

## CAPÍTULO 21

### SIGNIFICANDO IMPERFECTAMENTE

*Il y a un autre monde, mais il est dans celui-ci.*

Paul ELUARD

ACKERMAN muestra, respecto de SCHMITT, nula falta de disposición de dejarse interpelar por el crítico, al que basta calificar de «nazi» para excluir de la conversación. Y eso a pesar de que él alcanza a ver, desde la distancia, la clave que quiero usar en lo que sigue para descifrar nuestro enigma. En efecto, ACKERMAN observa que la *Teoría de la Constitución* de SCHMITT

es una obra de «teología negativa», con la crucial excepción de que el término divino de SCHMITT es el *Volk*: él nos explica largamente cómo es que la voluntad del pueblo no debería confundirse con actos normales de representación política, pero su desarrollo de criterios afirmativos para identificar el evento mágico es muy poco convincente (ACKERMAN, 1999: 150).

Pero por supuesto, ACKERMAN no hace esta observación guiado por la finalidad de entender, sino de descalificar. Decir de algo que es «teológico», en este contexto, es decir que es «mágico», es decir, irracional (como la creencia en brujas y unicornios). El punto ha sido bien identificado por Jeremy WALDRON:

Los autores seculares a menudo asumen que saben qué es un argumento religioso: creen que es una prescripción cruda de Dios, respaldada por la amenaza del fuego del infierno, derivada de una revelación general o particular, y la contrastan con la elegante complejidad de un argumento filosófico como los de, digamos, RAWLS o DWORKIN (WALDRON, 2002: 20).

En lo que sigue quiero cuestionar esta auto-suficiencia. Quiero explicar que la razón por la que no podemos entender nuestro propio lenguaje político es la misma por la cual los «autores seculares» a los que se refiere WALDRON no pueden entender el lenguaje teológico sino como uno que se basa en la discusión de «eventos mágicos», en crudas prescripciones inmediatamente reveladas. La clave está en la idea de teología política.

## 1. TEOLOGÍA POLÍTICA

A mi juicio, la idea de una teología política es mucho más radical que la tesis, interesante pero hoy domesticada hasta transformarse en un lugar común, de que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (SCHMITT, 1998c: 54). En el sentido importante, la idea de teología política no es una tesis sobre la genealogía de los conceptos políticos, sino sobre su sentido y en particular sobre lo que después llamaremos su «modo de significación». Como la teología y la política comparten el mismo modo de significación, la ininteligibilidad de los conceptos políticos que hemos constatado es la ininteligibilidad de los conceptos teológicos. Esto es ocultado porque, a diferencia de los conceptos políticos, los conceptos teológicos no nos parecen ininteligibles (cuando más, nos parecen pura y simplemente falsos). Pero los conceptos teológicos así rechazados o aceptados son conceptos teológicamente distorsionados, formas de idolatría. Esta es la razón por la que a mi juicio no hay mucho que decir sobre teología política sin entrar en discusiones teológicas (no se puede hacer teología política sin teología, y no se puede asumir que las nociones teológicas están ahí, esperando a ser utilizadas por el jurista).

Como antes, parte importante de nuestro predicamento es que discutimos estos problemas creyendo que entendemos los términos que usamos, cuando en realidad el problema central es que no los entendemos. La consecuencia es que ellos resultan o ininteligibles o idólatras.

Como ejemplo de lo anterior puede considerarse la obra póstuma de Ronald DWORKIN, *Religion without God*. En ella, DWORKIN intenta superar «el punto de vista religioso» de la cuestión de la existencia de Dios, «*a supernatural person*» (DWORKIN, 2013: 9). La facilidad con la que lo designado con la palabra «Dios» es identificado muestra la seguridad con la que habla DWORKIN. Porque, en realidad,

cuando decimos «Dios» no debemos pensar que todos comprenden esa palabra y que el único problema sea el de saber si realmente existe aquello que todos piensan cuando dicen «Dios». Muchas veces fulano de tal piensa con esta palabra algo que él con razón niega, porque *lo pensado* no existe en realidad. Imagina, en efecto, una hipótesis de trabajo para explicar un fenómeno

particular hasta que la ciencia viene a dar la explicación correcta]; o imagina un cuco hasta que los propios niños caen en la cuenta de que no pasa nada si se comen las golosinas<sup>1</sup>.

Necesitamos, entonces, prestar atención al lenguaje que ocupamos. Una manera de explicar por qué es distinguir no entre religión y ateísmo, sino entre ateísmo, fe e idolatría. Como decía Simone WEIL,

existen dos ateísmos, uno de los cuales resulta una purificación de la idea de Dios.

De dos hombres sin experiencia de Dios, aquel que le niega es quizás el que más cerca está de él.

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe; en este sentido, el ateísmo es una purificación (WEIL, 1998: 151-2).

Entender el pasaje de WEIL implica notar, precisamente, que la oposición no puede ser entre creer y no creer en la existencia de Dios. Hay, por así decirlo, dos ideas que son designadas con la palabra «Dios» y negar una de ellas es parte de la experiencia de la segunda. Por eso el principio de la reflexión teológica-política es correctamente identificado por Juan Luis SEGUNDO:

Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis (aparentemente pasada de moda) fe-idolatría que en la (aparentemente actual) fe-ateísmo. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece más radical, fe-idolatría, quienes se profesan cristianos pueden ocupar cualquiera de las dos posiciones. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen (SEGUNDO, 1969: 22).

<sup>1</sup> RAHNER, 2008: 26. Más adelante, es verdad, DWORKIN considera la posibilidad de que los conceptos que usa sean más problemáticos de lo que él cree. Pero la considera solo para desecharla sin entenderla. «La idea de un dios es cualquier cosa menos clara», advierte (p. 31), porque «las personas han descubierto o inventado muchos tipos diferentes de dioses» (*ibid.*). Después de referirse a los «dioses paganos» («seres humanos inmortales con poderes y vicios sobrehumanos», p. 32), discute cosas más interesantes, entre las cuales aparece la idea de un «dios impersonal». Para eso se refiere a un pasaje de Paul TILICH, conforme al que «es la opinión de la teología clásica, prácticamente en todos los periodos de la historia de la Iglesia, que el predicado “personal” puede aplicarse a lo Divino solo simbólicamente o por analogía o si es afirmado y negado al mismo tiempo» (pp. 34-35). TILICH aquí está apuntando a la necesidad de significar imperfectamente. DWORKIN no se detiene a considerar lo dicho por TILICH y trata el pasaje como prueba del peculiar concepto de «Dios» que manejaba TILICH. Pero el tema del pasaje no es «la concepción de TILICH» sino el concepto de «Dios». Por eso, sin preguntarse por el sentido de la necesidad de «afirmar y negar al mismo tiempo el carácter personal de Dios» (ni tampoco por el énfasis de TILICH en que no está con eso diciendo nada nuevo, sino reiterando la opinión de la teología clásica en prácticamente todos los periodos de la historia de la Iglesia), DWORKIN simplemente trata a TILICH como un «ateo religioso» y de ese modo prescinde del problema. Pero claro, como DWORKIN no entiende por qué TILICH necesita afirmar y negar al mismo tiempo (la noción de un dios personal), no entiende qué es lo que se pierde si en vez de afirmar y negar, como TILICH, uno simplemente afirma, o niega. Y entonces concluye esta sección diciendo que «ya no necesitamos la obscura idea de un dios no-personal» (p. 43). Como veremos, DWORKIN vuelve aquí a entender todo correctamente, pero invertido. Lo que necesitamos no es *religion without God*, sino *God without religion*.

