos en los evangelios, no debería darnos pie a esta suposición, porque Jesucristo es el Hijo de Dios y como tal comparte su naturaleza divina; si acaso, es precisamente una comunión con el Padre lo que la vida de Cristo debería de enseñarnos, la posibilidad de realizar en cada hombre la naturaleza de Dios. Esta fue sin duda la comprensión que tuvieron los primeros místicos cristianos, en los siglos I y II, y que

es posible hallar esporádicamente en figuras sobresalientes del cristianismo. El dogma cristiano que hallamos en la mayoría de los primeros teólogos, sin embargo, no corresponde a esta perspectiva, y es muy factible que esto haya sido así porque suponer que Dios es dual – que es Padre e Hijo simultáneamente – da pie a un tipo de “politeísmo” al estilo de los antiguos o de los primitivos, que los cristianos de la primera era no estaban dispuestos a aceptar por razones prácticas.

En este sentido, el tema de la hipóstasis (es decir, que Dios sea trino y uno a la vez) fue tan visceralmente discutido en la Iglesia durante los primeros siglos, y suscitó tal cantidad de pugnas y luchas intestinas – especialmente dio pie a la erradicación de los arrianos- por la razón capital de que rayaba peligrosamente con en el paganismo que se estaba precisamente tratando de eliminar. No es sencillo afirmar que Dios es trino sin caer en ese riesgo, e hizo falta para ello introducir conceptos como la *oikonomía*, la administración que hace Dios de su poder, para poder darle amarres lógicos al asunto sin caer en el politeísmo. Esto lo discutiremos con más detalle en el capítulo siguiente.

Volviendo al tema, resulta flagrante pues que, contra toda expectativa primera, la visión cristiana del alma humana es que ésta no puede ser nunca identificable con una divinidad interior, al estilo antiguo. El alma inmortal es creada por Dios al momento de la concepción, es individualizada y diferenciada de las otras²⁰, y es parte de todas las cosas que Dios crea. El propósito del alma es llegar a Dios, pero no puede *ser* Dios porque entonces caeríamos en la suerte de contradicción que atemorizaba a los patriarcas de la Iglesia católica (motivo de tensión y angustia frecuentes era pensar que Dios lo crea todo, pero no puede

²⁰ “Así dice Jehová, Hacedor tuyo, y el que te formó desde el vientre” (Isaías 44.2).

estar en todo; es principio fundador, pero no puede habitar su creación sin corromperse necesariamente a la hora de hacerse materia).

El antecedente cultural del cristianismo, la tradición hebrea, no se coloca de ninguna manera en este marco conceptual porque el judaísmo privilegia la sacralidad de cada instante vivido y el recordar la presencia de Dios en cada momento, la creencia en devolverle a cada minuto de la vida su propósito sagrado, su espacio de comunión con Dios. Si acaso, la cultura hebrea se asemeja a muchas de las tradiciones semíticas de la época en las cuales el papel de pertenecer a una comunidad, a un grupo, a un pueblo específico, es quizás lo más importante en términos religiosos: el lazo entre lo político y lo religioso se acentúa en el judaísmo: los hebreos son el pueblo escogido por Yahvé. A la inversa, en el cristianismo la salvación no está reservada a un solo pueblo elegido sino a *todos* los que oigan la buena nueva (“el que tenga oídos que escuche”, dicen las escrituras). Cristo es un pescador de hombres, no un Dios iracundo que destruye a los enemigos del pueblo de Moisés. La salvación prometida depende del alma de cada uno, no de su identidad con tal o cual nación o rebaño.

La preocupación por el alma alcanzó un punto culminante con el cristianismo primitivo porque se halla en el nodo, por así llamarlo, de dicha tradición, que no es otra cosa que la Resurrección de Cristo. Sin fe en la Resurrección no hay cristianismo, todo lo demás es una añadidura. Cristo muere y redime a los hombres del pecado original; al hacerlo, la vida entendida como misterio pasa a ser un asunto de salvación personal, desde el punto de vista ya no de las comunidades humanas sino de lo eterno mismo, lo cual sólo puede tener cabida en el alma de cada cual.

Es la creencia en la inmortalidad del alma, y no la inmortalidad del mundo, lo que debe aparecernos como la llave simbólica del cristianismo, y el elemento que los griegos, ni

siquiera después de las abstracciones más delirantes, podían haber previsto. El alma humana puede ser salvada (Cristo vino a demostrarnos que era posible, como dicen las Escrituras) y desde ese momento, no hay una preocupación más grande que la salvación; pero esta salvación sólo es alcanzable después de la muerte. En concordancia con el dogma cristiano, el alma humana será reunida con el Creador después de la muerte del cuerpo, más no puede pretender a una unión con el Absoluto en esta vida. No hay nada en nosotros que comulgue, aquí y ahora, con el vaivén del mar, la eclosión del bulbo, la oscuridad de la noche, el éxtasis del solsticio. Estamos permanentemente separados del mundo, confinados a la vida del alma y a la vida del cuerpo, desde donde es ya la duda y no el asombro lo que se vuelve predominante.

Tal idea, que puede parecernos de primera entrada irrelevante en el ámbito político, es en verdad la piedra angular del Estado moderno. Se interpone, entre el mundo antiguo y el nuestro, como una muralla infranqueable tras la cual nada ya es lo mismo, y sus consecuencias son flagrantes. La primera de sus derivaciones lógicas es que la vida deja de aparecer como una iniciación a su propio misterio y se le entiende a partir de ahora como un fenómeno por así decirlo exógeno al hombre, algo en lo que está inmerso pero sobre lo cual no tiene ninguna posibilidad de comunión profunda; la vida en esta tierra aparece como pura transitoriedad, una suerte de espera más o menos larga antes de la paz eterna.

Colocar a la salvación del individuo, de su alma, como el fenómeno intrínseco, el elemento central de la existencia, y el único que le confiere sentido al hecho de vivir, tiene por consecuencia directa un olvido de lo público y nos somete a concentrarnos en lo privado. No es posible conformar comunidad, en términos políticos, si no estamos vinculados por un lazo trascendente en medio de nuestra inmanencia; ¿cómo esperaríamos que esto se produjese

si el cristianismo nos imposibilita dicha comunión en el aquí y el ahora, para alojarla en el más allá? Si antes la vida era eso que no tiene ni comienzo ni final pero que nos es dado experimentar para perdernos en ella y descubrimos nuevamente, a partir de este momento estamos obligados a tener la experiencia de la vida tan sólo con miras a salvarnos en el momento en el que desaparezcamos.

El olvido de las cuestiones políticas, el declive gradual de la idea de comunidad, es un resultado doble del énfasis cristiano en la salvación personal, absolutamente íntima, y el rechazo por parte de los cristianos de las cosas del mundo, bajo la óptica de la segunda venida de Cristo. Esto es perfectamente comprensible por la sencilla razón de que para San Pablo y muchos de los teólogos que siguieron, la segunda venida era un acontecimiento que creían tendría lugar en el transcurso de sus vidas en esta tierra. Las primeras congregaciones de cristianos, en las décadas tras la muerte de Jesús, interpretaron el mensaje contenido en las escrituras de una manera tal que resultaba no sólo importante sino *necesario* el olvido de las cuestiones del mundo terrenal.

Si la creencia en la segunda venida del Salvador era para los primeros cristianos un asunto que habría de tener lugar en el espacio de sus vidas: ¿cómo no habrían de dejar a un lado lo político, lo público, la comunidad y las ambiciones romanas de virtud y gloria, si creían sin posibilidad de duda que serían juzgados en sus propias vidas? A todas luces parecía inevitable que, con el paso de los siglos y entre más el cristianismo se apartase de las enseñanzas directas de Jesús, la vida del alma adquiriese una importancia fundamental como nunca antes, a detrimento de la vida pública.

La *parousia*, o segunda venida de Cristo, o Día del Juicio Final, es tan importante que no podremos dejar de hacer hincapié en ella a lo largo de este trabajo. Con ella se instala

definitivamente la separación absoluta entre el individuo y la comunidad en la que está involucrado, porque introduce una categoría absolutamente nueva de tiempo en la metafísica de Occidente: el tiempo del retorno del mesías, como lo descifra Giorgio Agamben en *La Iglesia y el Reino*. Este segundo tiempo, el tiempo mesiánico, existe por fuera del tiempo de la comunidad – es decir, fuera del tiempo cíclico que marca todo lo natural. El retorno del mesías, así como aparece en los escritos de Pablo de Tarso, se establece como un tiempo fuera del tiempo, un tiempo similar al que los griegos denominaban *kairós*, que no está propiamente en el tiempo de *chronos* sino que representa más bien lo inmediato de ese retorno.

Dado que el mesías puede regresar en cualquier momento, es decir, dado que la segunda venida se puede producir en cualquier instante de la vida, no hay forma de sorprenderse ante el olvido de las cuestiones políticas y la imposibilidad de conformar comunidad. El tiempo de la salvación vuelve *inoperantes* (pues ese es el significado del vocablo griego *katargeîn* con el que Pablo se refiere a dicho tiempo) las vocaciones y las ambiciones de la vida pública, de la vida mundana. En los términos de Agamben, el tiempo mesiánico suspende la relación previa del hombre con su rol en la comunidad y lo hace converger en un adentro donde sólo su salvación tiene cabida. Resulta comprensible pues que la vocación política de los griegos y los romanos, el deseo de servir en la vida pública, de conformar comunidad, haya sido substituido en el espacio de cuatro siglos por un olvido del mundo, una negación de su importancia²¹, porque se convirtió en un acto de orgullo y de vanidad que no significa nada en los parámetros del tiempo mesiánico.

²¹ Arendt, H. *Condition de l'Homme moderne*. « L'aspiration à l'immortalité passa désormais pour vanité », p. 391. TdA.

Habitantes de ambos tiempos, los hombres estamos presentes en dos vidas, eterna y terrenal, la una después de la otra, íntimamente ligadas porque ésta última “no es sin duda más que la primera etapa, la más miserable, de la vida eterna; pero es una vida, y sin esta vida que se terminará en la muerte, no puede haber vida eterna”.²² Es preciso por lo tanto que ante dicha configuración los hombres se dirijan hacia su propia salvación sin descuidar su vida en esta tierra como medio para alcanzar la paz en la otra vida. Si hay paradoja en todo esto es porque, aunque es la vida eterna la que verdaderamente importa en un principio (la única en la que habremos de encontrar la dicha verdadera, y no la que está sujeta a las voliciones del cuerpo) será cada vez con mayor fuerza que a partir de entonces, pero especialmente después el siglo XVI, la vida privada e individual, de cuerpos biológicos (y no necesariamente crísticos), la que tenga la importancia capital que ahora le conferimos, en detrimento de la vida pública.

Es justamente la vida entendida como un proceso que comienza y termina en el individuo, que se agota en él por así decirlo, lo que heredamos de la cristiandad; y si la modernidad secular despojó a la eternidad de la relevancia que tenía en tiempos medievales, no fue para cambiar la percepción que había heredado acerca de la vida. La popularidad del cristianismo no cesó de incrementarse en los primeros siglos, en paralelo al declive progresivo de Roma. Es de suponerse, en este sentido, que la influencia de las tradiciones filosóficas predominantes en el imperio romano, en particular el estoicismo de Zenón, haya sido grande a la hora de desatender los asuntos del mundo. El estoicismo pudo ser fácilmente recuperado por los cristianos de los primeros siglos porque ambas tradiciones concuerdan en

²² « La vie sur terre n'est sans doute que la première étape, la plus misérable, de la vie éternelle ; mais c'est une vie, et sans cette vie qui s'achève dans la mort, il ne peut y avoir de vie éternelle », p.393 en *Condition de l'Homme moderne*. TdA.

su olvido de las cuestiones públicas – precisamente porque para esta filosofía el bien del alma nunca pueda hallarse en lo externo, que es por principio incontrolable e imposible de asir.

La invitación estoica a encontrar el cese del sufrimiento en el control de las pasiones del alma, en el dominio de los deseos, halló sin duda un cauce propicio en el cristianismo, y contribuyó a su olvido del mundo. Arendt sugiere que esta es una de las razones por las cuales el cristianismo ganó en popularidad: la salvación individual, en una época de temor y declive, devolvió la esperanza a hombres que antes sólo habrían podido desear la gloria pública en los asuntos de la ciudad y del mundo.²³

Existen varias consecuencias políticas para la ruptura que el cristianismo introduce, que Arendt ha notado extensamente en *The Human Condition* (1958). La primera es la importancia, que ya hemos recalcado, de la vida individual *humana*. Si anteriormente hacía falta que el humano se reencontrase en lo animal y en lo divino, que oscilase entre su condición sagrada y su condición de viviente, el cristianismo nos condenó a una humanidad despojada de estos dos encuentros: nos condenó a una humanidad pura. La vida animal representó entonces un abismo, un cosmos absolutamente inferior: hay que recordar que tradicionalmente, en el cristianismo, los animales no poseen un alma sino tan sólo un soplo de vida, más próximo a la idea romana del *anima*, el movimiento que anima los cuerpos.

Definir lo humano en términos puramente interiores, intrínsecos a su capacidad de redención, es una consecuencia directa de la interpretación cristiana de la vida. Los griegos postulaban como condición de humanidad el lenguaje: el hombre está definido por ser un

²³ Ibidem, p.391. « Historiquement, il est plus probable que la victoire du christianisme dans le monde antique a été due pour une bonne part à ce renversement qui apportait l'espérance à ceux qui savaient leur monde condamné ». TdA.

zoon logón ejón, un animal provisto de palabra. El cristianismo separa lo humano tanto de lo animal como de lo divino y, en consecuencia, le impone al mundo un silencio, una distancia imposible de resarcir porque las dos esferas que convergen en lo humano (la planta acuática y la realidad psíquica, en el ejemplo de Narciso) aparecen desvinculadas irreversiblemente, y la cuestión de definir lo humano se vuelve solamente un asunto de fe.

Sólo así se explica la urgencia con la que la Inquisición buscó determinar, en los siglos XVI-XVII, la naturaleza exacta de los humanos encontrados por primera vez en el Nuevo Continente. Saber si poseían un alma propia era equivalente a saber si eran seres humanos; porque si bien impíos y herejes, los humanos eran redimibles, alcanzaban una posibilidad de ser reconducidos al buen camino. Si no era el caso entonces podían ser tratados como se trataba a los caballos, a los perros o a las reses de carga: reducidos al rango de animales, nunca podían ser elevados a la categoría de persona, ni a nadie se le ocurriría dialogar, o razonar, con cualquiera de ellos.

Otra consecuencia, no menos vitalmente importante, es que al hacer de la vida privada, del alma individual, el punto focal de la existencia, la muerte se distancia del hombre. El dogma cristiano es en este punto incuestionable: la vida es algo sagrado que está en manos de Dios. El suicidio, que para los antiguos era siempre preferible al deshonor (recordemos la insistencia al respecto de parte de Sócrates, en el *Critón*, para comprender cuánto esta idea podía estar integrada al pensamiento clásico), representa para cristianos y modernos el mayor atentado contra la santidad de la vida. El asesinato forma parte de las prohibiciones de los diez mandamientos; pero la tradición semita no lo considera particularmente más importante que, por ejemplo, adorar falsos ídolos. No lleva la santidad de la vida hasta sus últimas consecuencias. Es sólo con el cristianismo que, como dice Arendt,

“mantenerse en vida a pesar de todas las circunstancias se había convertido en un deber sagrado, y se juzgaba al suicidio peor que al asesinato. No es al homicida al que se le rechazaba el funeral cristiano, sino al hombre que había puesto fin a sus propios días”²⁴.

La idea de que el mesías puede venir en cualquier momento, la introducción del tiempo mesiánico, hace del suicidio una prohibición porque la única tarea real del hombre es permanecer en vida hasta redimirse, hasta ser aceptado en el reino de Dios. Preferir la libertad política, aquello que los griegos defendieron siempre por sobre todas las cosas, al hecho de estar vivo es un acto de orgullo y de vanidad que el cristianismo, en esencia, no podía avalar sin desacreditarse, y es primordialmente esto lo que propiciará la caída del mundo clásico; la libertad política se difumina frente a la libertad interior del individuo.

El fin del imperio Romano corresponde al fin de los rituales místicos practicados durante siglos en la isla griega de Eleusis. El último emperador iniciado a los misterios eleusinos, Juliano (330-363), fue el último gran emperador de Roma, y el último en emprender una reconciliación entre las tradiciones paganas y el cristianismo. Su sistema filosófico, altamente influenciado por el neoplatonismo y por las enseñanzas místicas de Plotino, era ya incompatible con la conversión radical que el mundo europeo experimentaba, y es de notarse que treinta años después de su muerte, el emperador cristiano Teodosio I decretara el cierre definitivo de los santuarios de Démeter en Eleusis. La caída subsecuente de Roma, en 410, y en general de la idea antigua de una vida común, le debe menos al desbaratamiento económico del imperio que al abandono definitivo de los dioses romanos,

²⁴ Ibid., p.394. « Ce n'est pas au meurtrier que l'on refusait les funérailles chrétiennes, mais à l'homme qui avait mis fin à sa propre vie ». TdA.

dioses que alguna vez inundaron las plazas públicas y hablaron con los hombres, en sueños, inspiraciones, visiones reveladoras y meditaciones de toda índole.

Síntesis capitular

Los antiguos, al igual que los primitivos, habitan un mundo que no está dissociado y en el cual se conforman como partes de una totalidad orgánica. Su visión metafísica de la vida como misterio al cual es preciso iniciarse, la idea fundamental de perderse en lo humano para reencontrarse en lo viviente y viceversa, constituye la base para la conformación de comunidades humanas integradas a la totalidad de la existencia, no separadas ni divididas, en donde lo público y lo privado se justifican por su mutua imbricación en la experiencia social colectiva del misterio, y la respuesta que hallan los hombres a la pregunta por la mejor vida común a través de la experiencia religiosa.

El cristianismo rompe esta unicidad distinguiendo la importancia de la vida privada, que se vuelve fundamental en cuanto que la vida es vista como un proyecto de salvación personal, de redención, y la vida pública se desatiende en favor de ésta última; e introduciendo la segunda venida de Cristo como una categoría temporal que hace inoperantes las cosas de la polis, deformando el tiempo inmanente al yuxtaponerle un tiempo mesiánico que le otorga un sentido absolutamente privativo a la existencia otrora comunitaria. Con la introducción del cristianismo y su apropiación política en los primeros siglos observamos pues el cambio más fundamental de los hombres en su relación con la vida: se pasa de un dispositivo ontológico a un dispositivo teológico que genera disociaciones antes desconocidas y que impiden la constitución de una comunidad como la que los antiguos y los primitivos entienden.

CAPÍTULO 2

EL DISPOSITIVO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE LA EDAD MEDIA

Este capítulo se propone ser un análisis relativamente detallado del dispositivo teológico-político de la Edad Media con el cual los teólogos de la época sentaron las bases para el Estado Moderno. Al tomar la interpretación de la vida que los cristianos primitivos introdujeron, los padres de la Iglesia intentaron estructurar una serie de relaciones fundamentales con este fenómeno a través de conceptos como la providencia y la justicia divina, con los cuales podían establecer modos de vincularse con los temas nuevos del cristianismo, la segunda venida de Cristo y la salvación personal. Estas estructuras teológicas son las bases del Estado que luego fueron reinterpretadas y secularizadas por Hobbes y los modernos.

*

La metafísica que los primeros cristianos heredaron a los teólogos medievales fue ampliamente desarrollada por los éstos últimos, a lo largo de un periodo extenso de tiempo en donde el vínculo cristiano con la vida, y su énfasis en la salvación personal, se difundió por los confines de Europa. Si el cristianismo del primer siglo sentó las bases de un vínculo distinto, nuevo hasta entonces, con respecto al mundo y al papel que los seres deben jugar en él – las bases de una nueva configuración política – la Edad Media consolidó, homogeneizó y circunscribió los alcances y las modalidades de este nuevo vínculo.

Los filósofos del periodo que comienza con el siglo quinto de la era común estaban más que nunca antes preocupados con determinar los límites y las medidas, la extensión de cosas como el poder divino, la fe y la razón. Heredaron mucho de la tradición clásica, si bien algunos la rechazaron por ser pagana; pero entre otras cosas, conservaron la preocupación antigua por el equilibrio. La relación entre la fe y la razón constituye la preocupación más grande de Santo Tomás, cuya influencia principal, además de la traducción latina del cuerpo aristotélico, es la obra de San Agustín, que le antecede por ocho siglos; es decir que entre ambos hay casi la misma separación temporal que entre el filósofo de Hipona y Platón. Y si

Tomás de Aquino fue capaz de formular una síntesis entre la razón y la fe, la integración simultánea de las dos verdades, esto es porque se hallaba inmerso en una realidad política que para ese entonces había adoptado plenamente y hasta sus últimas consecuencias la perspectiva agustiniana de las dos ciudades, una de las cuales estaba sometida a la otra, del mismo modo en que la filosofía era la “sirvienta de la teología” (*philosophia theologiae ancillans*).

La discusión principal que recuperaremos a continuación se articula sobre dos ejes. El primero es el tema de la providencia divina, y el segundo es el de la justicia divina. Ambos ejes son coetáneos y se sustentan mutuamente, pero se derivan en fenómenos sustantivamente distintos que apenas ahora nos es dado reconocer como emparentados. Esa es, naturalmente, la ventaja de la arqueología; “la arqueología es una ciencia de las firmas y es preciso seguir aquellas firmas que desplazan los conceptos u orientan su consideración hacia diversos ámbitos”.²⁵

El Reino y el gobierno

¿Qué es exactamente la Providencia? Esta pregunta recubre diez siglos y de ella se desprenden las consecuencias más inverosímiles, desde el marxismo hasta la democracia moderna, pasando por el nazismo. La cuestión de la providencia se manifiesta en dos aspectos, uno espacial y uno temporal. Ambas dimensiones son igualmente importantes, y nos detendremos en ambas con detalle.

La providencia en su manifestación espacial no se puede comprender si no nos remontamos a su fundamento ontológico, que es la escisión que Giorgio Agamben describe

²⁵ Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, p.128.

en el cuarto capítulo de *El Reino y la Gloria*, entre un Dios trascendente, cuya única tarea es reinar por ser el origen de todas las cosas, la fuente de donde todo proviene – Dios en tanto que motor inmóvil, de acuerdo con Aristóteles – y un Dios presente en el mundo, que gobierna las cosas. Esta escisión es un remanente de las tradiciones filosóficas helenísticas de los primeros siglos que, como demuestra Agamben, la teología medieval retomó para justificar tanto el papel de la Iglesia como el del Imperio.

Esta escisión ya era perceptible desde el momento en el que advertimos que el Dios de los cristianos no puede ser uno de manera directa con el mundo sin corromperse, porque si éste no fuera el caso, no habría más remedio que sucumbir al tipo de comunión vitalista que se practicaba en los templos griegos. Y esto es precisamente lo que la Iglesia católica (*ekklesia*, asamblea) quiso evitar en los primeros siglos. En el pensamiento medieval la distinción entre las dos formas de Dios se convierte pues en una división entre Dios como ser y Dios como praxis, entre el “poder absoluto” y el “poder ordenado”.

En la filosofía Tomasina, notoriamente influenciada por Aristóteles, Dios es pues el creador, el Padre, la trascendencia perfecta, incorruptible, y es también la gestión, el movimiento que hace que toda su creación se mantenga en orden. La cuestión del orden (*ordo*) es una preocupación medieval que se deriva de la escisión ontológica primera; existe en el mundo un orden que debe ser preservado, una armonía fundamental entre todas las cosas que, y éste es el punto central, las cosas no pueden preservar por sí mismas. Es necesaria la intervención divina, a través de la gracia, para posibilitar el mantenimiento del orden, porque si no fuese el caso, la gracia divina sería inútil y regresaríamos al estado de las cosas que prevalecía en la Antigüedad, en donde la Armonía se manifiesta por sí sola en el mundo,

en el misterio de la vida que ya es perfecta sin necesitar de nuestra participación en su acomodo.

“Al responder negativamente a la pregunta de si Dios habría podido crear una criatura racional que no pudiera pecar, [Mateo de Acquasparta] explica que tal cosa es imposible, y no por una impotencia por parte de Dios, sino porque haría superfluo el gobierno providencial del mundo. Crear una criatura racional absolutamente incapaz de pecar significaría, en rigor, negar, por una parte, su libre arbitrio, y por otra, hacer inútil la gracia por medio de la cual Dios gobierna y conserva a las criaturas.”²⁶

La providencia divina es, en su sentido espacial, el nexo vinculante, el vínculo que une a las dos potencias, ya descritas, de Dios. Se instala, en palabras de Agamben, como la “máquina dirigida a rearticular conjuntamente los dos fragmentos en la *gubernatio dei*, en el gobierno divino del mundo”²⁷. La providencia es lo único que permite a los cristianos vincularse espacialmente con el mundo porque es lo que reúne a Dios con su propia creación. Sin ella estaríamos abandonados, desprotegidos, aislados; la providencia actúa como una cuerda entre el mundo y el alma humana.

La naturaleza política de esta providencia es espacial porque, al establecerse como el vínculo entre el ser y la praxis de Dios, Dios y su creación, define y delimita el sitio del Estado. El Estado, a imagen del Reino de Dios, debe ser simultáneamente autoridad y poder, ser y praxis. Dios reina y Dios gobierna para salvar el orden de lo que ha fundado (especialmente, en la filosofía tomasina, a través de la burocracia de los ángeles) y esta doble naturaleza, que descansa sobre la base de una separación absoluta entre autoridad y gobierno,

²⁶ Ibid., p.119.

²⁷ Ibid., p.156..

se conserva en el Estado como la distinción entre *autoritas* y *potestas*, entre la *dignitas* del soberano que es una sola y es suya – la autoridad que el rey posee de manera ontológica, por su *ser* rey – y su *gubernatio*, el ejercicio, la acción que emprende con respecto a las cosas sobre las cuales se extiende su dominio, la *cura et administratio generalis*.

El que estas dos cosas puedan estar disociadas aún en un mismo sitio lo explica Agamben con la figura medieval de un rey que es inútil, lo que es más que una figura literaria de los tiempos arturianos: es básicamente la estructura del Estado civil moderno, porque sólo así concebimos que el Estado tenga por sí solo una autoridad que es independiente del gobierno, o de la acción, que emprenda. La autoridad del Estado es incuestionable; aparece ante nuestros ojos como un horizonte infranqueable porque es el marco en el cual se inscribe un gobierno, una cierta praxis de las cosas que, de hecho, es lo único que podemos ver: el orden del mundo, su estructura espacial, su disposición.

El leitmotiv del pensamiento medieval es que lo que está separado debe ser reunido. Reino y gobierno, ser y praxis, hombre y mundo, son reunidos por la providencia divina. Pero la necesidad de reunir lo dividido no puede provenir de otro lado que del extrañamiento fundamental que desde la introducción del cristianismo los hombres sienten con respecto al mundo y a los otros seres. La herencia de la teología cristiana a la modernidad fue habernos aislado definitivamente del mundo, y con ello, dejarnos abandonados a un universo que debe ser en permanencia ordenado para que podamos vincularnos con él. Sin la constante preservación de un orden mundial, nos encontraríamos de pie frente a un Dios ausente en su creación, es decir a la pura autoridad, que por sí sola es extraña al mundo, porque no tiene origen.

Se imponen dos aclaraciones. La primera es que es la máquina providencial teológica es un dispositivo que debemos de colocar en el contexto de lo económico-administrativo, no de lo político. No hay nada propiamente político en el gobierno, porque lo político, en el sentido en el que hemos estado empleando este término, se puede concebir solamente a partir de un vínculo entre los hombres, vínculo que los empuja a hallar la mejor forma de vivir juntos, a formar comunidad. Lo político es siempre la expresión de una forma de vida, del modo en el que un conjunto de humanos se dispone a recibir colectivamente la vida y establecerse frente a ella.

Porque el dispositivo providencial parte de una extrañeza y una escisión fundamentales, sus únicos alcances (que sin embargo son gigantes) son siempre de tipo económico. Económico es el término que se deriva de *oikonomía*, la administración de una casa. El gobierno se concentra pues en hacer la gestión de los sujetos, la economía de los hombres y de las cosas, ordenando – de nuevo la cuestión del orden – los elementos de la nación como si fuera una casa. El carácter doméstico, y no público, de este ordenar y volver a ordenar perpetuo es lo que hace que el gobierno divino, a través de la providencia, nunca pertenezca a otro ámbito que el meramente administrativo-económico.

La contraparte de este dispositivo económico es la autoridad, pero ésta representa un verdadero problema. El alejamiento fundamental heredado del cristianismo supuso una escisión definitiva entre ser y praxis, hombre y vida, creación y mantenimiento, que debe posteriormente ser reunida; el asunto es que el ser no tiene otra forma de expresión más que en la praxis, el hombre no tiene otra posibilidad de existencia más que en la vida, y la creación no hace sino mantenerse sin cesar. Si habíamos explicado que el gobierno es la forma que adopta la autoridad, es decir, que ambas son coexistentes en el Estado pero que un Estado no

puede ser pura autoridad inoperante, sino que tiene que pasar por un necesario ejercicio, entenderemos pues que la autoridad desnuda sea estrictamente imposible en el contexto de la vida en la Tierra, como lo es un alma que no esté en un cuerpo aunque el cuerpo (como el gobierno) se someta jerárquicamente al alma (la autoridad).

El descubrimiento de Agamben, su hallazgo dentro de la filosofía de Gregorio de Nicea y los padres de la Iglesia, es que la autoridad desnuda, sin el gobierno (es decir, sin una manifestación) es anárquica. “El Hijo – es decir el que ha asumido sobre sí la economía de la salvación – no está fundado en el Padre, y es como él, *anarchos*, sin fundamento ni principio.”²⁸ No es posible replantearnos la autoridad del Estado porque significaría controvertir su ser como principio fundador, como espacio de límite y de medida de todas las cosas políticas; pero un Estado que no sea gobierno no podría asegurar el orden del mundo y su conservación permanente, fallaría en su tarea, de la misma manera que Dios fallaría en su tarea de conservar a todas las cosas en su ser. La resultante es clara: sin un gobierno, una economía, una gestión del mundo no podemos encontrar nada que nos vincule fundamentalmente con él, porque el Dios de los cristianos es por definición un ser sin *arché*, sin origen, sin lugar en su propia creación.

“Que Cristo sea anárquico significa que, en última instancia, el lenguaje y la praxis no tienen un fundamento en el ser”.²⁹ Esto es lo mismo que decir que, en última instancia, no nos es posible encontrar un punto de encuentro con la vida si no es a través de la imposición de un orden, de un reordenamiento, de una transformación incesante de sus modos de aparición. La primacía de la voluntad halla sus antecedentes aquí, mucho antes que en

²⁸ Ibid., p.74.

²⁹ Ibid.

Descartes o que en Kant. Cualquier programa de un partido político moderno se propone reformar el mundo, adaptarlo a los estándares de un cierto tipo de orden ideal, imponerle sus estructuras propias.

Heredamos de la noción teológica de providencia, en su sentido más espacial, el impulso por reconfigurar el orden de las cosas, disponerlas de una cierta manera acorde a un principio o a una idea acerca de cómo deben de manifestarse, porque sin ella nos topamos únicamente con la autoridad, que es lo que resta después del gobierno en el Estado; y confrontarnos con la pura autoridad es, precisamente, confrontarnos con su ausencia de *arché*, con su naturaleza políticamente anárquica. Ninguna autoridad está justificada, nadie puede justificar más allá de su propia voluntad la autoridad con la cual dispone del orden: su única justificación son sus efectos sobre el mundo, su praxis. En otras palabras, sin la administración efectiva del mundo, el Estado queda, frágilmente, revelado en su ausencia de justificación, de origen, y esto es a lo que Hobbes, consciente de las implicaciones de dichos fundamentos teológicos, intentará dar respuesta, siglos después.

Aquí es, en el hecho de que el Estado moderno no tiene jamás una justificación, no puede explicar su propia existencia ni su autoridad más que a través del gobierno, que debemos hacer intervenir la segunda implicación de la providencia, que es su vocación ilimitada en el tiempo.

La dimensión temporal de la providencia divina, esbozada ampliamente por San Agustín, es el segundo pilar del Estado, no menos importante que el primero, porque permite ofrecer, en apariencia, una solución viable a la pregunta acerca de cómo aceptar una autoridad que no tiene justificación por ningún lado que se la vea. ¿Cómo deberían de aceptar los cristianos el poder, la dominación de reyes bárbaros o paganos? La teoría política de Agustín

corresponde, hay que recordarlo, a un periodo particularmente cruento de la historia de Europa en el que el futuro de las sociedades humanas es incierto tras la caída de Roma y no está clara aún la relación entre los cristianos, la Iglesia y la geografía política del momento.

El filósofo de Hipona usa como una herramienta notable a la providencia, pero esta vez, en su sentido temporal, como algo que de la misma manera que en Tomás de Aquino, viene a reunir lo dividido. Esta vez se trata de la libertad individual y la voluntad divina. Ambas cosas están separadas (sin lo cual caeríamos, nuevamente, en el riesgo panteísta) pero no pueden permanecer inconexas; sin libre albedrío se difumina la posibilidad de salvación (lo que equivale a hacer creaturas racionales libres de pecado) a través de la gloria; sin voluntad divina, las cosas no tendrían el orden y la armonía que tienen por fuerza, por ser la creación perfecta de Dios.