Para explorar el sentido político de la antítesis fe-idolatría el mejor punto de partida parece ser, precisamente, la idea de «teología negativa» que ACKERMAN menciona sin entender.

## 2. TEOLOGÍA NEGATIVA (I): LA CREACIÓN DEL MUNDO

Rowan WILLIAMS ha advertido, perceptivamente, que «la teología está expuesta al peligro perenne de ser seducida por la posibilidad de ignorar la cuestión de cómo *aprende* su propio lenguaje» (WILLIAMS: 131). Quizás uno pueda entender la «teología negativa» de Tomás de AQUINO como un intento de mantener explícita la conciencia del peligro identificado por WILLIAMS. El sentido en que la teología de Tomás es una «teología negativa» es el expresado en uno de sus puntos capitales acerca del discurso, del *lenguaje* sobre Dios:

Después de haber reconocido que una cosa existe, debemos todavía investigar el modo en que existe, de modo que podamos entender qué es lo que existe. Sin embargo no podemos saber lo que Dios es, sino solo lo que no es; debemos entonces considerar los modos en los que Dios no existe, en vez de los modos en los que sí existe (Tomás de AQUINO, 1989, Ia q2).

La manera en que quiero explotar las consecuencias de esta idea, sin necesariamente implicar que ella es una correcta exégesis de Tomás, es que la teología recurre a un lenguaje invertido. Decimos que Dios es padre a partir del hecho de que los seres humanos son hermanos:

Cuando hablamos *de Dios*, aunque sabemos cómo usar las palabras, hay un sentido importante en el que no sabemos lo que esas palabras significan [...]. Sabemos cómo hablar de Dios, no por el conocimiento que tenemos de Dios, sino por lo que sabemos acerca de sus creaturas (McCABE, 2006).

«Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible» es un buen punto de partida, entre otras cosas porque se refiere al paradigma de afirmaciones «religiosas» que los «autores seculares» de WALDRON tienen en mente. Richard DAWKINS, por ejemplo, define la versión que él considera «más defendible» de la «Hipótesis de Dios» como la tesis de que

existe una inteligencia sobrehumana, sobrenatural, que deliberadamente diseñó al universo y a todo lo que hay en él, incluso a nosotros<sup>2</sup>.

Y claro, en estos términos «la existencia o no existencia de Dios es un hecho científico sobre el universo, que en principio (aunque quizás no en la práctica) puede ser descubierto»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> DAWKINS, 2008: 31. No deja de ser pintoresca la observación final: «incluso a nosotros [*including us*]».

<sup>3</sup> *Ibid.*: 50. DAWKINS no explica en qué consiste un «hecho científico», y cómo se distingue de un hecho no científico.

Pero esto es teología catafática, positiva: supone precisamente que podemos conocer lo que Dios es: un super-mago, lo que es idolatría (un super-becerro de oro). La alternativa a la idolatría es la teología negativa. Por consiguiente, debemos entender que el sentido de la frase «Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible» no está en lo que afirma positivamente de Dios. En efecto, decir que Dios es creador del cielo y de la tierra (es decir, del mundo, en el sentido de: todo lo que es el caso) parece ser una afirmación sobre lo que Dios es (tiene a Dios como sujeto), por lo que para entender su modo de significación es necesario rephrasearla como una afirmación no acerca de Dios, sino acerca del mundo: «Dios es creador del mundo» implica «El mundo es algo creado»: Dios es lo que sea que es necesario para poder entender el mundo como algo creado.

Si la tesis de que Dios creó al mundo de la nada es entendida positivamente, parece difícil evitar alguna forma de idolatría. Tendrá que ser una tesis acerca del origen (temporal) del universo: que hubo un momento, al principio del tiempo (como si esta expresión pudiera significar algo), en el cual el mundo fue creado por un mago de poderes fabulosos, en seis días de 24 horas cada uno (el séptimo descansó, porque parece haberse cansado de tanto esfuerzo). La tesis, entonces, afirma un hecho acerca del mundo. Como hemos visto, un hecho que no puede sino ser entendido como un hecho en principio verificable. La distorsión contenida en esta interpretación es evidente cuando uno recuerda que Tomás, por ejemplo, creía que la idea de que el mundo ha sido creado *ex-nihilo* por Dios es en principio perfectamente compatible con la tesis de que el mundo es eterno, que no tiene un principio (Tomás de AQUINO).

Ahora bien, ¿qué, acerca del mundo, quiere decir el que este ha sido creado? Primero, que el mundo no es sagrado, que no es Dios (es la negación de toda forma de panteísmo, que no distingue entre Dios y el mundo). Pero lo central es que expresa confianza en la respuesta a lo que puede llamarse «la pregunta central de la filosofía»: ¿por qué hay algo en vez de nada? O, en la formulación de WITTGENSTEIN, «no es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea» (WITTGENSTEIN, 2001, 6.44). No saber nada afirmativo acerca de Dios implica no saber cuál es ese sentido: el que tiene fe no tiene, por eso, un conocimiento que está vedado al que no la tiene. La confianza en que hay una respuesta para la pregunta sobre el sentido de que el mundo *sea* puede ser expresada diciendo: el mundo es como la Novena Sinfonía o *El Quijote de la Mancha*, que existen porque son una manifestación del poder creador de alguien. Entender la Novena Sinfonía como una creación, es decir, como la obra de alguien es entenderla como algo que tiene sentido. Pero es claro que la Novena Sinfonía o *El Quijote de la Mancha* proveen solo de una analogía, porque ni Beethoven ni Cervantes podían crear *ex-nihilo*. En efecto, tanto *El Quijote de la Mancha* como la Novena Sinfonía solo pudieron haber sido creados en el contexto de prácticas existentes, y el genio de sus autores

se manifiesta en la manera en que ellos fueron capaces de organizar o usar modos de expresión artística que eran parte del mundo. Esto quiere decir que, en el sentido en el que lo hacemos cuando hablamos de la Novena Sinfonía o *El Quijote de la Mancha* como cosas creadas, ellas suponen algo anterior no creado: no son, podríamos decir, cosas *radicalmente* creadas. Cuando la pregunta es por el estatus de una parcela del mundo la respuesta puede ser parcial; cuando la pregunta es por qué el mundo es, la respuesta tiene que ser radical. Por consiguiente Cervantes y Beethoven son «creadores» en un sentido menos radical que Dios. Lo que esto implica es que aunque el lenguaje teológico es un lenguaje invertido, la inversión es necesaria, no es prescindible. «Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y lo invisible» *implica* pero no es *reducible* a «el mundo es algo creado». La segunda afirmación nos da una pista respecto del modo de significación de la primera, pero el significado de la primera no se reduce a la segunda.

Ahora, ¿por qué insistir, como lo hace la teología cristiana, en la idea de un Dios personal en vez de algo así como un «primer motor» helenístico? ¿No es esto afirmar algo positivo de Dios? Dicho en breve, porque Dios no puede ser la respuesta (o, en rigor: el nombre que recibe la confianza de que hay una respuesta) a la pregunta mística de WITTGENSTEIN y al mismo tiempo ser impersonal. Si fuera impersonal, entonces sería parte de lo que necesita ser explicado y no de lo que provee la explicación: un motor no deja de ser un motor por ser el primero. Un motor es algo que puede ser utilizado, si tan solo supiéramos cómo hacerlo. Una «persona» no: reconocer a algo como persona es reconocer que constituye un fin. La tesis de que Dios es «personal», entonces, es también una tesis negativa, no positiva, porque con ella

solo se dice —aunque con toda seriedad— que Dios no puede ser menos que el hombre con personalidad, libertad y amor, y que el misterio absoluto es también el libre amor salvador y no un «orden objetivo» del cual pudiéramos finalmente, por lo menos en principio, apoderarnos y precavernos (RAHNER, 2008: 28).

Entonces, la idea de que Dios no puede ser entendido como una fuerza impersonal (algo que puede ser instrumentalizado) se expresa diciendo que es personal. Como puede verse, en estos términos la opción es también entre un Dios personal y una comprensión idólatra de Dios. Cuando nos referimos a nosotros, la manera de expresar que los seres humanos son fines y no medios es decir que son «personas». La idea del Dios personal expresa lo mismo, pero radicalizado, respecto de Dios. Porque en realidad cuando nos referimos a nosotros como personas estamos diciendo muchas otras cosas; y que Dios sea una «persona» en el sentido ya indicado no implica que podamos dar por sentado, respecto de Dios, el lenguaje que usamos acerca de nosotros como personas: que tiene intenciones, planes, deseos, voluntad, etc. Prácticamente todo nuestro lenguaje positivo acerca del término «persona» está atravesado



por el dato fundamental acerca de los seres humanos: que tienen (tenemos) *cuerpos* que se desarrollan y decaen. Y claro, Dios no tiene cuerpo, porque si lo tuviera sería parte del mundo. Por consiguiente Dios es una «persona» como nosotros en el mismo sentido en que «crea» como Beethoven. De ahí la necesidad, como observaba TILICH en el pasaje que DWORKIN comenta sin entender, de «afirmar y negar» la personalidad de Dios al mismo tiempo.

El punto aquí es que nuestro lenguaje acerca de Dios es un lenguaje que no puede dar cuenta de aquello a lo que se refiere. Es por eso que debe recurrir a analogías (como «creador») o metáforas (como «padre»). En breve, a lo que Hegel llamaba «representaciones»<sup>4</sup>. Y, por supuesto, la primera metáfora es «dios». En efecto, «dios» es una palabra pagana de la que la teología cristiana se apropia para decir: no hay dioses. Pero es una palabra que no indica en sentido alguno su contenido, que funciona como si fuera un nombre propio (RAHNER, 2008: 17). La razón de esto es que cuando hablamos de Dios estamos hablando de aquello de lo que no se puede hablar. El hecho de que este-mos hablando de lo que no se puede hablar no es una razón para callar, sino para mantener constantemente presente que estamos «estirando el lenguaje hasta el punto en que se rompe» de modo que es «precisamente al momento de romperse que la comunicación, si se logra, es posible» (McCABE, 2005a: 177).

### 3. TEOLOGÍA NEGATIVA (II): TEOLOGÍA POLÍTICA NEGATIVA

Quiero ahora mostrar que todo lo que hemos estado hablando puede ser entendido políticamente. Hoy esta tarea ha sido facilitada por el notable libro del profesor Carlos PÉREZ, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*. Es interesante notar que la justificación que PÉREZ ofrece en el prólogo de su libro para «recurrir nuevamente a MARX» es negativa:

Por su idea de que el horizonte comunista, el fin de la lucha de clases, es posible. Por su radical crítica de la explotación capitalista [...]. Contra todo naturalismo, contra la idea de finitud humana, tan característica de la cultura de la derrota<sup>5</sup>.

PÉREZ pone, en la base de su marxismo hegeliano, lo que él denomina una «teoría de la enajenación», que a su vez se funda

<sup>4</sup> Sobre esta idea de «representación» (*Vorstellung*), TAYLOR, 1979: 481 y ss.

<sup>5</sup> PÉREZ, 2008: 9. El profesor PÉREZ ha rechazado mi lectura de su libro en clave de teología política. Pero yo me permití insistir, porque creo que su intento de formular una política emancipadora muestra del mejor modo posible la necesidad de significar imperfectamente. El hecho de que él crea que puede prescindir de significar imperfectamente hace que su caso sea especialmente interesante, porque entonces será solo cuestión de preguntarse qué consecuencias políticas tiene el que no lo haga. Y la consecuencia es que se ve inevitablemente forzado a posiciones «vanguardistas» (en términos de este capítulo, «infantilistas») que él sabe que debe rechazar. Para la discusión de este punto, véase PÉREZ, 2013 y ATRIA, 2013b.

en un historicismo absoluto, en el cual todo objeto es objetivado en el marco de la acción humana de producir todo su ser. La razón política para sostener un fundamento tan extraño, tan contraintuitivo, es evitar toda huella de naturalismo, toda posibilidad de apelar a elementos que desde la naturaleza humana, o desde la condición humana, le pongan un límite a la perspectiva de terminar con la lucha de clases. Lo que está puesto aquí, como fundamento, es una afirmación radical de la infinitud humana [...]. Sin estas afirmaciones fundantes lo que se puede proyectar como horizonte utópico es una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre (PÉREZ, 2008: 71).

Es claro que esta idea de «infinitud» es negativa, no positiva: su sentido político es negar que la lucha de clases o la enajenación o la explotación sean consecuencia necesaria de alguna dimensión de la naturaleza humana. Si nuestras formas de vida son inhumanas (alienadas, explotadoras, injustas, etc.) eso no es una consecuencia de la condición humana, sino algo externo a ella. Por eso es posible actuar teniendo como horizonte la idea de una humanidad en esencia libre.

Ahora bien, la idea de enajenación implica que la manera en que vive una humanidad «en esencia libre» no puede ser visto desde nuestras perspectivas enajenadas; hablar de eso es, de nuevo, hablar de lo que no se puede hablar. PÉREZ explica este punto con su distinción entre mentira, error y enajenación. Lo que caracteriza estas tres situaciones es la diferencia entre discurso y acción. En la mentira, hay consciencia de la diferencia, y consciencia de un interés que explica esa brecha; en el error no hay consciencia de la diferencia. Mentira y error, en otras palabras, son fenómenos de la consciencia: el que miente puede llegar a reconocer que miente, el que yerra puede llegar a saber que yerra (PÉREZ, 2008: 88). Pero la enajenación no es reducible a un fenómeno de la consciencia, y por eso esta posibilidad de superar la enajenación por la vía de simplemente *llegar a saber* que uno está enajenado es imposible:

No es que alguien esté enajenado. Uno es su enajenación. Y no se puede dejar de estar en ella hasta que no cambie lo que uno es [...]. No hay, por tanto, un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación [...]. Solo desde otra enajenación es posible ver la enajenación. Esto significa que superarla no puede ser un proceso epistemológico (hacer aparecer la verdad) sino que solo puede ser un proceso específicamente político (PÉREZ, 2008: 89).

Si nuestras formas de vida son formas enajenadas, ¿cómo es en principio posible entender lo que es vivir una vida no enajenada? Si no hay un punto de vista no enajenado en una situación enajenada, ¿cómo podemos siquiera formular la idea de una vida no enajenada? Lo que es crucial aquí es la experiencia de un *déficit*:

Un sufrimiento que exige y empuja para romper la relación que la constituye, para cambiar la vida. La movilidad posible de la consciencia enajenada proviene de la contradicción flagrante, existencial, empírica, entre lo que la consciencia armoniza y lo que la experiencia inmediata sufre (PÉREZ, 2008: 90).