Superar esta aporía no es sencillo, porque ahí donde los hombres son libres y por naturaleza, movidos por pasiones y deseos que les son propios, hay que entender también que todos los hombres cumplen, como todos los fenómenos de la realidad, un destino, un mandato divino, que es inalterable, incuestionable, y eterno. La providencia viene de nuevo a hacer un puente entre las dos cosas. Desde el punto de vista político, esto se traduce en lo siguiente:

“Así pues Dios supremo y verdadero, el creador de cada alma y cada cuerpo; (...) que hizo al hombre un animal racional compuesto por alma y por cuerpo; (...) que ha dado a lo bueno y a lo malo (...); de donde proviene todo lo que existe en la naturaleza, de cualquier especie que sea, y de cualquier valor; que le dio a la carne su origen, belleza, salud, fecundidad reproductiva, disposición de los miembros, y el acuerdo salubre de sus partes; que también al alma irracional dio memoria, sentido, apetito, pero al alma racional, además de estas, la inteligencia y la voluntad; de ese Dios no

puede ser creíble que haya dejado los reinos de los hombres, sus dominaciones y servidumbres, fuera de las leyes de Su providencia”.³⁰

Toda la política es parte de la providencia divina porque ésta se extiende hasta los confines del cosmos, y no tendría por qué desvanecerse ante la dominación de reyes injustos, la violencia de los mandatarios, o la crueldad de los tiranos. El deber del cristiano es por lo tanto someterse a cualquier forma que adopte el Estado, pagano o cristiano por igual, pues estamos en el mundo, no podemos escapar a las circunstancias que nos conforman

Para San Agustín, la providencia divina en su aspecto temporal es quizás lo que más significativamente puede hacernos entender la tolerancia que de acuerdo con él los cristianos *deben* sentir (es un deber activo) hacia la transitoriedad de los regímenes políticos y en general, la constante sucesión de reinos, monarquías y guerras de conquista. En el libro XVIII de *La Ciudad de Dios*, San Agustín explica que:

“nada de esto sucede sin la providencia de Dios, en cuyo poder está que todos sometan o sean sometidos en la guerra; que a algunos les sean otorgados reinos, y otros sean hechos sujetos de los reyes”.³¹

La conclusión a propósito de la providencia temporal es que de ésta se desprenden la obediencia y la sumisión de los cristianos medievales ante la diversidad de regímenes políticos que los atravesaron en el espacio de diez siglos. De aquí nos viene heredada, notoriamente, la idea de que una autoridad como la del Estado, aunque sea sin arché, debe ser aceptada porque se ordena dentro de los planes de Dios para los hombres; es así que en

³⁰ Agustín de Hipona. *The City of God*, Libro V, p.197: « Concerning the universal providence of God in the laws of which all things are comprehended », TdA.

³¹ Ibid.

su sentido más profundo, podemos decir que la Providencia agustiniana es el símbolo de toda nuestra comprensión de la Historia.

La Historia, de Agustín a Kant (ver notablemente el tratado de 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) y espacialmente con Marx y Engels se articula desde el punto de vista de la providencia, no tiene otra explicación. Extender la providencia divina en el tiempo es mostrar que todos los sucesos temporales tienen su lugar en el designio de Dios para los hombres, es decir, que no hay ningún suceso que al suceder no haya sucedido por mandato de Dios, en el sentido de su orden del mundo.

Si cada suceso tiene su lugar necesario en el tiempo, esto implica que en el momento en el que el designio final deja de ser la voluntad de Dios, y se convierte en la voluntad de un grupo, la democracia, la sociedad sin clases, o cualquier otro proyecto de tipo teleológico – en esencia, cualquier teodicea se presta para esto – el argumento central sigue siendo la naturaleza providencial de la Historia, su carácter de necesario. Es necesario, decían los revolucionarios al tomar el palacio de Inverno, que mueran el Zar y su familia para que advenga la siguiente fase de la historia; y por desgracia, argumentos de este tipo convergen en la aplastante mayoría de los discursos políticos, con mayor o menor grado de radicalismo. Ya sea que se trate de hacer avanzar la historia con una locomotora, al estilo de Lenin, o de justificar la segregación étnica para contribuir a la supremacía de una nación, a la imagen de las ultraderechas modernas, el hilo que sostiene a todos estos proyectos es el de una historia cuyo camino está conducido por la providencia.

No es posible pasar por alto las consecuencias políticas de esta sencilla resolución teológica, alcanzada a mediados del siglo V de nuestra era. Prácticamente cada suceso del siglo XX en el terreno político ha estado marcado por el sello de la providencia agustiniana,

desde el terrorismo hasta la *shoa* y de las guerras en Medio Oriente a las revoluciones en América Latina. Sin embargo, falta aún resolver una pregunta central: ¿cuál es el lugar de la justicia en el contexto del Estado, si su autoridad es por principio anárquica, y quién puede dispensarla? O, en otras palabras: ¿quién en este mundo puede hacer la economía de nuestra salvación?

Cuerpos místicos

La Iglesia católica ocupó sin lugar a dudas el lugar más importante de la vida en la Edad Media, a tal grado que es importante que consideremos que la relación de los hombres con la vida tenía que pasar necesariamente por la intermediación de la Iglesia. La Iglesia católica ocupó un lugar tan preponderante que podríamos decir que era el dispositivo mayor de dicho periodo, y acabó definitivamente hasta el advenimiento de la Reforma protestante. Si la Iglesia fue dispositivo tan envolvente fue porque a diferencia de los santuarios paganos, su propósito era más que el de resguardar lo sagrado, su finalidad iba más allá de lo sacramental; en esencia, se dedicó por siglos a normar y estructurar, a regular todos los aspectos de la vida, vida que el cristianismo emparentaba con la posibilidad de la salvación. La Iglesia católica no hizo otra cosa durante los siglos IV-XV que administrar y ordenar la salvación a través del dogma, la liturgia y las prácticas sociales de Europa.

La condición de posibilidad de dicha administración viene contenida en la separación fundamental entre el alma y el cuerpo, a la cual se le corresponde la separación entre autoridad y gobierno/administración. Esta división es de naturaleza jerárquica y significa un dualismo que debe ser comprendido como la escisión, nuevamente destinada a ser reunida, entre la posibilidad de redención de los hombres y su condición de seres corpóreos. En principio, como hemos visto, el cristianismo sostiene la sacralidad de la vida humana; sin

embargo, dicho elemento sacro está conferido al hombre y a ningún otro viviente por la presencia del alma. La distinción fundamental entre el alma y el cuerpo del hombre se concibe desde el primer cristianismo como la diferencia entre la cabeza de Cristo y su cuerpo.

Así por ejemplo, encontramos desde principios del cuarto siglo a teólogos como Eusebio de Cesarea que sostenía ya que:

“Doble es la condición de Cristo, una que es similar a la cabeza del cuerpo, por la que es considerado Dios, y otra comparable a los pies, por la cual, para procurar nuestra salvación, se ha revestido de un hombre sujeto, como nosotros, a la pasión.”³²

El cuerpo es, por lo tanto, el lugar donde mora el alma, donde tiene cabida la posibilidad de salvación, pero por sí solo – digamos, acéfalo – no es más que el espacio del pecado. La obra agustiniana contempla precisamente al cuerpo como el espacio por excelencia de la *cupiditas*, es decir, pasión, deseo, arrebató³³, lo cual no es falso si consideramos que toda necesidad es indicativa de un deseo, y el deseo es la huella, el reducto, del instinto animal. La *cupiditas*, es, de hecho, tan inherente a la vida humana, dada su naturaleza obligatoriamente corpórea, que nadie está exento de ella, todos somos los sujetos del deseo. Sucumbir a la tentación del deseo corresponde para Agustín a rechazar el amor de Dios, darle la espalda a lo único que nos puede salvar.

La *cupiditas* es de hecho, para Agustín, el sello distintivo de todos los regímenes políticos paganos porque la historia de Roma (y Agustín la conocía tan sólo demasiado bien) pudo aparecerle como una consecuencia inevitable del deseo de gloria, de la tentación del cuerpo, que la llevó eventualmente a la ruina – y como no cesa de recordárnoslo, sus dioses

³² Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*, I, 2, 1.

³³ Ver el espléndido libro de Henry Paolucci, y en particular la Introducción, p. xi, (2002)

no pudieron impedir su declive, lo cual es una prueba de su falsedad. La sucesión de los emperadores, la tiranía de los reyes, el despotismo, la tragedia del senado y de la plebe, todo esto pertenece al mundo de hombres movidos por el deseo de gloria y no por el amor a Dios. Roma fue fundada a raíz de un conflicto fratricida motivado por el deseo de gloria: Rómulo y Remo representan la lucha del mal contra sí mismo³⁴.

Ninguna forma de justicia sobre la Tierra es, en última instancia, posible desde el punto de vista agustiniano porque la presencia de la *cupiditas* es por fuerza tan necesaria (como necesario es el cuerpo) que sólo habremos de alcanzarla en el Reino de los Cielos, dado se ahí se obedecen nada más las órdenes de Dios, y estas son siempre justas. Que la verdadera justicia sea inalcanzable en este mundo es la primera conclusión de la distinción fundamental entre el alma y el cuerpo, orquestada en el pensamiento teológico medieval, y no es en realidad un hecho trivial.

Para empezar, significa que todas las formas de lo político están condenadas ontológicamente a significar una dominación, porque tal es la naturaleza de la *cupiditas*. El que la justicia sea inalcanzable para nosotros es sinónimo de afirmar que estamos obligados a aceptar como una condición dada la división del poder, el sometimiento de algunos y el dominio de otros sobre éstos. ¿Por qué es así? Porque *cupiditas* es conflicto, y la satisfacción del deseo de unos conlleva casi siempre la inhibición del deseo de los otros. En el mundo terrenal, algunos son necesariamente más fuertes que otros, y los débiles prefieren *siempre* “cualquier forma de seguridad y paz a la libertad misma; de tal suerte que aquellos que

³⁴ « The quarrel between Romulus and Remus shows how earthly city is divided against itself » (p.17), escribe Henry Paolucci haciendo referencia a la fundación de Roma.

escogen morir antes que ser esclavos han sido siempre motivo de fascinación”³⁵. Tal es el abismo entre el mundo antiguo y el medieval en términos políticos.

Segunda consecuencia, no menos importante, es que el referente máximo, simbólico, de la justicia es la *Civitate Dei*. Agustín introduce este referente, que es el título de su obra política principal, porque es necesario para que estemos *en* el mundo, pero no seamos *del* mundo; en otras palabras, para que la posibilidad de expresión del amor a Dios tenga alguna cabida en un mundo que es por todas partes *cupiditas*. La promesa de la justicia divina expresada en esta segunda ciudad, en este Reino de los cielos, será la piedra angular del papel de la Iglesia y posteriormente del Estado, primero y antes que anda porque la Iglesia se encarga de tender un puente entre la comunidad de los cristianos y Dios; es el dispositivo por medio del cual se vinculan las dos ciudades, y sin la cual los reinos humanos carecen de toda legitimidad.

¿Cómo se produjo este estado de cosas? Hay que entender, como nos propone Henri-Xavier Arquillière, que del siglo IX en adelante “el agustinismo político triunfó” y la Iglesia se convirtió en “cuerpo místico de Cristo”, es decir, asume el rol intermedio entre Dios y los hombres al tener tanto la espada espiritual como la mundana. Este cuerpo místico tiene su representación figurativa en el cuerpo del papa, quien sostiene en sus manos ambas espadas. Ya antes de Agustín, San Juan Crisóstomo en el siglo IV escribía “al rey han sido confiados los cuerpos, al sacerdote las almas”³⁶, establece la importancia definitiva del papado en esta cuestión.

³⁵ Agustín de Hipona. *The City of God*, Libro XVIII, p.218: « For the vanquished succumb to the victorious, preferring any sort of peace and safety to freedom itself; so that they who choose to die rather than be slaves have been greatly wondered at”. TdA.

³⁶ « Regi corpora commisa sunt, sacerdoti animae », en *Homilias*, IV, 4, 5.

El sacro de Carlomagno, que da comienzo a la dinastía real francesa y por lo tanto al Antiguo Régimen, conlleva la idea de que sólo asumiendo la superioridad esencial de la Iglesia para dar cuenta de la voluntad divina, su papel como cuerpo místico de Cristo, es que una autoridad hasta entonces pagana pudo acceder a la legitimidad – legitimidad que, a falta de alguna mejor, habría de permanecer incuestionada prácticamente un milenio entero.

La Iglesia es, desde esta perspectiva, el único dispositivo capaz de colocarse entre las dos ciudades, de hacer descansar la legitimidad de la autoridad de la ciudad terrenal, cuyo *arché* es inexistente, en la justicia divina. Con esto cerramos el esquema teológico que articula en términos políticos la visión cristiana de la vida para toda la posteridad. La *parousia*, es decir, la salvación final, la segunda venida de Cristo, se integra en la perspectiva agustiniana de las dos ciudades en el punto en el que hace de la Iglesia la única capaz de determinar las modalidades de la salvación y especialmente, el momento en el que habrá de producirse esta segunda venida, es decir, el momento en el que las dos ciudades sean una sola.

Es porque la Iglesia está a caballo entre las dos ciudades que, retomando la fórmula definitiva de la Edad Media, puede unir lo dividido; pero si las reúne absolutamente, es decir, si las vincula a tal grado en que se vuelven una sola y misma cosa, pierde su razón de ser, su único sentido. Es la condición escatológica del dispositivo eclesiástico lo que llevará al teólogo moderno Erik Peterson a afirmar que “puede haber una Iglesia sólo según el presupuesto de que la venida de Cristo no va a ser inmediata, de que, en otros términos, la escatología concreta es eliminada y, en su lugar, tenemos la doctrina de las cosas últimas”.³⁷

³⁷ Peterson, Erik. *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, “Theologische Traktate”, p.248. Echter: Würzburg, 1994. (Traducido al español por Agustín Andreu: El monoteísmo como problema político. Madrid: Trotta 1999.)

La capacidad que tiene la Iglesia de retrasar permanentemente la salvación es su única razón de ser, y esto explica la fuerza que tiene como arcano mayor de la Edad Media. Sólo en la medida en la que la salvación puede ser retrasada hasta el infinito es que la Iglesia puede seguir existiendo como mediadora entre dos mundos inconmensurables. Una consecuencia directa del dispositivo teológico-político de la Iglesia es el calendario actual, cuyo origen se debe a Dionisio el Exiguo (s. V) y que tiene un punto de comienzo definido – desde el cual es posible calcular hacia adelante o hacia atrás – pero a diferencia de los calendarios romanos, es absolutamente indiferente a los sucesos temporales de la tierra, a los eventos de la ciudad terrestre. Lo notorio de nuestro calendario es que mientras que tiene un punto de inicio, sustancialmente carece de todo punto final: o sea que nunca se acaba. El fin del mundo, es decir, el regreso de Cristo a la tierra y la fundición de las dos ciudades en una sola, siempre puede ser permanentemente retrasado, como se hizo en el año 500 y en el año 1000, ad infinitum.

La escatología de la Iglesia católica, su suspensión infinita de la *parousia*, será el elemento que quizás más importancia tenga a la hora de configurar, dentro del pensamiento hobbesiano, el Estado moderno, tema a lo cual nos dedicaremos posteriormente. Por ahora, resta aclarar que los efectos del dispositivo eclesiástico en la vida humana en tiempos medievales fueron de diversas índoles, pero todos unidos por la misma ambición, es decir, normar, regular, estructurar: en una palabra, administrar, hacer el gobierno del mundo. Lo primero que los padres de la Iglesia se encargaron de normar fue la liturgia y el dogma. La Alta Edad Media se caracteriza por ser el escenario de una voluntad unificadora a lo largo y ancho de Europa, prosiguiendo con el exterminio de comunidades gnósticas, maniqueas,

zoroástricas y arrianistas, y en general, cualquier disidencia en términos de interpretación de las Santas Escrituras.

La naturaleza de los rituales, los procedimientos simbólicos con los que se debe venerar a Dios, también fue altamente regulada. Un ejemplo preciso de este fenómeno es la organización del tiempo. La vida en los monasterios, como explica Lewis Mumford, estaba severamente organizada, y había que tocar la campana siete veces al día con regularidad para recordarles a los monjes cuándo debían orar y cuándo dormir, comer o trabajar. Los primeros relojes mecánicos hicieron su aparición a finales del siglo XIII, pero desde varios siglos atrás, la medición del tiempo se había vuelto ya importante. “Las horas dadas regularmente por las campanas sometieron la vida del trabajador y del mercader a la regularidad. Las voces del campanario casi definían la existencia urbana”.³⁸

Lo único que durante el periodo medieval está notoriamente ausente de las preocupaciones generales es la regulación de los cuerpos. Los tratados de etiqueta, los libros de modales, los manuales de buenas costumbres, la rígida estructuración de las prácticas fisiológicas, tan frecuentes durante el periodo moderno e ilustrado, son casi inexistentes en la Edad Media.³⁹ Y aunque sí existen reglamentos y códigos, algunos muy severos acerca de la regularidad con la que se debe rezar o del tiempo que debe ser dedicado al trabajo, en particular en colegios, monasterios, hospitales y hospicios, éstos están esencialmente centrados en regular lo visible, lo inmediatamente aparente. Nula mención de lo que los monjes, por ejemplo, deben hacer para limpiar el cuerpo, o protegerlo de la enfermedad, o

³⁸ Mumford, *Técnica y Civilización*, Capítulo 1, (1945).

³⁹ Para mayores detalles sobre las prácticas de higiene y de modales durante el periodo medieval y el pre-moderno, consultar el vastísimo libro de Norbert Elías, *The Civilizing Process (The Development of Manners)*, Nueva York, Urizen Books, 1978, en especial el capítulo V “Changes in Attitude Toward the Natural Functions”.

incluso de cómo deben vestir más allá de ciertas generales en este punto. Se prohíbe a los monjes ensuciar las áreas comunes, dejar regados los restos de los alimentos en la cocina. Nada acerca de cómo conducirse en lo privado.

La vestimenta monacal está codificada en muchos casos en torno a lo que debe esconder, pues su tema es la decencia, y sobre todo la modestia; pero hay un absoluto “silencio sobre un verdadero espacio íntimo del cuerpo: mundo de objetos en donde las fronteras se detienen en los límites de la ropa”⁴⁰. Se castiga la vanidad y la coquetería en los monjes, pero su intimidad no constituye una afrenta a las estructuras sociales: simplemente no se le da ningún lugar particular. Esta es la misma razón por la cual, en otros terrenos, la cortesía, el amor cortés por ejemplo, son marcas de nobleza pero no reglas de urbanidad.

El pudor, la vergüenza, no han alcanzado en el apogeo del medioevo (s. XI-XIII) aún el umbral que tendrán cinco siglos más tarde. No se han convertido aún en un tema de interés social, aunque comienzan a serlo conforme Europa va dejando atrás su periodo más violento y belicoso, las monarquías absolutas se refuerzan, y las burguesías crecen en importancia. Esto no parece tener otra explicación más que la siguiente: si la vida, de acuerdo con el canon cristiano, es sagrada, ésta no es la vida del cuerpo como tal sino la vida del alma que habita ese cuerpo. Hay que estar en el mundo, sin ser del mundo.

Todo parece indicar que la Edad Media alcanzó un equilibrio razonable entre sus paradigmas teológicos-políticos y el dispositivo escatológico de la Iglesia. Lo sorprendente es que si bien la ambición medieval de reunir lo dividido colocó a la Iglesia en el espacio limítrofe que separa al hombre de la vida, y extendió su dominio por los confines de lo que

⁴⁰ « Un silence se fait sur un réel espace intime du corps : monde d'objets où les frontières s'arrêtent aux enveloppes des vêtements » (p.63) en *Le propre et le sale*, de Georges Vigarello. TdA.

había sido el Imperio Romano de Occidente, esto no significó el fin irrevocable de las comunidades políticas. Se sentaron las bases metafísicas para que el Estado, quinientos años después, ocupara el lugar de la Iglesia sin mover apenas nada del paradigma teológico-político, sí; pero el humano es un viviente que está definido por no estar definido.

Siendo el hombre un animal de posibilidades permanentemente abiertas, potente de su potencia y de su impotencia, surgieron a lo largo y ancho del periodo que concluye con el descubrimiento de América, otras posibilidades de tender un puente entre lo humano y lo vital, otras formas de vivir siendo compartidos por el misterio de la existencia: éstas fueron, como lo ha descifrado Agamben en *Altísima pobreza*, las comunidades monásticas que, alejadas del dispositivo mayor, se suspendieron a éste para conformar un espacio privilegiado, fuera del derecho. Los primeros franciscanos son un ejemplo notorio de una comunidad que estuvo brevemente en la antítesis del dispositivo, que escapó a su dominio y que suplantó la normalización de las liturgias y los dogmas con algo todavía más fuerte: una forma-de-vida, una regla hecha vida, que conjuntaba a todos aquellos que se disponían a encontrar, por sí mismos, lo divino en el hombre y lo divino en el mundo.

Las primeras comunidades franciscanas, a pesar de su inevitable sucumbir al dispositivo teológico-político, son un ejemplo de recuperación del ámbito propiamente político, en un mundo en el cual *lo político* como lo entendían los antiguos había dejado de tener cabida alguna. Pese a la complejidad del pensamiento medieval, aún inmersos como estaban ellos en el dispositivo y sus alcances cada vez más grandes en todos los ámbitos de la vida social europea, supieron articular una forma de vida que incluso hoy nos devuelve la esperanza en torno a las posibilidades del hombre, y nos recuerda, aún en las penumbras del

mundo moderno, que “toda la oscuridad en el mundo no puede apagar la luz de una sola vela.”

Síntesis capitular

Las aportaciones teológico-políticas del medioevo se concentran en dos aspectos: uno, la idea de providencia, en sus dimensiones temporal y espacial, y dos, la idea de justicia divina expresada a través del cuerpo místico de Cristo, en la Iglesia. Esto significa para el Estado moderno tres cosas concretamente: por una parte, que en la idea medieval de la necesidad de reunir lo dividido, estaremos en presencia siempre de dos componentes, autoridad y gobierno, que se ven reunidos en un mismo sitio, a saber, el Estado, y que se justifican mutuamente, se vinculan simbióticamente sólo en la medida en la que uno se expresa a través del otro; de aquí se derivará la necesidad permanente de imponer un cierto orden de las cosas, un gobierno del mundo, con miras a corregirlo o a mejorarlo como es el caso de los proyectos ilustrados. En segundo lugar, la providencia temporal implica una visión de la historia de tipo teleológico que permite justificar cualquier tipo de gobierno del mundo como obra de Dios, y en esta medida, permitirá más tarde que se justifique cualquier acto político (desde la Revolución hasta el fascismo) en nombre de un trascendente incognoscible. El Estado aparece aquí pues como un evento natural dentro de la providencia temporal, y la Iglesia, al constituirse como única mediadora entre las dos ciudades medievales, la terrestre y la de Dios, es la que permite hacer la economía de la salvación y legitimar la justicia terrestre, lugar que ocupará más tarde el Estado moderno.

CAPÍTULO 3

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HOBBS

En este capítulo abordaremos la teología política de Hobbes para descubrir las modalidades de su tarea principal, que fue retomar el dispositivo teológico medieval que acabamos de estudiar y secularizarlo, cambiar los términos y dejar intactas las estructuras principales, generando así un ocultamiento de sus propias raíces teológicas para posibilitar una nueva división artificial entre vida como *zoé* y vida como *bios*, pura vida y vida humana total. Con esto dejará listas todas las piezas para la construcción del rompecabezas del Estado Moderno a través de la figura, ya célebre, del Leviatán.

*

La tarea que nos proponemos realizar a continuación sólo tiene sentido si se le comprende dentro del marco de las investigaciones en teología política que la anteceden. La más conocida es la de Carl Schmitt y su *Politische Theologie* de 1922, así como sus investigaciones posteriores, que para este capítulo son tanto más reveladoras, en especial, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sin und Fehlschlag eines politischen Symbol⁴¹*, de 1938. Así mismo, las perspectivas de Carl Schmitt y de Leo Strauss son claves para el entendimiento de lo que aquí nos proponemos mostrar, y quizás tendremos éxito en rendir una explicación coherente con tantos elementos tan variados.

Si hay alguna dificultad en todo esto es porque Thomas Hobbes, cuya obra estudiaremos ahora, es de esos autores cuya relevancia para la modernidad es tan imponente que nos exige un esfuerzo suplementario. En cierto sentido hemos integrado de una manera tan extensa las implicaciones de su obra y su pensamiento, que debemos primero hacer lo que Husserl llamaba en griego *epoché* y que consiste en desprendernos de todas las suposiciones y creencias que tenemos al respecto de algo. La obra política de Hobbes,

⁴¹ Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina de Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducción de Antonella Attili, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

contenida esencialmente en tres o cuatro volúmenes, cambió para siempre el destino de Occidente, y no aceptar esto sería sencillamente engañarnos.

La transformación estructural a la que su obra magna, el *Leviatán* (1651), dio paso, no radica simplemente en la redefinición del Estado como un pacto entre los hombres, lo que hoy en día llamamos “estado contractual”, sino que se halla al origen en una substitución de tipo teológico. Lo que Hobbes añadió a la historia de Occidente no fue solamente una nueva forma de concebir el Estado, sino una forma de concebir la vida misma y lo político, las posibilidades del hombre, sus alcances, interiores y exteriores: en suma, una nueva metafísica.

Lo notable es que dicha metafísica ha quedado ampliamente oculta, como sucede siempre porque las cosas de esa naturaleza deben pertenecer al territorio de un no-dicho que todos hacen suyo si es que han de tener efectos duraderos. Así pues, no hallamos fácilmente una explicación de los fundamentos teológicos de Hobbes, ni de su vínculo con su teoría política, y pensar incluso que ambas cosas sean una y la misma es colocarse en una perspectiva por demás inusual. Es raro que entre los círculos académicos o universitarios se explique la tercera parte del *Leviatán*, o que en los manuales de filosofía política (si es que es posible que existan libros así) se mencionen las extensísimas disquisiciones teológicas de Hobbes. Pareciera ser que la modernidad se ha empeñado en ocultar continuamente sus orígenes teológicos, quizás (es una simple hipótesis) porque tomar consciencia de ellos significaría su desaparición.

Lo único cierto es que si hoy en día ciframos la razón de ser del Estado en su capacidad para proveer la seguridad, para impartir la justicia y para proteger a la sociedad de sí misma, con el uso legítimo de la violencia, es porque nos hemos habituado por varios siglos

a la visión del mundo a la que Hobbes suscribió y sobre la cual hizo descansar el conjunto de sus consideraciones políticas. Sin una comprensión exacta de sus fundamentos metafísicos, resulta imposible entender la importancia capital de la obra de Hobbes, la dimensión precisa de sus propósitos y la manera en la que se instalaron tan profundamente en nosotros, a tal grado que hoy la principal respuesta a la pregunta por la necesidad del Estado consiste, para casi todos aunque no lo sepan, en una repetición de las conclusiones de Hobbes. Debemos pues comenzar por preguntarnos cuál es esta cosmovisión, qué la originó, y cuáles son sus consecuencias el ámbito político para el autor del *Leviatán*.

Cuerpos sin alma

Quizás valdría la pena comenzar notando un par de cosas. La primera es que el sello de la presente investigación, a propósito esencialmente del *Leviatán*, es de tipo esotérico, si entendemos por esotérico la búsqueda de las cosas que no están dichas en un cierto discurso pero sin las cuales no se comprende realmente su mensaje. La dificultad de considerar a Hobbes como un filósofo esotérico, al estilo de Platón, es que como subraya Giorgio Agamben en *La Guerra Civil*⁴², un pequeño ensayo sobre la *stasis* griega, Hobbes pretende justo lo contrario, es decir, sentar las bases de una teoría política científica, lo que más tarde será la ciencia política. Hobbes no se considera quizás a sí mismo esotérico, pero sí es notoriamente barroco en aquello que está muy consciente de que hay cosas veladas que él va a revelar; la historia de la filosofía política se ha quedado principalmente con el velo, y nuestra tarea es, literalmente, descubrirlo.

⁴² Agamben, *La Guerre Civile: pour une théorie politique de la stasis*. París : Éditions Points, 2015.

Hay que saber una cosa, y ésta es que Hobbes estaba consciente del poder de la teoría para transformar el entorno. Hobbes había leído a Maquiavelo, el autor que Leo Strauss consideraba como el padre de la teoría política moderna, y una de las constataciones del filósofo renacentista es que las ideas juegan un papel decisivo en la vida de las comunidades humanas. A mediados del siglo XIX, Carlos Marx estaba todavía consciente de que, si bien desde la óptica de su crítica al idealismo, los filósofos se habían dedicado hasta entonces a interpretar el mundo, y se trataba de cambiarlo, su propia filosofía política era un juego interpretativo capaz de cambiar al mundo. El siglo XX es testimonio de ello.

La obra de Hobbes se instala, pues, en un punto del tiempo sensiblemente distinto del que acabamos de analizar en el capítulo anterior. La preocupación medieval por encontrar una relación apropiada entre los dos reinos, entre el alma y el cuerpo, ha quedado filtrada por dos siglos de luchas religiosas en Europa y Hobbes, cercano al protestantismo anglicano, hereda un constructo teológico-político medieval al cual le da un giro decididamente moderno: en cierta medida, hace lo que Descartes hizo con la teoría del conocimiento, y lo que el barroco buscaba hacer desesperadamente, es decir, hallar el modo de fundamentar en la razón lo que antes sólo estaba fundado en la fe, sin descuidar completamente a la fe.

Esta es la razón por la cual, podría argumentarse, mucho de lo que hemos heredado del barroco – el método científico, el Estado moderno, el capitalismo – ha permanecido hasta nuestros días, con cambios y modificaciones más o menos superfluas; los teóricos de la época construyeron un mundo nuevo con las bases del mundo medieval, pero velándolas y transformando sus formas de aparición en algo que en apariencia nada tenía ya que ver con ellas. Desde el punto de vista meramente religioso, heredamos del barroco mucho más con Pascal que del medioevo con San Agustín, pero el primero no se comprende a cabalidad sin

el segundo. Vale la pena entonces considerar cuáles son las modalidades de esta inversión del estado de cosas realizada por Hobbes.

El primer aspecto de este giro es el de la relación entre el alma y el cuerpo. En efecto, hay que recordar que Hobbes es un ávido lector de Descartes, y que una de sus preocupaciones fundamentales consiste en volver a pensar la situación del cuerpo con respecto al alma. Para Hobbes, contrariamente a la visión medieval, todo está compuesto de cuerpos, y el capítulo XXXIV de su obra está dedicado a esclarecer el concepto de cuerpo:

“*cuerpo* significa aquello que llena u ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos *Universo*. En efecto, siendo el *Universo* un agregado de todos los cuerpos, no existo tampoco una parte real del mismo que no sea cuerpo, ni hay cosa alguna que propiamente sea un cuerpo, que no sea, además, parte de ese agregado de todos los cuerpos que es el Universo”⁴³

Si Hobbes empieza de esta manera un capítulo importante de la tercera parte de su magnum opus, no debemos suponer que se trate de una mera casualidad. El título del capítulo es *Del significado de Espíritu, Ángel e Inspiración en los Libros de la Sagrada Escritura*, ¿por qué empezar con una descripción a propósito del cuerpo? Porque el cuerpo es, en realidad, el contraste con el cual debe desaparecer la noción de alma – o espíritu – y que para Hobbes es incognoscible, como lo explica, dos páginas después (“el pasaje en cuestión no es accesible a la comprensión humana”⁴⁴). Que el alma, que lo incorpóreo, sea absolutamente incognoscible e inabarcable por medios humanos, significa varias cosas.

⁴³ Hobbes, Thomas. *El Leviatán*, capítulo 34, p. 323. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés: 1651.

⁴⁴ *Ibid.*, p.325.

En primera instancia, la preocupación cristiana por la salvación se convierte, en Hobbes, en un asunto puramente formal, de tipo escatológico. Esto significa que en el protestantismo de Hobbes, la salvación del alma sólo depende de la creencia en que Jesús es Cristo; pero esta salvación no tendrá lugar aquí y ahora – en el tiempo mesiánico de los paulinos – sino en el tiempo cronológico, remoto, de la segunda venida de Cristo. El alma, como un incognoscible, ya está por así decirlo salvada, en la medida en la que aceptemos a Cristo de forma puramente nominativa; con lo cual todas las preocupaciones de Hobbes quedan irrevocablemente centradas en la vida entendida no ya como una antesala de la eternidad (lo cual sería aún la perspectiva medieval) sino como cuerpo.

El cuerpo es, sin lugar a dudas, el tema mayor de Hobbes, tanto en el *Leviatán* como en *De corpore* como en *De cive*, y en *The Elements of Law*. Todas las investigaciones de Hobbes con respecto a la forma, las proporciones, las medidas de los cuerpos, son esenciales para su teoría política porque delimitan lo que la teología medieval había sustancialmente despreciado por siglos. Agamben nota:

“El concepto fundamental del pensamiento de Hobbes – y lo que hace de él un pensador barroco, si el barroco puede ser definido como la unión de un cuerpo y de un velo – es quizás el cuerpo (*body*) y toda su filosofía una meditación *de corpore*, a condición de precisar, como lo hace en los *Elements of Law*, que el pueblo no tiene un cuerpo propio.”⁴⁵

El punto de Agamben aquí es de una importancia tremenda. El pueblo (*populus*) no constituye para Hobbes un cuerpo más que a través de una ilusión de óptica. Pero sobre esto hablaremos más adelante. La idea de que la vida pueda ser reducida al cuerpo, y cese de incluir sustancialmente al alma, nos coloca en un panorama definitivamente distinto al que

⁴⁵ Agamben, 2015, p.50. TdA.

nos encontrábamos previamente. Significa la reducción de la vida entendida como un campo de fuerzas entre una parte material y una inmaterial, hacia una materialidad capaz de su propia locomoción, cuerpo en movimiento, proceso biológico, y una subjetividad autónoma y racional.

Hobbes es, pues, es el punto de inflexión de la escisión radical moderna entre *bios*, la vida como una totalidad que se imbrica en un sujeto, y lo que Agamben llama “pura vida”, *zoe*, la vida del cuerpo. Los hombres no son capaces de formar comunidad a menos de que sean *bios politikós*, es decir, a menos de que exista una simultaneidad en todo lo que significa el hecho de estar vivo y de compartir el mundo de los vivientes; el definir a la vida humana como un proceso artificialmente roto entre la finitud del cuerpo y la voluntad inagotable del sujeto significa impedir la conformación de una comunidad política, y el comienzo del Estado.