Lo que PÉREZ llama «un sufrimiento» es, a mi juicio, *una experiencia existencial de déficit*. Esta experiencia de déficit fluye de las contradicciones de nuestras formas de vida, el hecho de que ellas prometen lo que no pueden dar. Es a través de la radicalización de esas promesas de nuestras formas de vida que podemos formular la idea de una vida no enajenada. Lo que hace posible tanto la conciencia de la enajenación como la acción que tiende a superarla es que eso que se experimenta como déficit es identificado como déficit (es decir, que no es normalizado). Rechazar la tentación de negar el déficit puede ser descrito como fe en la infinitud humana:

La tesis antropológica que está en juego aquí es que la explotación es, originariamente, una estrategia de sobrevivencia frente a la escasez, una estrategia progresivamente cosificada a lo largo de la historia [...]. Que no haya en los seres humanos una tendencia interna a dominar [...] u oprimir [...] no es, ni puede ser, una tesis empírica. Es una cuestión de principios, obligada por la conclusión a la que se quiere llegar. Si estas tendencias existieran (como naturaleza humana, o condición humana, o bases biológicas de la conducta) el comunismo sería imposible. Si se quiere llegar a esa conclusión se la debe excluir de las premisas (PÉREZ, 2008: 109).

Pero, como PÉREZ sostiene, la conciencia de la enajenación enfrenta al sujeto a una condición «en general dolorosa y catastrófica». Dicho en otras palabras, el déficit se aparece al sujeto como disonancia cognitiva, es decir, como contradicción entre lo que la conciencia armoniza y la experiencia sufre. Esto hace probable que el sujeto neutralice el déficit que posibilita identificar la enajenación. Esta neutralización se manifiesta de dos maneras. Por un lado la respuesta liberal (o conservadora)<sup>6</sup>: no hay déficit, porque una com-

---

<sup>6</sup> En el sentido políticamente relevante, las expresiones «liberal» y «conservador» son equivalentes. En la antítesis aparentemente de moda, estos dos términos son políticamente opuestos: pero en la antítesis radical, estos dos términos son análogos y se oponen a «socialismo» (la cuestión es discutida con cierta detención en ATRIA, 2013c: 64-94, esp. 92-94). Esta es quizás una de las razones por las cuales las discusiones «académicas» parecen tan desvinculadas de la política realmente existente: las primeras no capturan las oposiciones realmente importantes. Así ocurre, por ejemplo, con el denominado «debate entre liberalismo y comunitarismo», etiquetas que, en el vocabulario académico norteamericano, corresponden a la distinción liberal/conservador. Por eso la tesis de esta nota, de que liberalismo y conservadurismo en las oposiciones relevantes son análogos, es la misma (y descansa en las mismas razones) que la tesis defendida por Paul KAHN (en KAHN, 2005: 60-61) de que liberalismo y comunitarismo son, en lo relevante, análogos, una tesis tan implausible a primera vista como correcta.

Para expresar brevemente un punto más largo, liberales y conservadores han hecho las paces con este mundo: el conservador porque imputa normatividad al orden tradicional que encontró al llegar al mundo, el liberal porque cree que el sujeto, el ser humano (que no el orden), es natural y entonces lo único que cabe hacer es ordenar sus interacciones de modo que puedan vivir sin atacarse. Ambos niegan la infinitud del ser humano, porque para ambos en este mundo no hay esperanza (la idea misma de una humanidad «en esencia libre» carece de sentido para ellos): para el conservador porque si hay esperanza es en otro mundo, enteramente ajeno a este (por consiguiente es políticamente irrelevante), y para el liberal porque no hay nada más que el mundo realmente existente.

La equivalencia fundamental entre conservadores y liberales hace que sus oposiciones más concretas, sobre esta o aquella proposición de reforma legal, empalidezcan en comparación. Esa equivalencia es especialmente prístina (pese a su autor, lo que la hace más valiosa) en GRAY, 2007. La tesis de GRAY aquí es que lo que caracteriza al discurso político moderno es su dimensión apocalíptica: «La política

prensión madura de la condición humana (hoy reforzada por los volúmenes de literatura neo-darwinistas) nos mostrará que el hombre es «naturalmente» el lobo del hombre, por lo que el sentido de lo político es solo mantener a cada uno a raya para hacer posible la existencia de todos. La segunda forma de reducción de la disonancia cognitiva (que no es sino el reflejo simétrico de la primera) es la de quienes Engels llamaba «comunistas infantiles», los que

creen que basta su buen deseo de saltar las etapas intermedias y los compromisos para que la cosa quede ya arreglada, y que si «se arma» uno de estos días y el poder cae en sus manos el comunismo estará implantado al día siguiente (ENGELS, 1974).

El primero niega la enajenación porque niega que la reconciliación sea posible para los individuos realmente existentes, ya porque hay en ellos una tendencia natural a la violencia y la dominación que puede controlarse, pero no eliminarse, ya porque esta reconciliación se alcanzará solo en el paraíso, entendido como algo completamente desconectado de este valle de lágrimas. Este, cuando es optimista, cree que puede esperarse una «humanidad mejor» (es decir, con un *pib* más grande) pero «no una humanidad en esencia libre».

El segundo, por su parte, niega la enajenación porque la trata como un fenómeno de la conciencia, que puede ser solucionado simplemente «llegando a saber» que uno está enajenado (estado que, de hecho, él ya ha alcanzado, de modo que ahora solo falta que el poder caiga en sus manos). La idea de enajenación como fundamento que defiende PÉREZ, o al menos así la interpreto, exige ubicarse en un punto igualmente opuesto a liberales (conservadores) y comunistas infantiles. Exige asumir una posición en la cual podemos mostrar compromiso con nuestras formas de vida, en tanto ellas no son solo falsas

---

moderna es un capítulo en la historia de la religión», dice la frase con la que abre su libro. GRAY, sin embargo, cree que esa es la maldición de la modernidad, porque toda comprensión apocalíptica de lo político lleva al terror y al totalitarismo: «Todas las sociedades contienen ideales divergentes de vida. Cuando un régimen utópico colisiona con este hecho el resultado solo puede ser represión o derrota. El utopismo no causa el totalitarismo [...] pero el totalitarismo aparece siempre que el sueño de una vida sin conflicto es consistentemente perseguido a través del uso del poder del Estado» (*ibid.*: 53).

Esta tesis (la de que el mundo realmente existente, con sus conflictos como ellos hoy se nos aparecen, es as *good as it gets*) es la que caracteriza a liberales y conservadores. GRAY la reclama solo para los segundos, pero al precio de forzar una implausible interpretación milenarista del liberalismo. Ahora bien, si GRAY tiene razón y el totalitarismo es la consecuencia de perseguir a través de lo político la idea de una forma de vida plenamente humana, entonces habrá que elegir entre conservadurismo y liberalismo (por eso después del derrumbe del muro tantos izquierdistas se hicieron liberales). Pero GRAY no tiene razón, porque comete el mismo error de BERLIN e identifica incorrectamente los orígenes del totalitarismo. No es la idea de que sea posible un mundo en el cual la unidad del interés particular y el interés de todos sea transparente. Es la idea de que para lograr eso es necesario ignorar a los seres humanos realmente existentes y sus (nuestras) formas de vida, porque ellas carecen radicalmente de valor. Es la idea de que, porque están enajenados, los intereses, deseos y creencias de los individuos realmente existentes son irrelevantes, que es posible ignorarlos para apurar el parto del hombre nuevo. Más adelante esto será discutido por referencia a la idea de Revolución y lo que será denominado el «principio portaliano». Porque lo que el argumento de GRAY pone lícitamente en cuestión no es la idea misma de un mundo sin alienación, sino (uno de los sentidos de) la idea de revolución que es, como veremos, donde está el problema principal del argumento de PÉREZ.

promesas: es viviendo en ellas que podemos entender lo que sería vivir vidas no enajenadas; pero un compromiso que nunca pierda su dimensión irónica, en tanto la forma en que vivimos en ellas es necesariamente deshumanizada, insuficiente. Una forma de compromiso que descansa en la fe de que lo inhumano de nuestras formas de vida no es consecuencia de la naturaleza, sino de nuestras formas de vida, que nos acostumbran a mostrar (ya hemos recordado la observación de PÉREZ)<sup>7</sup>, increíbles niveles de indiferencia ante el dolor ajeno. Y como es consecuencia de nuestras formas de vida, no de nuestra «naturaleza», es en principio posible vivir humanamente.