Sólo así se comprende plenamente que el Estado sirva el propósito de proteger a los hombres de la muerte, que para Hobbes es precisamente el mayor de los males. Leo Strauss ha explicado a detalle que la relación fundamental entre lo que Hobbes identifica como el miedo a la muerte violenta y el Leviatán, que sirve para responder a ese miedo, es la llave interpretativa con la que debemos de leer a Hobbes⁴⁶; pero esto sólo tiene sentido si partimos con Hobbes de la base de que el cuerpo tiene una primacía absoluta, que la vida no es otra cosa que aquello que tiene lugar en los cuerpos finitos. Si reducimos la vida, como un fenómeno misterioso, o incluso como un proyecto de salvación, a un mero proceso mecánico

⁴⁶ Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

delimitado en el tiempo, es inevitable que la angustia a propósito de la muerte se vuelva la pasión dominante de una cierta sociedad.

Los griegos, ya lo hemos dicho, no ven a la muerte como un límite absoluto, en el sentido en que consideran que es necesario superar ese miedo si el hombre ha de participar en la vida común; los medievales le temen menos a la muerte que a la perdición del alma, y es también por eso que se lanzaban con tanta frecuencia en empresas bélicas como las Cruzadas, con la convicción (que hoy en día hemos perdido pero que ha regresado, de tanto en tanto, con el terrorismo islámico) de que estaban dando sus miserables vidas terrenales para la salvación de sus almas en el otro mundo; sólo podemos suponer que Hobbes, contemplando un siglo de enormes catástrofes político-religiosas en Europa, deseaba ponerle fin a las guerras de religión resolviendo de una vez por todas el sentido escatológico de la salvación y delimitando la vida como aquello que tiene sitio en un cuerpo finito.

Podríamos decir que hay al menos dos formas de vincularnos con la incertidumbre: una que es gozosa y una que es angustiante. El Estado hobbesiano, el Estado moderno pues, se articula en torno a una incertidumbre (la muerte, particularmente, la muerte violenta) desde la perspectiva de una angustia que debe ser suprimida. Y es bajo el signo de esta relación, angustiada, con el dolor y con la muerte, que Hobbes colocó al Estado como el único dispositivo capaz de regular nuestro vínculo con la guerra y con las pasiones violentas que recorren al individuo y que son parte constitutiva del mundo; al hacerlo, no obstante, conservó casi intacto (salvo por la primacía del cuerpo) el dispositivo teológico-político de la Edad Media, en dos aspectos.

El primero es que la noción del Estado como administración, como gobierno del mundo, se mantiene en Hobbes pero aquí el sentido de dicha administración ya no puede ser

otra cosa que la gerencia de los cuerpos y de las almas, cada una por separado; los sujetos son siempre duales, en aquello cada tanto se instituyen como voluntad general y como origen de la legitimidad, y entre tanto, el Estado los puede regular, organizar, colocar o eliminar. La primacía del cuerpo dio paso, en la modernidad, a la introducción en Europa de las estructuras de control y de disciplina que Michel Foucault ha descrito con brío en sus investigaciones arqueológicas, y que hoy en día están presentes en todos los campos de la vida, desde el hospital hasta la guardería y la prisión, y que hubieran sido impensables antes de este momento.

Las prácticas sociales se codifican también en este momento en torno al cuerpo precisamente, con la perspectiva de regularlo y de normalizar sus funciones, lo que dará paso en el siglo XIX a la introducción de la higiene y de los procesos destinados a limpiar y a desinfectar, a ordenar el mundo del cuerpo. Esto es fascinante si pensamos que se trata de una derivación lógica del giro hobbesiano y de la nueva importancia acordada al cuerpo sin alma en el que el ser humano se ha convertido.

En cierta medida, podemos afirmar aquí que si la permanencia del Estado hobbesiano ha sido tan grande, y si hoy consideramos que es un irrevocable y una constante de cualquier cosa política (para decirlo de otro modo, si identificamos la política con el Estado) es porque no hemos revisado el presupuesto metafísico que hace esta relación posible, es decir, que la vida pueda ser siempre escindida y separada en sus componentes, que los hombres son sujetos y objetos, son el cuerpo del soberano pero están permanentemente a su disposición. Es porque implícitamente conservamos el *a priori* de Hobbes con respecto al cuerpo y al alma que no dudamos en sentir la angustia con respecto a la muerte, de donde parte el necesario pacto que

se describe en la primera parte del *Leviatán*, el que realizan los hombres para salir del estado de naturaleza y entrar a la seguridad del estado civil.

Sólo una revisión profunda de este concepto de la vida, que en cierta medida no es otra cosa que un simple giro dialéctico del concepto medieval realizado por Hobbes (el rol que antes ocupaba el alma lo ocupa ahora el cuerpo, e inversamente o casi), nos permitirían poner en tela de juicio el Estado moderno, o pensar en las posibilidades políticas que puedan emerger fuera de él. El Leviatán, ese monstruo bíblico descrito en el *Libro de Job*, debe ser visto como un monstruo compuesto, como sucede frecuentemente con esos seres, de los miedos de cada uno, y en particular, del miedo humano a la muerte, la angustia que suscita el identificar nuestra finitud con el cese de las funciones del cuerpo. Es nuestra angustia, colectiva, frente a la muerte del cuerpo lo que mantiene hoy en día vivo al Estado.

El Reino que vendrá

En un autor de la talla de Hobbes, es necesario comprender que todas las partes de su teoría están lógicamente enlazadas y se imbrican mutuamente de una forma extremadamente coherente. Que hayamos olvidado su dimensión teológica es un error grave porque le da un sentido mayor al resto. Si en Hobbes encontramos pues un sistema metafísico que coloca al cuerpo a la base de todo cuanto hay en el Universo (si permite mantener una escisión entre *bios* y *zoé* a través de la cual el Estado puede siempre controlar a los sujetos) esto se adecúa perfectamente con su convicción de que el Reino de Cristo (del cual habla extensamente en el capítulo XXXVIII) es un reino que tendrá lugar en la Tierra.

La segunda venida de Cristo es, para Hobbes, el punto final del Leviatán porque ésta coincide con la identificación perfecta entre las dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad

Terrestre. Suprimiendo el dilema teológico-político de la Edad Media de una vez por todas, la segunda venida es el momento en el que el Estado civil se disuelve por fuerza (ya que ningún rey puede ser más justo y más poderoso que Dios) y el Reino, que Hobbes describe como una monarquía absoluta con sede en Jerusalén, será la ocasión de la salvación eterna, en un tiempo suspendido más allá del tiempo humano:

“Es a este mundo, donde Cristo, viniendo aquí abajo desde el cielo, entre las nubes, con gran poder y gloria, enviará a sus ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos y de las partes más distintas de la tierra; y desde entonces reinará sobre ellos, bajo su Padre, eternamente”.⁴⁷

Agamben nos hace notar que, considerando la naturaleza absolutamente escatológica de la *parousia*, Hobbes hace con el Estado lo que la Iglesia había hecho hasta la Reforma, es decir, suspender indefinidamente este retorno con miras a afirmar la necesidad de un poder terrenal. Y al hacerlo, nos condena al Leviatán; en efecto, el Estado es necesario, en la medida en que lo es para Santo Tomás, para cuidar de los asuntos temporales, pero sólo en tanto que el reino de Dios no descienda sobre la tierra. En el segundo mismo en que esto suceda, siguiendo las profecías talmúdicas, Leviatán y Behemoth – la otra criatura bíblica temible, cuyo nombre Hobbes le da a la descripción que realiza de la guerra civil en la Inglaterra del siglo XVI – se enfrentarán en una lucha a muerte en la que ninguno vencerá, y ambos quedarán derrotados. Este suceso, de naturaleza apocalíptica, corresponde, por supuesto, con la segunda venida de Cristo. Y es sólo en ese momento cuando podremos hablar de una unidad auténtica, de un cuerpo político unido.

⁴⁷ Hobbes, *Leviatán*, p.385

Hasta entonces, concluye Agamben, sólo encontraremos una separación: un cuerpo ficticio, una ilusión no muy distinta a la del “cuerpo místico de la Iglesia”, y una cabeza, el soberano, que en el contexto eclesiástico no es otro que Cristo, la “cabeza” de la Iglesia. Sólo cuando el reino de Dios descienda sobre la tierra y se convierta en un reino civil es que Dios será “todo en todos”.⁴⁸ Entretanto, y de acuerdo con la escatología hobbesiana, el Leviatán, es decir la desunión del cuerpo político, será una realidad infranqueable. Es a la luz de este tipo de interpretaciones teleológicas que comprendemos el sentido profundo de las cosas más imperceptibles, como nuestro calendario moderno en el cual la Resurrección puede ser permanentemente aplazada. La modernidad, en muchos sentidos, no hizo otra cosa más que filtrar este sustento teológico, y dejarnos con la inevitabilidad del Estado, su carácter atemporal.

Ahora es propicio que analicemos, junto con Agamben, el frontispicio de la obra (Fig.1), en un ejercicio de *iconología filosófica* que nos abre muchas puertas de interpretación. Si observamos cuidadosamente la imagen, tan célebre, del soberano compuesto por una multitud de pequeños individuos, los sujetos del reino, sosteniendo los símbolos del poder terrenal (la espada) y eclesiástico, por encima de una ciudad fácilmente identificable, con su catedral y sus calles, notamos un par de cosas.

La primera, dice Agamben, es que el Leviatán está compuesto por una multitud que, propiamente, no es realmente un cuerpo unido, sino más bien una multitud disuelta que por medio de una ilusión óptica común en el barroco, da la apariencia de ser un solo cuerpo. Hobbes se dio a la tarea en varias de sus obras mostrar cómo lo único que puede ser llamado *cuerpo político* es el soberano, y que el soberano es el pueblo no en tanto que multitud, sino

⁴⁸ Agamben, 2015, p66.

sólo en el momento en el que les transfiere a sus representantes (al rey, o a los parlamentarios, etc.) su voluntad.

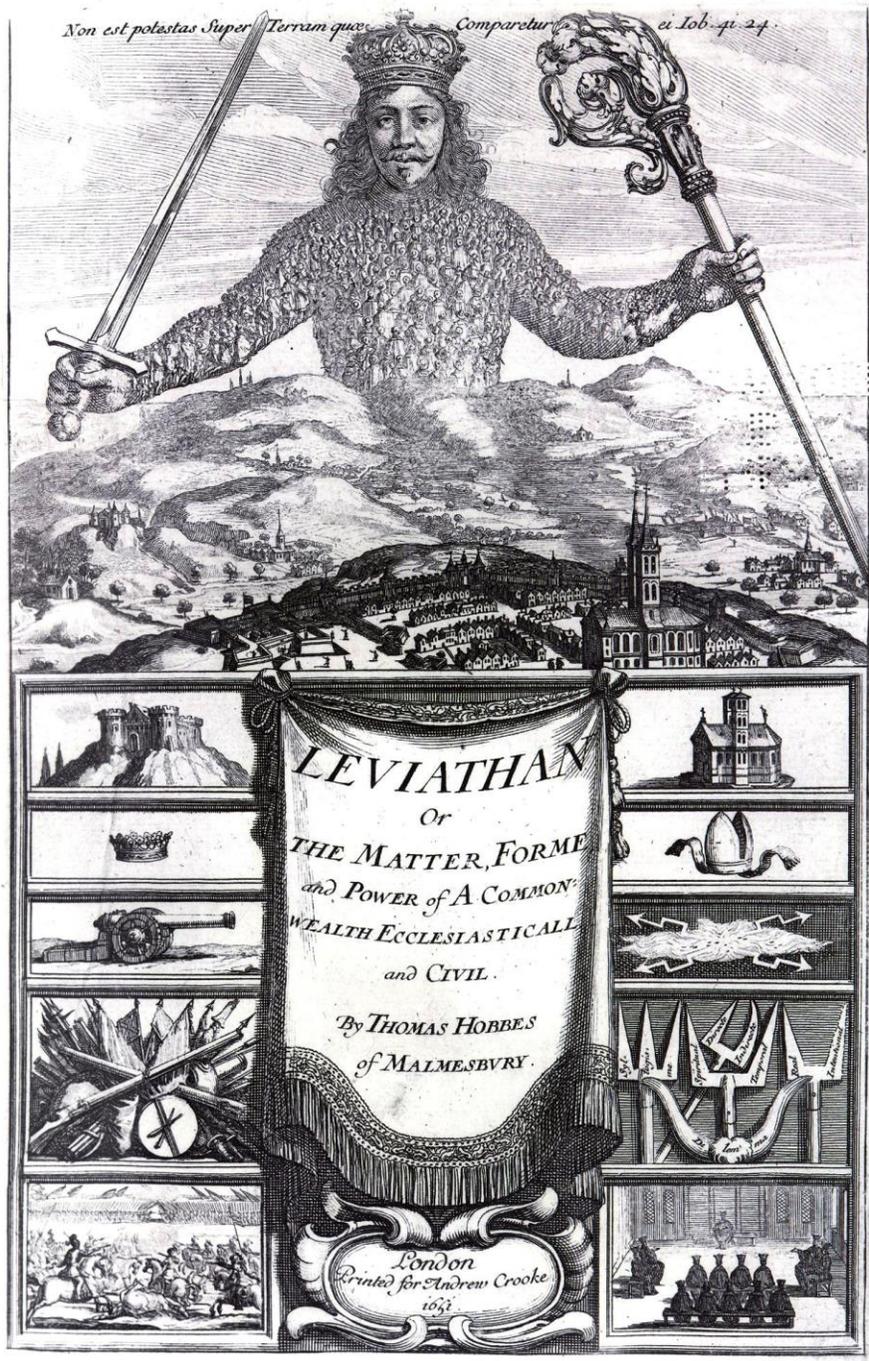


Fig 1. Frontispicio del *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. (1651)

La multitud disuelta (*multitudo*) no constituye para Hobbes un pueblo; es tan sólo un cúmulo de cuerpos, realizando lo que anteriormente llamamos convivir, compartir un determinado espacio geográfico en determinado momento. Esto es el inicio de lo que Foucault distingue como pueblo y población; la multitud de Hobbes es la población, cuyos cuerpos pueden ser gobernados, y que en cierta medida el Estado domina a través de sus instrumentos de control (demografía, psicología de masas, estadística); el pueblo sólo “existe” en dos momentos, cuando la multitud decide unirse ficticiamente (por ejemplo para salir a votar, o para conformar una asamblea constituyente) y el resto del tiempo, no menos ilusoriamente, en el cuerpo del soberano (del monarca o del presidente).

En continuación con esto, Agamben hace notar que los habitantes están incorporados (si bien ficticiamente) en el soberano, es decir, en el Estado, pero la ciudad está vacía. En efecto, salvo unas cuantas figuras presentes (los guardias y los médicos), las calles están desiertas, como si el lugar del Estado y el del pueblo estuviera afuera de la ciudad; en suma, como si el sitio de lo político estuviera siempre en un punto de remoción o de alejamiento con respecto al lugar en donde se desarrolla la vida en común. Es por esto quizás que identificamos con cada vez mayor importancia los sitios simbólicos del poder – la Cámara del Congreso, por ejemplo – como si ahí tuviera lugar la política, en un espacio fuera de la vida en la calle, y estos sitios pertenecen de alguna forma a un *no man's land*, a un lugar limítrofe.

Tercera nota, vinculada con la anterior, es que, citando los análisis de Francesca Falk, Agamben observa cómo los únicos presentes en la ciudad son los guardias (la policía, el aparato represivo del Estado) y los médicos, fácilmente reconocibles por las máscaras que usan para protegerse de la peste. Esto es de una importancia tremenda para nuestro mundo

contemporáneo, porque nos da pie a pensar precisamente el rol biopolítico de la medicina que Rousseau intentó cernir, dos siglos más tarde. El médico funge, ya desde Hobbes, como la cara oculta del poder que la policía hace visible.

De aquí podemos sacar ya un par de conclusiones. La distinción entre pueblo y población es una paradoja que en Hobbes alcanza su cénit en la separación entre el pueblo y la multitud, como si el cuerpo político fuera un inexistente que sin embargo debe aparecer, momentáneamente, como tal, por medio de una ilusión óptica, que en las democracias recreamos cada cierto tiempo (en periodo electoral por ejemplo) pero que en la práctica no es real. La realidad es que el soberano se mantiene por fuera de la ciudad, en un lugar aislado, a parte, que encierra todo cuanto es político; la multitud disuelta no es un cuerpo, sino un conjunto de cuerpos individuales que, como población, pueden ser dirigidos y disciplinados desde arriba.

Los instrumentos de esta normalización son la policía y los médicos; su función es no sólo de tipo ejecutivo, sino que a nivel metafísico, se aseguran de perpetuar la salud del único cuerpo político que importa realmente, que es el Leviatán. ¿Cómo? Perpetuando en los individuos aquello que en su interior posibilita al Leviatán, a saber, el miedo a la muerte. La policía dispone de los sujetos al hacer uso de la violencia de manera “legítima”, decidiendo sobre la vida y la muerte de los hombres – e imponiendo el miedo al castigo a través de una serie de dispositivos – con lo cual pueden refrendar perpetuamente el miedo que los hombres sienten con respecto a su propia muerte a manos de otro. Sin esto, el pacto necesario no tiene sentido, y el Leviatán se disuelve.

Por otra parte, los médicos tienen la tarea de decidir sobre la vida en la medida en la que son los únicos capaces de distinguir quienes de entre los hombres tienen la peste, por

ejemplo, y cuál es el vínculo que se debe instalar entre el hombre y su propio cuerpo. El miedo a la enfermedad es un producto de esta relación neurótica que se nos impone con respecto a los procesos del cuerpo, con la cual la muerte tras la enfermedad se vuelve un horizonte aún más doloroso, una suerte de desgracia que debe ser erradicada y no, propiamente, la manifestación de fuerzas que habitan la vida psíquica, emocional y el espiritual del individuo (como comparación, tomar simplemente la visión de las tribus nativas americanas con respecto a la salud y a la enfermedad).

El concebir al Leviatán como un cuerpo político cuya salud debe ser preservada, a la espera de la segunda venida de Cristo cuando los dos reinos se unan y se suprima, de una vez por todas, el dilema teológico-político, es un tema recurrente en Hobbes. Agamben demuestra eso al notar el temor que Hobbes siente ante la peste, que de acuerdo con Tucídides, provocó la gran epidemia de “disolución social y licencia”⁴⁹ en Atenas. La salud empieza en este momento a convertirse en un tema de Estado, porque el debilitamiento de los cuerpos resultaría en un debilitamiento del Estado mismo (ver el capítulo XXX). Es casi como si se dijera que para proteger la unidad del Estado, la fuerza del cuerpo político, es preciso cuidar de la salud de los cuerpos individuales; y la condición de los que serán salvados en el Reino de Cristo es que nunca más sufrirán ni muerte ni enfermedad – porque Hobbes los concibe no como almas eternas sino como cuerpos resucitados.

El rol del Leviatán es proveer de paz y seguridad a individuos que han cedido su libertad: que han dejado en manos del soberano, es decir de la cabeza, el control de los asuntos terrenales, de los asuntos públicos, de sus propios cuerpos, hasta el momento en que

⁴⁹ Agamben, 2015, p54. “Dans sa traduction de Thucydide, Hobbes était tombé sur un passage où la peste d’Athènes était définie comme l’origine de l’anomia (que Hobbes traduit par *licentiousness*)».

la fractura se cancele cuando el reino de Dios caiga sobre la tierra. Hasta entonces, dichos individuos no conforman ningún cuerpo que sea propiamente “político”, son tan sólo un cuerpo enfermo o un cuerpo sano.

El retorno del Mesías es el horizonte infranqueable del Estado. En la teología política de Hobbes sin embargo, resulta auténticamente sorprendente la manera en la que la modernidad racional se desprendió de este último punto, y nos heredó dos cosas. La primera, fue el considerar al Estado como una necesidad absoluta, y no como una necesidad *mientras tanto*, como lo había hecho Hobbes. Lo que el filósofo de Malmesbury quería evitar a toda costa era la anarquía de los pueblos primitivos de América, y el caos religioso en el que sus compatriotas estaban sumidos; sentó pues las bases de un Estado perpetuamente en marcha, cuyo único fin posible era la reconciliación de las dos ciudades, la parusía.

El olvido de la fundamentación escatológica del Leviatán debe ser entendida pues como un dividendo del sometimiento de la cuestión política a la racionalidad moderna, que rápidamente ocupa el lugar previamente tomado por la fe, porque fue posterior a Hobbes (pero no demasiado: en Locke ya está presente este ocultamiento, que no era en verdad muy difícil de realizar dada la calidad del proyecto hobbesiano).

Dicha racionalidad moderna, debe ser precisado, no es de la misma índole que la contemplación antigua. No percibe el mundo de la misma manera, ni concibe la posibilidad de un acceso a la verdad que sea Uno, o que pueda ser simultáneamente interior y exterior. La racionalidad moderna parte de la duda cartesiana, y la duda necesita de los recursos de la razón para otorgarle sentido al mundo, como si el mundo pudiese acomodarse a las limitadas capacidades de la mente humana. En la imagen clásica del universo físico de Newton,

encontramos esta idea: el universo de los astros como un perfecto reloj, cuyas piezas están armoniosamente dispuestas como engranajes.

Es por esto que, para Hannah Arendt, la obra de Hobbes anuncia el fin, al menos hasta ahora, de una cierta manera de hacer teoría política, o más bien, de pensar lo político. Esta conclusión se inscribe en su idea de que la filosofía entra en declive más o menos al mismo momento que la racionalidad científica comienza a volverse el discurso dominante, porque la vida contemplativa cesa de tener una importancia propia y se vuelve la esclava de la vida activa, del quehacer humano. En la Edad Media, la *vita contemplativa* encontraba su lugar, porque se creía que el pensamiento era uno de los caminos que conducían a Dios.⁵⁰ La filosofía en esta época es sirvienta de la teología, pero no desaparece por completo porque la vida no es vista como un proceso biológico sino como una manifestación de la omnipotencia divina.

Con Hobbes, sin embargo, se nos indica, “la filosofía política se topa con este descubrimiento flagrante: su racionalismo es irreal, su realismo es irracional”.⁵¹ Y esto es así porque a partir de este momento la teoría política se dedicará a estudiar sólo aquellas cosas que pertenecen al contexto de lo que puede ser calculable, analizable, manipulable (los cuerpos) sometiendo la política a la administración del Estado (nada más alejado en este sentido de lo que Platón entendía por política). Lo que anteriormente ocupaba el lugar de lo político, lo que lo compone, es decir la historia con sus hechos improbables e incalculables,

⁵⁰ « Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa », expresión que se encuentra en la *Summa Theologica* de Santo Tomás, II, 2, 182, 1, 2.

⁵¹ Arendt, 1983, p. 375-376: « La philosophie politique de l'époque moderne, dont Hobbes demeure le meilleur représentant, butte sur cette troublante découverte : son rationalisme est irréel, son réalisme est irrationnel, ce qui revient à dire que le réel et la raison ont divorcé ». TdA.

en suma, la complejidad irreductible de la vida humana, serán “obviados” del análisis político, desplazados fuera, como están los hombres fuera de su propia ciudad.

La segunda herencia de la interpretación racional del proyecto escatológico-político de Hobbes y su Leviatán es que Hobbes mantuvo intacta la visión providencial de la Edad Media, tanto en el aspecto del gobierno de los hombres (con el énfasis puesto, ya lo hemos dicho, en los cuerpos) como en el aspecto temporal. La providencia es aquí, no obstante, el elemento que se mantiene a pesar de la supresión del referente escatológico, de la idea del retorno del Mesías, y que nos anima a darle al Estado su naturaleza atemporal (o en el caso de las filosofías de la Historia, a pensar que llegará inevitablemente el momento en el que el Estado desaparezca – el comunismo, con Marx, no es otra cosa que el retorno del Mesías si pensamos que el Mesías es ahora el Hombre nuevo de la sociedad sin clases - o incluso en la perspectiva del superhombre nietzscheano).

Una consecuencia más que significativa de todo esto es que, como lo dejó entender Leo Strauss en su obra sobre Hobbes, la visión hobbesiana del mundo que de aquí se desprende es que los hombres, salvo en las contadas ocasiones (una revolución, o el día de las elecciones) en las que se constituyen como pueblo y no como multitud, están condenados a ser “niños y sirvientes”. Estas son las apelaciones que Hobbes usa para definir la relación que debe sostener el Estado con los sujetos, con la población. Son niños porque el Leviatán es un padre que debe velar por ellos, pero ellos no tienen otra alternativa más que la de dejarse guiar y aceptar lo que es bueno para ellos porque así ha sido decidido por el Padre (y todo indica que cuando retorne el Mesías, así será más o menos también). Son sirvientes porque el corolario de la obediencia es la protección y la seguridad. Y en este último sentido, descubrimos lo que Hannah Arendt no se cansó de apuntar en *The Human Condition*: que

reducir nuestra vida a pura *zoé*, es decir, al cuerpo y a sus necesidades, es equivalente a hacer de todos nosotros esclavos, porque el esclavo, ya lo hemos explicado, es esencialmente aquél que está por definición más cerca de los animales que de los humanos en aquello que ha perdido su condición de *bios politikós* y está sometido al imperio de la necesidad.

El que todos seamos esclavos, pero sucumbamos ante la ilusión de ser un cuerpo político (sin reconocer que se trata de una unión imposible) es al parecer la condición política del hombre moderno. Una sociedad de niños y de sirvientes, lo sabían los griegos, no es una sociedad política, no porque su naturaleza les impida serlo, sino porque lo político es lo propio de lo humano en su dimensión total, y no sólo en los imperativos del cuerpo y de las necesidades de supervivencia. Si esto ha sido así es porque dejamos que la angustia ante la muerte alimente, todos los días, el cuerpo del Leviatán, que Hobbes se aseguró nunca pudiese ser disuelto – a riesgo de caer en la anarquía a la que tanto temía.

Desde este punto de vista, resulta imprescindible que revisemos colectivamente el temor y la angustia que sentimos frente a la muerte, si es que tenemos la pretensión de volver a pensar lo político en otros términos que los que la racionalidad moderna plantea; y especialmente, si queremos pensar en la posibilidad de una sociedad política sin Estado, o fuera de él, o alrededor de él, o más allá de él. Sólo una revisión absoluta de estos presupuestos metafísicos nos dará la posibilidad de suspender, aunque sea por un momento, la emergencia, cotidiana, del Estado, el gran Leviatán, el monstruo que nos habita y que se alimenta de nuestro miedo más grande: el de no ser.

La propuesta heideggeriana de una comprensión ontológica del Dasein como ser-para-la-muerte, es una posibilidad cuyas consecuencias políticas Occidente debería experimentar, quizás por primera vez, si desea hallar formas de vida más allá del Estado

moderno. La angustia ante la finitud puede, dadas las condiciones de una apropiada búsqueda filosófica (y recordaríamos pues que “filosofar es aprender a morir”) dar lugar a un vínculo diferente, más gozoso, más armonioso con la muerte; quizás en el proceso descubramos, si somos lo suficientemente sabios, que un mero instante de cristalina visión puede ser suficiente para afirmar que la vida ha valido la pena ser vivida, y que estamos, todos, divinamente inmersos en su misterio, atemporal e infinito: en esencia, Uno solo.

Síntesis curricular

Thomas Hobbes recupera las nociones medievales de providencia temporal y espacial y las adecúa a su metafísica materialista que impone la primacía del cuerpo por encima del alma, otorgándole al Estado el papel que anteriormente tenía la Iglesia. Al introducir la división artificial entre *bios* y *zoé* como únicas modalidades de la vida colectiva, determina la necesidad absoluta del Estado como dispositivo que regula estos procesos, que decide cuando somos pura vida o puro cuerpo y cuando somos pueblo, voluntad general; la tarea primordial del Estado es la de mantener una relación angustiante y neurótica con respecto a la muerte, la finitud de los cuerpos, a través de instrumentos como la policía y la biopolítica, y con esto perpetuar la sujeción de los hombres a una ficción de cuerpo político unido. Sin embargo, lo que Hobbes traduce es que el sitio de lo político estará para siempre por fuera de la ciudad, en la imposibilidad de generar comunidad; nada vincula a los hombres entre sí más que sus propios miedos y la ilusión de una separación que sólo se disuelve en momentos puntuales. Haciendo coincidir el fin del Estado con la segunda venida de Cristo, Hobbes se asegura de la permanencia ilimitada del Leviatán y su lugar como el horizonte infranqueable de las posibilidades de la vida común para los hombres.

CONCLUSION

La premisa esencial de esta investigación es que lo político debe ser entendido como la relación, el vínculo, que sostienen los hombres con la Vida, el puente que se establece entre ambos y en el que se interponen dispositivos como la comunidad, la amistad, o el poder. El predicamento teológico-político de la modernidad consiste en que, al despojar a la Iglesia de su lugar como dispositivo central de vínculo entre los hombres y la Vida, nuestra época mantuvo intactas sus estructuras al momento de reemplazarla con el Estado moderno, invirtiendo simplemente la relación alma/cuerpo por una en la que el cuerpo adoptó el rol primordial.

En efecto, la metafísica de los antiguos es la de un mundo total en el que se conciben como parte de un todo indisociable. Su perspectiva de la vida como misterio al cual hay que ser iniciado es el punto de partida para configurar comunidades políticas y un equilibrio entre la dimensión privada y la dimensión pública, todo esto a raíz de una misma experiencia religiosa que hace que los hombres se sientan compartidos y atravesados comúnmente por el mismo misterio de estar vivos. El cristianismo interrumpe esta cosmovisión metafísica al hacer de la vida un proyecto de salvación personal en donde se coloca al alma individual al centro de la atención y la vida de la comunidad queda relegada en segundo plano, así como poniendo en juego la categoría temporal del regreso de Cristo, la *parousia*, con lo cual suspende el tiempo común de la *polis*. Así pues, pasamos de un dispositivo ontológico a un dispositivo teológico que genera disociaciones antes desconocidas y que impiden la constitución de una comunidad como la que los antiguos y los primitivos entienden.

Durante la Edad Media, la nueva metafísica introducida por el cristianismo será desarrollada desde un punto de vista teológico-político a través de dos aspectos: la

providencia temporal y espacial, y la idea de que la Iglesia es el dispositivo que regula la economía de la salvación y que legitima el gobierno terrestre. El telón de fondo del constructo medieval es reunir lo dividido, en el espacio (es decir, juntar autoridad y gobierno en un mismo sitio), en el tiempo (es decir, que la providencia justifica la historia y al gobierno como designios divinos) y entre las dos ciudades, una que legitima y da su sentido a la otra. Todo esto se articula solamente en tanto que no llegue la segunda venida de Cristo, momento que la Iglesia descubre puede ser aplazado indefinidamente para establecer su lugar como dispositivo atemporal. Por último, la obra de Thomas Hobbes es capital para retomar estas ideas medievales y suplantarse a la Iglesia con el Estado, invirtiendo la primacía del alma por la del cuerpo, pero dejando intactas las maquinarias ontológicas. El Estado es, pues, el único que garantiza la unión entre *zoé* y *bios*, que decide cuando somos pueblo y cuando multitud disuelta, y al enfatizar la finitud de los cuerpos, garantiza su lugar como regulador del miedo colectivo a la muerte. La segunda venida de Cristo se mantiene como momento del tiempo que determina el fin del Estado, que Hobbes sabe se puede aplazar indeterminadamente para mantener al Leviatán en su lugar central de todas las cosas políticas, alejándonos así de toda posibilidad de vida común al estilo antiguo o primitivo.

En la medida de lo posible, este trabajo se ha dedicado a destacar la evolución de las relaciones entre el hombre y la Vida a lo largo de la historia de Occidente, con la cual podemos observar que hemos pasado de comprender la vida como un asunto de misterio compartido a intentar asir este misterio por medio de artificios teológicos con los que pretendemos controlar la Vida, al grado en que hoy el Estado es eso que se destina a ejercer el mayor control sobre todos sus aspectos a nivel colectivo. El Estado es, desde la perspectiva de nuestras exploraciones arqueológicas, la manifestación cumbre de una cierta relación con

la Vida que nos determina hoy mismo, y que nos impide formar comunidad, con repercusiones tangibles que se manifiestan en todos los ámbitos de nuestras existencias.

Una muy significativa, como ha quedado demostrado con las formulaciones de Hobbes, fue habernos alejado irrevocablemente de lo político al interponer al Estado como único capaz de gestionar al mundo, en lugar de ser la comunidad humana. Este olvido de la cuestión propiamente política tuvo como consecuencia una revaloración inaudita de la vida privada, y del concepto de libertad privada, que ha sido para los modernos un proyecto de sociedad desde por lo menos John Locke. Las naciones democráticas que emergieron del siglo XVIII descansan sobre la primacía de las “garantías individuales” porque ven en el individuo y su vida la unidad mínima sobre la cual medir la libertad.

Pero, hay que recordarlo, la vida privada por sí sola es el reino de los esclavos. La visión griega era que no bastaba con ser *animal laborans* para tener el estatus de humano: hay que ser un auténtico *bios politikos*. El *animal laborans* es el hombre que, como el esclavo, no tiene ninguna participación en los asuntos de la ciudad. No crea ningún mundo común, no edifica un monumento, no se immortaliza a través de su participación en los asuntos públicos. La vida del esclavo está enteramente relegada a satisfacer las necesidades del cuerpo, a proveer para la familia. Está, podría decirse, continuamente cerrada sobre sí misma, sobre su privacidad. No es, por lo tanto, enteramente humana.