Ahora bien, ¿cómo son esas formas de vida verdaderamente humanas? Todo el sentido de una teoría de la enajenación como la de PÉREZ, o el sentido de ella en el que me la estoy apropiando aquí, es que no podemos responder esta pregunta: no hay un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación. Pero sí podemos saber qué aspectos de nuestras formas de vida no existirán: no habrá oposición de intereses de clase (lo que quiere decir: no habrá diferencias de clase), no habrá cosificación, no habrá explotación. Sabemos eso porque esas son las condiciones que suscitan la experiencia existencial del déficit. Y como no podemos saber afirmativamente cómo serán esas formas de vida no alienadas, en rigor no podemos hablar de ellas. El liberal (conservador), ante esta constatación, sigue el mandato que WITTGENSTEIN infringió al formular: «de lo que no se puede hablar, es mejor callar», y se reconcilia con el mundo tal como es, con nuestras deficitarias formas de vida, y para compensar la insatisfacción se convence de que no hay déficit en ellas, porque son «naturales». Se repite a sí mismo que aunque no tiene corazón el que no es socialista a los dieciocho años el que sigue siéndolo a los cuarenta no tiene cabeza.

#### 4. SACRAMENTOS

Otra vez la idea de que estamos hablando de lo que no se puede hablar. Quizás precisamente por eso debemos recordar la observación de PÉREZ: hablar no es suficiente, porque la enajenación no es un fenómeno de la conciencia, sino de la vida. En términos teológicos, esto implica la noción de *sacramento* y de *prácticas sacramentales*.

En la teología cristiana, los sacramentos son signos de la presencia de Dios entre nosotros. Es decir, son signos de la posibilidad de la reconciliación radical, de la plena realización humana, en un mundo en que dicha reconciliación y realización son imposibles. Por consiguiente son signos que, en la expresión de Tomás que ya hemos anunciado, «significan imperfectamente».

---

<sup>7</sup> Vid. *supra*, n. 4 del capítulo 19.

Que signifiquen imperfectamente quiere decir no que son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida (PÉREZ diría: enajenadas, Tomás diría: de pecado). Y claro, en el Reino de Dios esos signos serán innecesarios (y por eso en el Reino de Dios las virtudes de la fe y la esperanza desaparecerán). Una comprensión de lo político que evita los errores simétricos del que cree que lo que hoy vemos es *as good as it gets* y del que cree que la vida no enajenada es posible con solo llegar al poder y arreglar ordenadamente las cosas es una comprensión que podríamos llamar *sacramental* de lo político: nuestras instituciones son (o al menos pueden ser) signos de lo que será eso que no conocemos: vivir vidas no enajenadas.

Esto implica entender las instituciones democráticas como el modo en el que podemos mantener la tensión de que nuestras formas de vida son enajenadas. Una de las dimensiones de esa enajenación es que nuestros intereses se nos aparecen en conflicto (sabemos esto no porque podemos imaginarnos cómo sería una vida sin conflicto de intereses, sino por la dimensión deficitaria de la experiencia de esos conflictos). Esto es lo que quiere decir la observación de Sobrino, ya mencionada, de que «la familia humana ha fracasado». La familia es precisamente una esfera donde la idea de realización recíproca está todavía presente, en la que recurrir a la negociación para compatibilizar intereses en conflicto es experimentado como inmediatamente deficitario (es decir, no solo como deficitario en sentido anticipatorio, sino actualmente deficitario). Por eso la familia es un espacio libre de derecho, no en el sentido de que no es regulada por el derecho sino en el sentido de que cuando el derecho, con su lógica adversarial, pasa a ser el modo en el que las partes se entienden la familia como comunidad ha terminado. Es importante notar que, como las familias realmente existentes deben existir en este mundo, la idea de que ellas son espacio de realización recíproca no debe ser entendida con ingenuidad, como si no hubiera dominación y acción estratégica en ellas. Pero a pesar de eso, y a pesar de que la experiencia de la familia como un espacio de dominación y abuso es más extendida de lo que admitimos, la expectativa contrafáctica de una vida familiar «sana», en el sentido de constituida por el amor, es parte de nuestra cultura. Una manera en que puede mostrarse eso es la lógica que gobierna el derecho de filiación a diferencia del derecho de contratos (y también del derecho matrimonial). El derecho de filiación supone que entre padres e hijos (menores) no hay conflicto de intereses porque el interés del hijo (menor) siempre prima: esto es lo que se llama «el interés superior del menor». Su justificación no es que la ley considera que el interés del menor sea *más* importante que el del padre o madre; es que la ley entiende que el segundo se realiza mediante el servicio del primero.

Fuera de la familia, sin embargo, nuestros intereses se nos aparecen en conflicto. En el mercado, eso implica que la manera en que nos relacionaremos será lo que decidamos mediante negociación. La negociación es la forma

de armonización de intereses en conflicto, por lo que esto es coherente. Pero cuando nos encontramos como ciudadanos deberemos discutir (deliberar) y, de nuevo, esto supone intereses comunes<sup>8</sup>. Las instituciones políticas pretenden hacer probable la emergencia de lo común, lo público, en esta esfera. Pero eso no es lo mismo que decir que ellas son siempre (o incluso generalmente) exitosas. Es aquí donde una comprensión «sacramental» de esas instituciones es necesaria para evitar los errores simétricos del cinismo y la ingenuidad, mediante una suerte de compromiso «irónico» con ellas<sup>9</sup>.

Eso es una forma de compromiso, porque en nuestras condiciones es la manera en que podemos expresar (y vivir conforme a) la idea de que la única fuente de normatividad es la que da la perspectiva de todos<sup>10</sup>. Pero es irónico, porque sabemos que la institución de la ley no está a la altura de sus propias pretensiones. Y nótese que no está a la altura porque *no puede* estar a la altura: si pudiera, la unidad entre el interés individual y el de todos nos sería transparente; es decir, habríamos superado nuestra enajenación. Pero si hubiéramos alcanzado ese estado ya no sería necesaria la institución, porque la necesidad de esta es el déficit de nuestras formas de vida alienadas (ya no sería improbable identificar lo que va en el interés de todos, es decir, la voluntad del pueblo, es decir, lo que es bueno para nosotros dada nuestra naturaleza). Este es el sentido de la idea marxista de que bajo el comunismo el derecho habría de desaparecer, así como de la observación tomista de que en el Reino no habrá sacramentos. Como la religión es el alma de un mundo sin alma, la ley es la voluntad de una comunidad sin comunidad de voluntades.