La modernidad ha hecho de todos nosotros *animal laborans* porque nos confina a expresar nuestra libertad en el ámbito de lo privado. Benjamin Constant, al hablar de la diferencia de la libertad en los Antiguos y en los Modernos, concluye que la mayor disparidad entre ambas visiones históricas es que nosotros no aceptaríamos una vida que no diera la mayor libertad a la vida privada; nos resultaría indignante vivir en un mundo en donde nos

fuera impuesta una religión, un credo, un lugar específico e inmutable en la sociedad; y, cuando nos enfrentamos a sociedades no-occidentales que aún conservan un dejo de este tradicionalismo, no vemos otra cosa en ellas más que la rigidez que anima sus estructuras sociales, la ausencia de garantías individuales que son el sello de la democracia liberal.

Si la modernidad le confiere a la vida privada toda su atención es en gran medida porque se la quita casi enteramente a la vida pública. Pierre Manent lo resume en una frase: “El espacio público está cada vez más vacío porque somos cada vez más libres”.⁵² Y es que, precisamente porque en la democracia moderna insistimos en ser libres, es decir, en no someternos a la imposición de ninguna Ley que pudiese restringir nuestra vida privada, es que desatendemos la vida pública, la relegamos al espacio del Estado y de su narrativa que es la ciencia. En cierto sentido, y se trata de una paradoja tan compleja como vital, suprimimos la Libertad (la libertad que para los antiguos era la más importante) para asegurar la libertad (tal y como la concebimos para nosotros).

Cuando la vida y la muerte dejan de ser un misterio al que los hombres deben ser iniciados, y se tornan parte de las gestiones administrativas de un dispositivo, la consecuencia inmediata es que termine por suprimir toda vida política pública y la libertad que puede existir en ella. Las razones de nuestra dominación, de la perpetuidad del Estado moderno y de la percepción general de que es un “mal necesario” no se encuentra en otro lado más que en el producto de esta inversión original. Y precisamente porque la vida y la muerte abandonaron el lugar místico que tenían en la Antigua Grecia es que en la Edad Media estos fenómenos pasan a inscribirse en el territorio de lo social y que la Iglesia asumió la gerencia de nacimientos y muertes, instituyéndolos dentro de su liturgia. La modernidad los desplazó

⁵² Manent, Pierre. *Curso de Filosofía Política*. España: Fondo de Cultura Económica, 2005.

subsecuentemente al terreno del Estado, sumergiéndonos en la curiosa condición de ser simultáneamente libres de “perseguir la felicidad” conforme a las guías de nuestra voluntad individual, y a la vez alienados de la experiencia de cualquier libertad en cuanto a vida y muerte respecta.

La relación que sostienen los hombres hoy en día con la Vida, y por lo tanto con la muerte, está condenada a pasar por el Estado, en el punto en el que el Leviatán es hoy el único dispositivo con autoridad y legitimidad para decidir a propósito de estos temas (basta pensar en el caso del aborto y la eutanasia, que regresan cada tanto a la atención de la opinión pública como asuntos irresueltos. En otras épocas, los conflictos de este tipo hubieran estado configurados en el seno absoluto de lo privado (sería el caso de los griegos) o de lo social (la Iglesia medieval), pero hoy en día son materia de discusión política. El problema es que se trata de asuntos que conducen la racionalidad moderna a su punto límite; no se sabe si la tarea del Estado es proteger la vida o proteger la libertad individual, y topándose así de frente con la contradicción misma de su condición política, el hombre moderno se queda perplejo.

En el instante en el que la libertad individual se postula en contra de la sacralidad de la vida, de su propia vida, está desvelando subrepticamente el predicamento teológico-político de la modernidad; está desgarrando el tejido con el que se recubre a sí mismo, y expone la naturaleza limitada de la ciencia positiva para dar respuesta a estas preguntas sin acudir a algún punto de apoyo normativo.

La reducción de la vida política a la administración pública es otra manifestación de este predicamento. Una agrupación de casas no hace una *polis*; ésta es la enseñanza de Tucídides, porque la casa, la calle, pueden estar o desaparecer pero son los habitantes, su unidad o su desunión en tanto que hombres libres, *bios politikos*, lo que hace o deshace una

polis. El concebir a la polis vacía, como en el frontispicio de Hobbes, es asociarla con su identidad geo-espacial pero sobre todo, es reducir la vida de la ciudad, la vida común, a la administración de los sujetos, y dividir los tres poderes, u órdenes, en tres “lugares públicos” que ya no tienen nada de públicos y que regulan al unísono las prohibiciones y los permisos.

No hay nada más alejado de la mente antigua; pues si el espacio de la vida individual pasa por ser el reino del orden y de la autoridad, es porque el dominio público es aquél en donde jerarquía, dominación y orden se suspenden y quedan sólo hombres libres e iguales que se juntan para conformar un mundo común; la “autoridad absoluta, incontestable, por una parte, y el espacio político propiamente dicho, por otra, son excluyentes mutuamente”.⁵³

Si podemos ahora hablar de un olvido del olvido de la cuestión política, no es evidentemente porque quisiéramos indicar que toda la política dejó de existir; queremos apuntar solamente que lo político, como lo hemos empezado definiendo, dejó incluso de ser comprendido así; no solamente se distanció de la comunidad de los hombres irrevocablemente, sino que dejó de ser entendido como un asunto de vínculos fundamentales entre dos fenómenos, la existencia humana y la Vida, y se colocó en la esfera de su representación de sí mismo, se abandonó en un proceso que hace alusión a la manera en que Heidegger se refiere al *olvido del olvido* de la pregunta por el Ser.

La Edad Media olvidó, muy activamente, la cuestión de lo político porque se imbuyó de una concepción sagrada de la vida y le otorgó al cuerpo y a las cosas del mundo el último lugar posible; literalmente la desatendió, como desatendemos una mancha en la piel o una herida que se cierra. La modernidad, científicista y racionalista, olvidó el motivo fundamental de esa desatención, lo ocultó; y, ocultándolo, generó su propia metafísica, la metafísica de la

⁵³ Arendt, 1983, p. 65: « L'autorité absolue, incontestée d'une part, et de l'autre part, le domaine politique proprement dit, s'excluent mutuellement». TdA.

“Época de la imagen del mundo” que pone a la ciencia, y especialmente a la técnica, en el centro de su hegemonía.⁵⁴

La substitución de lo político por lo social, en el Medioevo, es un fenómeno que se acomoda, ya lo hemos visto, a su forzado olvido del cuerpo, de lo público, y por lo tanto de la libertad de los Antiguos, de su concepto de ciudadanía o de su convicción de que sólo ahí el hombre alcanzaría la plenitud de sus posibilidades. La substitución moderna de lo social por lo individual interrumpe la posibilidad misma de recordar, como lo hizo el Renacimiento, el valor de las enseñanzas clásicas; lo interrumpe porque, y ésta es prácticamente toda la crítica de Leo Strauss a la modernidad, genera dentro de su metafísica un discurso historicista y un discurso evolucionista.

La dificultad de estos discursos, como lo evidencia Strauss en *Natural Right and History*, es que nos obligan a comprender la historia como un proceso que asume un desarrollo lineal, que “avanza”, a semejanza de una locomotora. Entre más removida esté una época de la nuestra, menos válidas nos parecen sus aportaciones, menos las abrazamos; estamos tan imbuidos de la idea de progreso que anima la técnica moderna, que insistimos en aplicarla a la existencia humana, y en el hacerlo, olvidamos cada vez con más vigor el olvido mismo.

El problema con el Estado moderno no es que sus fundamentos sean de tipo teológico, pero sirvan propósitos biopolíticos; no es que entretenga el mito de la providencia divina con el fin de imponerle un destino a la humanidad; no es, en el fondo, que exista meramente a causa del miedo de los hombres a su propia muerte, y que perpetúe continuamente esa

⁵⁴ Heidegger, Martin. “The Age of the World Picture”, in *The Question Concerning Technology and other Essays*. New York & London: Garland Publishing Inc, 1977.

angustia, implacable, violenta, a través de todos los medios de los que dispone; el problema con el Estado moderno es que sobrevive con cada vez mayor fuerza porque se ha asegurado incansablemente de que olvidemos que se trata de una fantasía.

Olvidar algo no significa que ese algo deje de estar presente; solamente significa que su presencia ha quedado desplazada dentro de nosotros hacia un punto en donde no la podemos colocar conscientemente, en donde se nos escapa de las manos. Es fácil olvidar, por ejemplo, donde hemos colocado algún objeto – las llaves del auto, los lentes de sol – si nos hemos ido a otra parte y al regresar, días después, no podemos hacer memoria de los últimos momentos de esos objetos y nosotros; tenemos, para recuperar lo perdido, que hacer un esfuerzo para recordar qué hacíamos, con quien hablábamos, qué vestíamos ese día, a donde nos dirigíamos – todas las cosas que cotidianamente disipamos cuanto antes de nuestra consciencia por ser automáticas y ahora exigen nuestra atención.

Al hacernos olvidar los fundamentos teológicos del Estado, es decir, que su existencia depende únicamente de una serie de presupuestos metafísicos a los cuales hemos suscrito sin saber que lo hemos hecho, el Estado asegura su permanencia en nuestras vidas. Y hemos olvidado que hemos olvidado, a tal grado que el Estado – como los lentes de sol que terminamos por dejar de buscar, y que yacen inertes en una repisa de la biblioteca donde nuestra mano inocentemente los colocó, en un instante de desatención – sigue hoy por hoy siendo el paradigma constitutivo de lo político, pero no nos preocupa recordar si quiera cómo llegó a devenir lo que es.

“A cada instante, la medida del olvido y de la ruina, el derroche ontológico que llevamos con nosotros, excede en mucho la piedad de nuestros recuerdos y de nuestra consciencia. Pero este caos informe de lo olvidado, que nos acompaña como un *golem* silencioso, no es inerte ni es ineficaz. Por

el contrario, actúa en nosotros con no menos fuerza que los recuerdos conscientes, si bien de una manera distinta. Constituye una fuerza y casi una inyectiva de lo olvidado que no puede medirse en términos de conciencia ni ser acumulado como un patrimonio, pero cuya insistencia determina el rango de todo saber y de toda conciencia. Aquello que lo perdido exige no es ser recordado o complacido, sino permanecer en nosotros en tanto que olvidado, en tanto que perdido, y únicamente por esto, inolvidable.”⁵⁵

Este párrafo de Giorgio Agamben describe perfectamente el papel que ha jugado nuestro olvido colectivo de las raíces teológicas del Estado moderno. Es porque lo olvidado determina tan significativamente las formas de aparición de aquello a lo que estamos acostumbrados que, en última instancia, se trata de que permanezca en el olvido. Y esta tarea no es la obra diabólica de un pequeño grupo de hombres de estado o de dueños del gran capital: en verdad, no es la obra de nadie más que del Leviatán mismo, si lo hemos de entender como una narrativa compartida por todos, es decir, como un mito.

Lo propio de los mitos, en cualquier cultura del mundo, es que en el momento en el que son lo que Nietzsche solía llamar las “ficciones reguladoras” de una sociedad determinada, no son percibidos como tales. Las personas que habitan dichas culturas ven en sus mitos la realidad del mundo; es sólo cuando una nueva ficción reguladora reemplaza a la anterior – por ejemplo, cuando el discurso científico-racionalista reemplazó a la teología como *episteme* dominante en Europa – que las personas empiezan a ver como *myhtos*, como ficciones, lo que antes solían tomar por realidades concretas.

Si el Estado es un mito de nuestra época presente, nosotros lo seguimos percibiendo como una realidad concreta porque hemos hecho *el olvido del olvido* de sus fundamentos

⁵⁵ Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, pp. 43-44.

metafísicos; en cierta medida, no hemos aprendido a verlo como un mito porque creemos, paradójicamente, que las sociedades sin Estado *son* un mito, cuando la antropología política ha demostrado que, de hecho, éstas han sido dominantes en la historia de la humanidad por los últimos trescientos mil años, y sólo en los últimos cinco siglos hemos tenido la experiencia del Estado civil moderno, que ahora creemos es el pináculo de la evolución humana.

Esto explica en gran medida, al menos, dos cosas. La primera, que ya hemos mencionado tangencialmente, es la dificultad de la ciencia política para aprehender el fenómeno político como algo posible más allá, o por fuera, del Estado; desde el momento en que la ciencia política internalizó las prerrogativas metafísicas del Estado, sin reconocerlas como tales, obstaculizó su propia capacidad para entender lo político desde lugares distintos, como un fenómeno mucho más complejo y profundo que la tipología de los regímenes o los grados de “democratización” o la teoría del votante.

La insistencia de Leo Strauss en *What is Political Philosophy?* por recuperar el pensamiento clásico, la forma antigua de ver lo político, se comprende mejor desde esta perspectiva, y en particular su desprecio por la ciencia política que se enseñaba en las universidades norteamericanas de su época. El énfasis cada vez más colocado en la capacidad del “científico político” por otorgarle una validez matemática a los análisis politológicos fue advertido por Strauss como un peligro, ya que prometía oscurecer por completo la capacidad del analista para tomar en cuenta aspectos de carácter normativo sobre las cosas que estudiaba; el problema es que en realidad al hacer esto ya asume una cierta postura normativa, sin decirlo, y engañándose al respecto, nos hace creer que el pensamiento a propósito de las

cosas políticas puede pretender alcanzar la supuesta objetividad y distancia de las ciencias duras.

Esto es notoriamente irónico si pensamos que hoy por hoy, las “ciencias duras” ya no pretenden si quiera plantearse esa objetividad. La física cuántica, desde principios del siglo pasado, ha interrumpido precisamente la noción newtoniana de un mundo que pueda ser explicado por sí mismo, cuyas leyes mecánicas inmutables sean descifrables a la manera de un reloj, independientes del sujeto. Que la ciencia política contemporánea siga considerando que el fenómeno político es mensurable y cuantificable, representable en términos de una abstracción estadística, o de la teoría de juegos, da cuenta de que no sólo no está al tanto de las últimas aportaciones de la física de partículas moderna, y los paradigmas epistemológicos que ésta abre en el discurso científico, sino que en verdad se desplaza en un mundo tan fantasioso como el mito del Estado, pretendiendo que se trata de un mundo racional. El límite de la ciencia política moderna es que su “racionalidad es irreal, su realidad es irracional.”

La naturaleza mitológica del Estado moderno es también, simultáneamente, lo que vuelve tan difícil su supresión, o su transformación. No basta con transformar las estructuras económico-técnicas para hacer acaecer un cambio de este tipo, y ése fue quizás el error metodológico más grande del materialismo histórico. Las personas perseveran en la existencia movidas por ideas y por pensamientos, por la manera en la que se explican el mundo: no es suficiente suplantarse las estructuras materiales sobre las que descansan por otras y dejar intactas las bases mitológicas. Las ficciones reguladoras que le dan un sentido al mundo que habitan deben ser cambiadas, interpretadas diferentemente.

Una última cosa, al menos, debe resultar para nosotros ahora clarísima: el Estado moderno, a la espera continua del retorno del mesías, del Reino de Cristo, nos ha colocado

en un tiempo en el que las cosas del mundo están siempre en suspenso, o para decirlo de otra forma, nunca es el momento de retornar a lo político porque el Leviatán se encarga de alejarnos de él indefinidamente. La misión del Leviatán es no morir, hasta el momento de su disolución final en el Apocalipsis; y al crear el mito de su eternidad, inculca en los individuos la ficción de que ellos mismos nunca mueren. Nuestra cultura está acostumbrada a pensarse como eterna e indestructible; y nosotros, los habitantes de las sociedades modernas globalizadas, nos educamos para creer que nunca moriremos, porque consideramos que morir es el peor de los males posibles, y nos obstinamos en negar nuestra propia finitud.

Vivir como si la muerte fuera inexistente, es quizás la más grave de todas las consecuencias posibles del dispositivo teológico-político del Estado moderno, porque sólo viviendo como si fuésemos a vivir por siempre, es que creemos que podemos de dejar para más tarde lo que es más urgente. Podemos renunciar a cualquier esperanza de una libertad colectiva, o a cualquier resistencia ante las estructuras y las ficciones sociales, porque nos hemos acostumbrado a pensar que disponemos de todo el tiempo del mundo para dedicarnos a lo que verdaderamente importa, en un futuro que las más de las veces, termina por nunca llegar: pierden el ahora por preparar incesantemente el Reino por venir.

Eternamente capturados por la fantasía de un Reino mesiánico que nunca cesa de alejarse, como el horizonte que perseguimos indefinidamente y que nunca alcanzaremos, nos hallamos en el momento actual separados absolutamente de nosotros mismos, y de nuestra responsabilidad con respecto al mundo; el presente se disipa y con él, el valor de nuestra humanidad, de nuestro lugar en el mundo y en la continuidad de la Vida. La negación colectiva de la muerte nos impide dar cuenta de la naturaleza esencialmente impermanente de todas las cosas y especialmente de las cosas humanas, y nos obliga a perpetuar una sumisión infinita a estructuras que rechazan nuestra humanidad. Al rechazar su propia

muerte, el Estado rechaza las leyes de la Vida, que involucran el ciclo interminable de vida, muerte y renacimiento, y pretende afirmar un poder que no tiene.