Ahora bien, el hecho de que tanto el lenguaje político como el lenguaje teológico necesiten recurrir a representaciones, a metáforas y analogías, explica la principal patología con la que ellos suelen presentárenos, patología que a su vez explica por qué pareciera que vivimos bajo ideas muertas. La patología es perder de vista que las representaciones son eso: representaciones, y tomarlas como descripciones literales. El origen de esta patología está en la tentación de negar la contradicción entre promesa y entrega de la que ellas pretenden dar cuenta, y perder de vista la posibilidad de un compromiso irónico, reduciendo entonces las posibilidades a compromiso ingenuo o ironía cínica.

Si las representaciones a las que recurre el lenguaje teológico y político han de ser entendidas literalmente, ellas son evidentemente falsas y dejan de ser una manera de mantener la tensión de la enajenación, y se transforman en

---

<sup>8</sup> Esta tensión es, sin duda, una de las razones por lo que la discusión política hoy es comúnmente entendida como negociación. Es un movimiento análogo a analizar las relaciones de familia como si fueran relaciones de mercado, al modo de BECKER, 2009.

<sup>9</sup> Sobre sacramentos e ironía, véase MCCABE, 2005c.

<sup>10</sup> Y porque es compromiso podemos entender la lucha librada de quienes, por ejemplo, se enfrentaron a la dictadura de Pinochet en nombre de la «democracia».



una marca conspicua de esta. Quienes asumen esta posición son los que preguntan: ¿usted realmente cree que la hostia consagrada es el cuerpo de Cristo? ¿Que Dios engendró a su hijo? ¿Que el mundo apareció mágicamente como podría aparecer un conejo de una chistera en solo seis días? ¿Que la ley es verdaderamente la voluntad de todos, y no de una «elite»? Para estos críticos, hoy espléndidamente ilustrados por los recientes (y banales) libros de los «jinetes» del neo-darwinismo, Richard DAWKINS (2008) y Daniel DENNET (2006), así como en general la escuela denominada del «public choice», todo el lenguaje teológico, así como el lenguaje político de la tradición democrática, carecen completamente de sentido. Como no entienden siquiera el género literario (el modo de significación), del discurso teológico (político), sus admoniciones son ridículamente irrelevantes<sup>11</sup>.

O, mejor dicho, lo son para una teología o una comprensión política autoconsciente. La razón por la cual sus admoniciones pueden hoy tener sentido es la patología simétrica pero inversa de la religión; si DAWKINS y DENNET creen que las metáforas o representaciones religiosas pretenden ser descripciones literales y eso muestra que son evidentemente falsas, el idólatra las entiende del mismo modo pero cree que son verdaderas. Es el que está todavía litigan-

<sup>11</sup> Estos críticos, que se denominan a sí mismos «brillantes» [«brights»] (DENNET, 2006: 21) definen lo que critican por referencia a la creencia en la literalidad de las representaciones: «Para algunas personas, rezar no es literalmente hablar con Dios sino una actividad “simbólica”, una manera de hablar con uno mismo sobre las más profundas preocupaciones de uno, expresada metafóricamente [...]. Si lo que ellos llaman Dios no es realmente un agente, un ser que puede responder oraciones, aprobar y desaprobar, recibir sacrificios y administrar clemencia y castigo, entonces, aunque ellos llamen a ese Ser Dios, y adopten frente a Eso (no “Él”) una actitud de temor reverencial, su credo, sea lo que sea, no es una religión de acuerdo a mi definición» (*ibid.*: 10). Dicho de otro modo, DENNET define «religión» sobre la base de la literalidad de las representaciones (su definición es «sistema cuyos participantes creen en un agente supernatural cuya aprobación es buscada»: *ibid.*: 9). Si no se trata de un becerro de oro, no es «religión».

La facilidad del paso de DENNET de «Él» a «Eso» muestra que él y el idólatra ocupan la misma posición en la dicotomía «realmente interesante» de SEGUNDO (*supra*, 288). De hecho, ambos dan por sentado el lenguaje que ocupan. Es curioso que autores como DENNET o DAWKINS sean quienes hoy con más facilidad olvidan la advertencia de WILLIAMS. Por tanto no es fácil comentar sus estipulaciones, porque *en algún sentido* son enteramente correctas (WEIL: de dos personas cuya experiencia de Dios se reduce a experiencia [real o imaginada] de agentes sobrehumanos que pueden aprobar y desaprobar y administrar clemencia y castigo, el que lo niega está más cerca de Dios). Pero no es el sentido en el que él se lo imagina. Precisamente puede decirse que la idea de «religión» es una noción corrupta, que es incompatible con la fe (por eso SEGUNDO: en la antítesis radical [fe/idolatría], quienes se declaran cristianos pueden ocupar cualquiera de las dos posiciones de la antítesis de moda). Como ha sostenido François VARONE, «para la religión, Dios es un poder que el hombre ha de hacer reaccionar en provecho propio. Para la fe, por el contrario, es Dios quien actúa, quien hace vivir al hombre, y este ha de acogerlo. Sobre esta primera ruptura se esboza inmediatamente una segunda. La religión espera inducir a Dios a intervenir útilmente para hacer realidad los deseos y necesidades del hombre [...]. Para la fe, por el contrario, Dios hace ciertamente existir al creyente, da aliento a su libertad, luz a su búsqueda de sentido, pero no interviene útilmente a favor del hombre. Dios deja que el hombre cargue con todo el peso de su vida y del mundo y los lleve a su realización. No viene, una vez creído y aceptado por el creyente, a transformar los cactus en terciopelo: los abismos concretos de falta de sentido —muerte y depresión, violencia y hambre, esclavitud y cáncer— todo ello permanece inmutado» (VARONE, 1987: 83. Véase en general *ibid.*: 15-79, la primera parte de este libro, titulada «Religión, ateísmo y fe»). Nótese cómo las tres categorías de VARONE coinciden con las de SEGUNDO; idolatría, ateísmo y fe).



do en algunos estados norteamericanos para que se declare que el relato del Génesis está en el mismo nivel que la teoría de la evolución como explicación del origen de la vida. Aquí la religión se transforma en una forma de escape de este «valle de lágrimas», y se proyecta enteramente a los cielos: ella no nos dice nada sobre esta vida, salvo que tenemos que sobrellevarla como podamos para poder acceder, después de ella, a una mejor y verdadera. Pero esto supone ignorar que «Dios» es una representación, que el sentido de Dios es que no hay dioses, y adorar un becerro de oro definido por sus poderes fantásticos, cuya demostración más portentosa de poder ha sido el «diseño inteligente» de todo lo que existe.

Aquí debemos volver a las antítesis de Juan Luis SEGUNDO. En la antítesis fe/ateísmo DAWKINS se opone al que condena la evolución porque se opone al Génesis, y el infantilista se opone al liberal o conservador. Pero en la antítesis fe/idolatría (VARONE: fe/religión), DAWKINS y el que ve a Dios como un super-mago concurren, y se oponen al que tiene una fe libre de idolatría. Es decir, la discusión que se ha llamado «the God debate», iniciada por el libro de DAWKINS es una discusión entre quienes asumen posiciones antagónicas en la oposición de moda (fe/ateísmo), pero ocupan la misma posición idólatra en la oposición radical (fe/idolatría). Del mismo modo, el infantilista y el liberal (conservador) que ocupan posiciones opuestas en la oposición de moda, concurren en la oposición radical (comprensión instrumental/sacramental de lo político).