Sólo aquellos que han aceptado que el Reino no vendrá, o que cada instante de nuestras vidas es potencialmente el último, que cada exhalación es quizás la última que nos tocará, son capaces de desmontar al Leviatán, porque la angustia humana ante la finitud de los cuerpos se convierte en la única redención posible: la que hacemos aquí y ahora, la del tiempo del atrevimiento. La clara visión de nuestra finitud inminente a cada instante debe ser la ocasión de un atrevimiento existencial que nos haga soltar, para siempre, los deseos de control que el Estado moderno sostiene con respecto a la Vida, el deseo siempre fútil y siempre doloroso de asir la vida y someterla; y al soltarlos, descubriremos quizás que no había nada que controlar. La Vida, en su vastedad misteriosa, no tiene nada que ver con el impulso de control que nuestras ficciones modernas nos inculcan, y a través de las cuales se nos aleja de los seres, personas, animales y objetos que pueblan nuestra Tierra.

Cuando dejamos de querer someter todo cuanto hay en el mundo y que escapa a nuestro control, y aprendemos a sentirlo, a escucharlo, a abrirnos a su misterio y a sus formas de expresión; cuando dejamos de desear lo inalcanzable, o preparar sin término la redención que deseáramos se nos diera ahora, y nos dedicamos a contemplar cómo el mundo ya está redimido de entrada, ya es el Edén que nunca perdimos; cuando, al fin, cesamos de creer que estamos solos, conciencias privativas confinadas a cuerpos angustiosamente finitos, y que estamos aquí para conocer los mecanismos de un mundo que pretendemos ordenar, y en cambio desarrollamos la claridad necesaria para experimentar el mundo como la experiencia del indecible que es; en ese momento, en ese ahora divino, sabremos que nuestra verdadera tarea no es esperar el Reino a venir, alimentando a un mítico Leviatán con los miedos que nos han enseñado a sentir; nuestra única misión en la Tierra es ser, y lo más perfecto de la

existencia, es que todo cuanto ha recibido el don de la Vida en este planeta maravilloso, ya
Es.

EXCURSO

“Invisible before birth are all beings;
and after death invisible again.
They are seen between two unseens.
Why in this Truth find sorrow?”

Bhagavad Gita.

La interrogante por las raíces teológicas del Estado moderno se inscribe en el contexto de una pregunta general por el *arché*, por el origen y la manera en la que éste se manifiesta en el mundo. Ahora debe resultarnos más claro que las raíces teológicas del Estado no son puntos de origen delimitados en el tiempo, sino vórtices⁵⁶ que están presentes en cada momento, que están imbricados en las formas de aparición de las cosas, como substratos consustanciales.

La investigación que hemos realizado es apenas un diagnóstico de la neurosis colectiva de la sociedad contemporánea; y la creencia de que el Estado es un horizonte insuperable, hacia atrás como hacia adelante, inscrito en la eternidad de un tiempo que sólo espera el retorno del Mesías para detenerse, no tiene otro equivalente en materia de neurosis, que el de aquellos enfermos mentales que describen sus propios síntomas

“como ver un punto en el horizonte, y gradualmente acercarse, observar cómo se vuelve más y más grande; o al mirar tu destino desde lejos, en un avión, verlo tornarse cada vez más claro al tiempo que se desciende por las nubes (...) pero todo es un cambio de escala – la totalidad está ahí ya desde el principio”.⁵⁷

⁵⁶ Ver el opúsculo de Giorgio Agamben intitulado “Vórtices” en la colección *El fuego y el relato*.

⁵⁷ Sacks, Oliver. *Awakenings*, p 98: « It doesn't start with one symptom, it starts as a whole. You feel the whole thing, quite tiny at first, right from the start . . . It's like glimpsing a point, a familiar point, on the horizon, and

Ahora bien, que el Estado moderno sea la resultante de un paradigma teológico-político que antecede ampliamente a la modernidad a la vez que la condiciona en permanencia, nos lleva a considerar una serie de preguntas. De las muchas que se abren ahora, valdría la pena resaltar una que se presta para una posterior investigación. Hay algo que parece ser una constante en la historia de los dispositivos teológicos-políticos que heredamos del Medioevo, y esto es la idea de la providencia. La providencia agustiniana, expresada en lo espacial como mantenimiento del *ordo*, el orden, y en lo temporal como el sentido teleológico de la Historia, han permanecido, veladamente o no, en las filosofías políticas de la modernidad y en la manera en la que la política contemporánea se entiende a sí misma, con una tenacidad que es casi insultante.

Ya hemos explicado que el mantenimiento del orden de las cosas del mundo era percibido en la Edad Media como uno de los efectos de la acción de Dios con respecto a la Creación; no obstante, en aquella época la tarea divina era mantener un cierto orden que ya era inherente a todas las cosas y que se expresaba, como decía San Agustín, “hasta en el más pequeño roedor”, en lo más insignificante de la existencia. La modernidad toma la idea providencial de mantener el orden pre-existente y, aunándole la perspectiva cartesiana de que la tarea del hombre es domesticar a la Naturaleza, genera las condiciones para un cosmos en el cual el Estado debe imponer un orden propio, un orden que ha sido determinado a priori por la razón y ante el cual todas las cosas del mundo deben someterse.

Aquí nos enfrentamos a uno de los problemas más graves del mundo moderno, que autores como Adorno y Horkheimer detectaron prontamente: la racionalidad instrumental de

gradually getting nearer, seeing it get larger and larger; or glimpsing your destination from far off, in a plane, having it get clearer and clearer as you descend through the clouds. (...) 'but it's just a change of scale - everything is already there from the start.» TdA.

la modernidad coloca a la razón humana al centro de un mundo caótico que debe ser ordenado para acomodarse a los fines de la racionalidad. Desde esa perspectiva, el mundo natural, pero también la comunidad de los hombres, pasa a ser un objeto más en una caja de herramientas que el Estado, por fuera de la ciudad como se descifra en el frontispicio del *Leviatán*, puede arreglar de acuerdo con sus propios principios, moviendo las piezas para acomodarlas a la idea de orden que el momento requiera.

Imponerle un orden al mundo equivale a conferirle al ser humano, y en particular al Estado, la capacidad de decidir cómo el mundo debe aparecer. Esto supone por lo tanto que hay un caos informe que debe ser arreglado y estructurado de acuerdo con un cierto principio, y que el mundo está en esencia desarreglado hasta que el gobierno de los hombres le da el acomodo necesario. Y, finalmente, si suponemos que el mundo está desordenado hasta nuestra llegada estamos asumiendo dos cosas al respecto: que nuestro gobierno es necesario para el mundo – del mismo modo en que el mundo necesita de la providencia de Dios para Agustín – y que por definición el mundo es infinitamente inferior a nosotros y nuestro gobierno, y todo cuanto contiene (los seres intramundanos que son coetáneos a nuestra existencia) debe ser visto no como la Vida compartida sino como una serie de recursos que pueden ser explotados, administrados para hacer del mundo un lugar mejor para nosotros.

Si hay algo triste en todo esto es que una sociedad que contempla al mundo y lo que lo habita como un recurso a su disposición, y no como los miembros de una comunidad de la que el ser humano es tan sólo una parte, está condenada inevitablemente a la tragedia. El alejamiento del mundo y la primacía de lo humano nos confinan a la soledad de un insuperable solipsismo en el que el hombre domina al mundo, y a los otros hombres, porque no puede encontrar una comunión con ellos. Solos, encerrados en nuestros cuerpos

individuales, cada hombre y cada mujer están arrojados al mundo, cada uno buscando su propia salvación, sin hallar en la naturaleza ni en sus semejantes la posibilidad de un encuentro que trascienda las limitantes de una existencia finita y angustiosa.

Como reos que han construido voluntariamente su propia prisión y se han acostumbrado tanto a ella que se creen más libres que nunca, hemos hecho del paradigma teológico-político y del dispositivo Estado las únicas modalidades de nuestra supervivencia, con el miedo de que al renunciar a ellas, caeríamos en un *estado de naturaleza* que asociamos con una vida que creíamos para siempre abjurada, en la que el hombre no dominaba aún el caos del mundo. Lo que no hemos querido aceptar o más bien recordar es que no hay ningún orden que imponer; porque “el desorden es simplemente un orden que no esperábamos”⁵⁸. La Vida es un fenómeno cuyas formas deben ser entendidas con el corazón, decía Bergson. Si nos obstinamos a reducirla a las aspiraciones de nuestra pequeña racionalidad, cometeremos el terrible error de creer que podemos decidir algo sobre cómo las cosas del mundo deben aparecer, cuando en verdad no hay nada que decidir porque en última instancia, todo ha sido ya decidido desde antes.

El Leviatán nos obliga a confrontarnos con el hecho de existir de una manera tal que empieza y termina en el cuerpo, y reduciendo la Vida a la supervivencia de la raza humana en un mundo caótico, ha generado las condiciones para su pronto fin. Hemos alcanzado el punto histórico en el cual seguir viviendo de la manera en la que lo hemos hecho en Occidente los últimos trescientos años significa un riesgo no sólo para nuestra sociedad, sino para el mundo entero: para los hombres de todo el planeta, y todas las criaturas cuya vida nuestra cultura extingue día con día. Estamos, como cultura y como sociedad, al borde del precipicio,

⁵⁸ Bergson. Henri. *La pensée et le mouvant*. París : Felix Alcan, 1934, p.108. TdA.

creyendo ciegamente que nos encontramos cada vez más cerca del sol, y que nuestras alas no están cayendo, quemadas por los rayos furiosos del astro solar.

Jean-Paul Sartre llamaba ruines, o inmundos, a los que “traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra”.⁵⁹ Si decidimos que nuestra tarea en el planeta, como hombres de Estado y como soberanos de la Tierra, es absolutamente necesaria para darle un orden a las cosas, para hacerlas mejores o perfectas, nos estamos convirtiendo en ruines, o inmundos; estamos asumiendo dicha condición ontológica desde el momento en que consideramos que sin un gobierno de los hombres, los hombres no son capaces de gobernarse a sí mismos. Al condenarlos, como Thomas Hobbes lo hace en el *Leviatán*, a ser niños o sirvientes, les negamos a nuestros hermanos su humanidad y nos aferramos incondicionalmente a la ficción más grande, la de la inevitabilidad del Estado.

Olvidarnos de lo político, es decir, de la posibilidad permanente que los hombres tienen para construir juntos un mundo común a través del diálogo y de la intersección de perspectivas diferentes, es lo que nos retira nuestra humanidad y nos conduce a ser engranajes en la maquinaria de un monstruo mítico, cuya existencia es posible solamente por las ficciones que atraviesan nuestra visión colectiva del mundo y de la Vida. Pero lo político no puede ser erradicado, porque es el puente, el nexo, entre dos instancias –el Hombre y la Vida– que están íntimamente ligadas en tanto haya hombres en el mundo.

⁵⁹Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1973. Trad. Victoria Prati de Fernández « A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundos.”p.12.

A decir verdad, lo político sobrevive más allá de nuestro ocultamiento, y del colectivo olvido del olvido, que por algún milagro las sociedades primitivas en todo el orbe no han hecho a pesar de la violencia que se ha cometido en su contra. La sociedad occidental moderna, ahora globalmente expandida, construye con su miedo una fantasía colectiva, la del Estado y su carácter eterno, y este sueño perpetuo, el laberinto del cual no escapa, se acentúa conforme su propia racionalidad se encierra dentro de sí misma, y no recuerda que antes creaba un mundo compartido; pero si esto es así, no significa que el mundo compartido, o al menos su posibilidad, nos estén revocados.

Renunciar para siempre al Leviatán no es otra cosa que aceptar dentro de nosotros la muerte, y aprender a amarla como amamos la Vida misma. “El fin del Estado será posible sólo cuando los individuos decidan aceptar, dentro de ellos mismos, la muerte, sin miedo, con gozo; pues habrán entonces encontrado la eternidad del Ser que no se detiene en lo óptico, es decir, en lo particular de mi vida subjetiva, sino que habita en lo ontológico, en lo que está más allá de las fronteras de mi particularidad, en lo inabarcable, lo extenso, lo amplísimo de cuanto existe en el mundo.”⁶⁰ En verdad, no es otra cosa que recordar lo que todos los pueblos primitivos de la Tierra han sabido: que “no hay muerte: tan sólo un cambio de mundos.”

La comunidad de los hombres es una posibilidad que duerme, latente, esperando su regreso. Este despertar, que los indios nativos de las Grandes Planicies llamaban el “Despertar del Árbol Sagrado”, nos toca a nosotros más que nunca, y somos los herederos de un mundo desahuciado los que debemos tomar nuestros destinos entre las manos y arriesgarnos a recuperar lo que ha sido olvidado. La sagrada comunión, esa iniciación al

⁶⁰ Martínez Tomasini, Eric. “Las Raíces Teológicas del Estado Moderno” en *Perfiles de Investigación en el ámbito universitario*. México: UNACH, 2016.

misterio de la Vida que los hombres realizaban en el pueblo de Eleusis, es una herencia que todos los seres humanos compartimos.

Quizás, si somos lo suficientemente sabios, y lo suficientemente atrevidos, logremos algún día realizarla de nuevo; y en ese momento, asombrándonos todos ante la maravilla de este inabarcable que es la Vida en el planeta Tierra, podamos darnos la mano y cantar, ante una noche estrellada, entre árboles majestuosos y animales fraternos, la historia de cómo abjuramos al Estado para siempre, y los hombres regresaron, libres y solemnes, a la tierra, al pueblo, al mundo, para comulgar amorosamente cada día con él. Esos hombres, como el Gran Jefe Seattle, sabrán que, “todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia. Hay una unión en todo. La tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra.”⁶¹

⁶¹ *Carta del Jefe Seattle a George Washington*. 1854.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel. *Pour une philosophie politique critique*. París: Sens & Tonka, 2009.
- Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- Agamben, Giorgio. *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2016.
- Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria*. España: Pre-Textos, 2008.
- Agamben, Giorgio. *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. México: Sexto Piso, 2014.
- Agamben, Giorgio. *La Guerre Civile: pour une théorie politique de la stasis*. Paris: Points, 2015.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Agustín, *The City of God*. Traducido por Marcus Dods. Vol. II. New York: Hafner Publishing Company, 1948.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'Homme Moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1998.
- Arquillière, Henry Xavier. *El Agustínismo político*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Barthes, Roland. *Fragmento de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 2014.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. París :Felix Alcan, 1934.
- Campbell, Joseph. *Reflections on the Art of Living*. New York: Harper Collins, 1991.

- De Beauvoir, Simone. *La vejez*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- De Santos Otero, Aurelio. *Los evangelios apócrifos*. España: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Gonzales Aguilar, Andrea. *La Antropología Político-Libertaria de J.J Rousseau: una introducción*. México: ITAM, 2015.
- Heidegger, Martin. "The Age of the World Picture", in *The Question Concerning Technology and other Essays*. New York & London: Garland Publishing Inc, 1977.
- Herrán, Eric. *Entre la Revolución y la Deconstrucción*. México: Distribuciones Fontamara, 1999.
- Herrán, Eric. *What is (the) political? : notes on the work of Claude Lefort*. Shelbyville, KY, USA: Wasteland Press, 2013.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. París: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1999.
- Kantorowicz, Ernest H. *The King's Two Bodies (A Study in Medieval Political Theology)*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Kingsley, Peter. *Reality*. California: The Golden Sufi Center, 2003.
- Manent, Pierre. *Curso de Filosofía Política*. España: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Martínez Tomasini, Eric. "Las Raíces Teológicas del Estado Moderno" en *Perfiles de Investigación en el ámbito universitario*. México: UNACH, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeuil et l'Esprit*. París: Gallimard, 1964.
- Mumford, Lewis. *Técnica y Civilización*. Buenos Aires: Empecé Editores, 1945.
- Paolucci, Henry. *The Political Writings of St. Augustine*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2002.

- Peterson, Erik. *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Theologische Traktate. Echter: Würzburg, 1994.
(Traducido al español por Agustín Andreu: *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta 1999.)
- Platón. *La República*. Traducido por Allan Bloom. New York: Basic Books Inc., 1968.
- Rilke, Rainer Maria. “Si l’on chante un dieu » en *Vergers*. París, 1926
- Sacks, Oliver. *Awakenings*. New York: Vintage Books, 1999.
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1973. Trad. Victoria Prati de Fernández
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina de Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducción. de Antonella Attili, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Strauss, Leo. *What is political philosophy?*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Vigarello, Georges. *Le propre et le sale*. Paris: Seuil, 1985.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. El sustrato metafísico de la Antigüedad y el primer cristianismo	13
<i>La vida como iniciación</i>	18
<i>La santidad de la vida</i>	27
CAPÍTULO 2. El dispositivo teológico-político de la Edad media	39
<i>El Reino y el gobierno</i>	40
<i>Cuerpos místicos</i>	50
CAPÍTULO 3. La teología política de Hobbes	60
<i>Cuerpos sin alma</i>	62
<i>El reino que vendrá</i>	69
CONCLUSIÓN	81
EXCURSO	95
BIBLIOGRAFÍA	102