## 5. EL PRINCIPIO PROTESTANTE

Lo que hemos visto es que al adoptar la óptica teológico-política el mapa se redibuja y antagonismos tradicionales se revelan equivalentes. Lo que las hace equivalentes es su negación de la tensión en la que vivimos, esa tensión que se manifiesta en la experiencia existencial de déficit que nos permite identificar nuestra enajenación desde ella misma. Como la movilidad posible de la conciencia enajenada proviene de la contradicción (PÉREZ *dixit*), esta negación es la radicalización de la enajenación, en la medida en que oculta lo que permite identificarla. Pero a pesar de ello (o quizás precisamente por ello) estas posiciones son atractivas, en tanto disuelven la disonancia cognitiva y nos permiten continuar nuestras vidas normales.

¿Cómo mantener la tensión pese a la brutal fuerza niveladora de la normalidad? Lo que he denominado una comprensión sacramental de las instituciones es desde luego el primer paso. Pero ¿es tal comprensión *estable*? ¿Puede una comprensión sacramental de lo político subsistir a esta fuerza niveladora? (la objeción tradicional de la izquierda a la Socialdemocracia era precisamente esta; y el hecho de que hoy la izquierda «revolucionaria» haya sido

derrotada y la opción socialdemócrata resulte más atractiva no debe hacernos olvidar esas objeciones: ellas apuntan a un problema realmente fundamental que es intrínseco a las instituciones, y fluye del hecho de que ellas solo pueden hacer probable lo improbable en la medida en que sean opacas, como hemos visto. Su funcionamiento normal, entonces, hace que ellas tiendan a volverse en contra de lo que les da sentido)<sup>12</sup>. A mi juicio, esta es la pregunta central de nuestra época, la pregunta de cuya respuesta depende la subsistencia de nuestras prácticas políticas. Su envergadura hace que sea irrisorio pretender responderla aquí, pero creo que podemos dar un paso adicional apelando a lo que Paul TILICH llamó «el principio protestante»:

El protestantismo tiene un principio que está más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica y dinámica de todas las realizaciones protestantes, pero no es idéntica con ninguna de ellas. No puede ser confinado por una definición. No es agotado por ninguna religión histórica; no es idéntico a la estructura de la reforma ni a la del cristianismo temprano, ni ninguna forma religiosa. Las trasciende a todas, así como trasciende a cualquier forma cultural [...]. Contiene la protesta divina y humana contra cualquier pretensión absoluta hecha por una realidad relativa [...]; es la expresión teológica de la relación verdadera entre lo incondicional y lo condicionado o, religiosamente hablando, entre Dios y el hombre (TILICH, 1948: capítulo 11).

La frase final muestra que lo que TILICH llama el «principio protestante» no es en realidad protestante: es el supuesto de toda reflexión teológica consciente de la advertencia de WILLIAMS, es decir, consciente del hecho de que debe siempre dar cuenta de su propio lenguaje: el momento en que las representaciones se fosilizan y pretenden haber dado cuenta completamente de lo representado, es decir, el momento en que las metáforas dejan de ser entendi-

<sup>12</sup> MACINTYRE lo explica por referencia a la noción de «bienes internos», que dependen de una práctica. Las prácticas son actividades humanas socialmente establecidas en el contexto de las cuales es posible acceder a ciertos bienes que son internos a ella. Esos bienes son definitorios de la práctica, y participar en ella es intentar alcanzar los estándares de excelencia correspondientes a ella. Los bienes internos se contraponen a los bienes externos, que son bienes cuyo valor es independiente de la forma en que fueron obtenidos. El ejemplo de MACINTYRE es el de un niño al que se le enseña a jugar al ajedrez. Al principio, se le ofrecerá al niño un bien externo al ajedrez, como un dulce o algún otro premio, para motivarlo a jugar. Si el ejercicio es exitoso, sin embargo, el niño desarrollará el deseo de jugar ajedrez no con la finalidad de obtener un bien externo como el premio que se le ha ofrecido. Empezará a encontrar en los bienes específicos e internos al ajedrez motivación para jugar, con la finalidad de alcanzar los estándares de excelencia característicos del ajedrez [MACINTYRE, 1985: 187-189 (233-235)]. Ahora bien, las prácticas necesitan instituciones para subsistir (la subsistencia de las prácticas, podíamos nosotros decir, es improbable). «Las prácticas no deben ser confundidas con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones se caracterizan necesariamente por administrar bienes externos» [*ibid.*: 194 (241)]. Las instituciones preservan y hacen probables las prácticas porque distribuyen bienes externos a quienes participan de la práctica. Pero entonces los participantes actuarán motivados por esos bienes externos. Nótese la paradoja: la misma razón por la que las instituciones son aptas para proteger y hacer estables las prácticas, cuando ellas son improbables, implican que ellas tenderán a corromper las prácticas. Es decir, precisamente lo que hace a las instituciones necesarias implica que ellas siempre tendrán «poder corruptor» (*ibid.*). Como ya lo hemos observado, esto es porque la necesidad de las instituciones es en sí misma la marca de un déficit.

das como tales y pasan a ser comprendidas como descripciones literales, la fe se banaliza y pasa a ser un conjunto de creencias sobrenaturales irracionales falsas (= idolatría) . Deja de ser fe en la posibilidad de una humanidad en esencia libre y pasa a ser un signo conspicuo de enajenación.

De hecho, el principio protestante necesita ser un principio católico, y por lo mismo es un principio político fundamental. Como sostuvo SCHMITT, el catolicismo es una idea de representación mediante instituciones (SCHMITT, 1996). Esas formas se afirman en la tradición, por lo que puede decirse que, en el sentido que nos interesa ahora, la institución es una tradición formalizada. La tradición, por su parte, es una historia común, una biografía colectiva<sup>13</sup>. Pero es una biografía que solo tiene sentido cuando se lee conforme al principio protestante, que es precisamente lo que nos permite ocupar el espacio opuesto al liberal (conservador) y al «comunismo infantil» del que hablaba Engels, a DAWKINS y al fundamentalista: uno que permite entender la revelación no como la caída desde el cielo de una verdad que nos es comunicada desde fuera, sin negar su radical oposición a este mundo de pecado (como lo hacía la teología liberal decimonónica). Es lo que nos permite entender la tradición como el esfuerzo de sucesivas generaciones de dar forma finita a lo infinito, de dar historicidad a lo que trasciende a la historia. La tradición es lo que media, como lo dice DWORKIN en la frase final de *Law's Empire* a la que hemos hecho referencia, entre el pueblo que somos y el que hemos de ser. Esto solo es posible en la medida en que la tradición misma no se nos presenta como ajena, es decir, que cada miembro de la tradición entiende que tiene un deber especial de ser fiel a ella. La tradición se hace ajena cuando se olvida el principio protestante. Tratándose de una tradición como la cristiana en general o la católica en particular, no hay nada de extraño en que ella esté, en el mismo sentido que el marxismo de PÉREZ, en oposición a este mundo. De eso precisamente se trata: es el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el alma de un mundo sin alma. Esta oposición puede ser denominada anticipatoria o escatológica, porque tiene una dimensión sacramental en el sentido ya visto. Pero como se trata de tradiciones e instituciones realmente existentes, es posible y hasta previsible que esa oposición al mundo se deba también al hecho de que las formas institucionales de la tradición mantienen lados oscuros (MCCABE, 1968: 155). Distinguir estas dos razones por las cuales hay oposición entre la tradición y el mundo es lo que significa

---

<sup>13</sup> Y por eso toda tradición requiere de un principio de identidad, algo de lo cual podamos decir que esa tradición es el desarrollo histórico. La idea de una iglesia institucional que caracteriza al cristianismo católico fue precisamente una forma de compensar el déficit de identidad que implicaba el universalismo del mensaje cristiano: desde muy temprano, el cristianismo fue entendido como la fe de la humanidad, no la de un pueblo naturalmente definido. En esto el cristianismo rompe clara y autoconscientemente con la idea de «pueblo elegido» propia del judaísmo. El mensaje cristiano tenía por destinatario a la humanidad completa. La ausencia de alguna marca natural que pudiese cumplir la función de proveer de un criterio de identidad a la tradición cristiana debió ser suplido artificialmente, mediante instituciones. Véase, SEGUNDO, 1989: 190-193.

pertenecer a una tradición que no es experimentada como ajena, que es propia, por la que uno es responsable. El «principio protestante» es la modulación de esta idea. Mantiene constantemente abierta la posibilidad de que aceptar lo recibido no sea una forma de mostrar lealtad sino traicionar la tradición. Es la razón por la cual el hecho de que la Iglesia (o la democracia) sea una institución corrupta no es una razón para abandonarla (véase McCABE, 1967).

## 6. LA REVOLUCIÓN

La razón por la cual es tan importante entender la idea anterior es que permite entender el sentido de una de las ideas políticas más movilizadoras de la modernidad, que durante el siglo XX, sin embargo, sufrió una suerte poco prometedora. Me refiero a lo que DONOSO CORTÉS llamó «la palabra más terrible de todas», la de «Revolución».

PÉREZ caracteriza su marxismo como «revolucionario».

En el sentido específico de que sostiene que solo a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes. Pero también, en el sentido, un poco más erudito, de que la única forma de terminar con la dominación de clases imperante es cambiar radicalmente el Estado de Derecho y, en último término, que terminar con la lucha de clases implicará abolir toda forma de institucionalización de algún tipo de Estado de Derecho<sup>14</sup>.

Es verdad, el propio PÉREZ más adelante afirma que la discusión sobre la dicotomía «reforma-revolución» es «una de las discusiones más estériles y destructivas en la cultura de izquierda», porque «la diferencia entre reforma y revolución es una diferencia de grado, de alcance, no de disyuntiva, y mucho menos de antagonismo» (PÉREZ, 2008: 182-183).

En algún sentido, esto reitera el argumento hasta aquí. Las oposiciones habituales que nos acompañan entenderían que la distinción entre reforma y revolución es una distinción de tipo: el liberal o conservador diría, de hecho, que solo la reforma es aceptable (porque la revolución implica violencia que, «como medio de acción política» es inmoral), mientras el comunista infantil creerá que solo la revolución es aceptable (porque para terminar con la enajenación es necesario hacerse del poder y ordenar todo desde cero). Una comprensión sacramental de lo político supera esta oposición porque entiende

<sup>14</sup> PÉREZ, 2008: 67. Esto es correcto desde MARX. En sus escritos de juventud diferenció categóricamente entre una emancipación parcial y la emancipación humana general, atribuyendo la primera a la brindada por el derecho mediante la atribución de los derechos del hombre egoísta, y que provocan la escisión entre el sujeto y la sociedad. El genuino ejercicio revolucionario supone el reemplazo por derechos del ciudadano y renunciar a la división que generan los derechos burgueses bajo el Estado constitucional de derechos. Al respecto, véase MARX, «On the Jewish Question», pp. 26-46.

que la revolución es la radicalización de lo que ya está en nuestras formas institucionales de vida; no se trata de reemplazar las instituciones por otras, sino de radicalizarlas.

Pero precisamente porque en este punto está en algún sentido contenido el argumento completo, el modo en que PÉREZ lo tematiza es tan insuficiente. PÉREZ, en efecto, no está muy interesado en la dimensión emancipadora de nuestras formas institucionales de vida. Esa dimensión emancipadora no yace (es siempre importante recordarlo) en el hecho de que ellas de hecho nos permitan llevar vidas no alienadas, y por consiguiente no es negada por reconocer que no lo hacen, que ellas tienen una dimensión opresiva. Toda institución realmente existente tiene estas dos caras, una opresiva y una emancipadora. Como hemos visto, aunque «ninguna práctica puede subsistir por algún tiempo si no es sostenida por instituciones», la manera en que las instituciones sostienen a las prácticas —la administración de bienes externos— implica que ellas siempre tienen «el poder de corromper». Al hablar del principio protestante, ya hemos observado esto, que puede ser generalizado: las instituciones (los sacramentos) pertenecen al mundo alienado de pecado. Esto es así porque el sentido de las instituciones es hacer probable lo que es improbable. Un mundo no alienado es un mundo en que ya no es improbable el reconocimiento recíproco radical, por lo que no necesitará hacerse probable recurriendo a instituciones, porque entonces habrá devenido nuestra «segunda naturaleza» o, mejor, entonces entenderemos que esa siempre fue nuestra auténtica naturaleza. Pero el punto no es lo que hemos de decir acerca de esa vida inimaginable para nosotros, sino el modo en que ella informa nuestro actuar. Y la informa dándole sentido a la pregunta de cuáles formas institucionales o de acción política son sacramentales. Lo que las hace sacramentales no es su aptitud instrumental para acelerar la llegada del Reino (o del Comunismo), sino que al actuar o vivir lo anticipamos, lo actualizamos. La idea de que la alienación puede ser diagnosticada desde una perspectiva no alienada, hemos visto, carece de sentido. Ella solo puede ser identificada desde la propia alienación, como una experiencia existencial de déficit. Y es esta experiencia existencial de déficit la que requiere una comprensión de nuestras instituciones que se resiste tanto al cinismo como a la ingenuidad. Lo que es común al cinismo y la ingenuidad es que ambos son formas de negar la tensión, el sufrimiento que empuja a cambiar la vida. Para mantener vigente esta tensión es necesario mantener a la vista las dos dimensiones de las instituciones, y cínicos e ingenuos son unilaterales: los primeros ven solo su cara deficitaria. Los segundos solo su cara emancipadora. El primero ignora, en consecuencia, que en la institución se encuentra la idea de una vida no alienada: en el contrato la idea de un intercambio entre sujetos que se reconocen plenamente, en el matrimonio la idea de una comunidad formada por el amor, etc.; el segundo ignora que las instituciones realmente existente nunca están a la altura de ellas mismas, y son por tanto opresivas: el



contrato sirve a la explotación del hombre por el hombre, el matrimonio a la dominación patriarcal, etcétera.

La cuestión es decisiva, especialmente ahora, cuando después del siglo xx ya no podemos ser ingenuos respecto de la Revolución. Aquí quiero recurrir a un poco conocido intercambio epistolar entre Karl MARX y Pierre-Joseph PROUDHON<sup>15</sup>. En 1846, MARX escribió a PROUDHON invitándolo a formar parte de una red de socialistas y comunistas europeos que pusiera en contacto a los socialistas alemanes, franceses e ingleses. La red buscaba, por una parte, crear un espacio de discusión que superara las limitaciones nacionalistas y, por otra, permitir que «cuando llegue el momento de la acción» sus miembros se mantuvieran informados recíprocamente. PROUDHON aceptó la invitación, aunque sin mucho entusiasmo. Junto con la aceptación, sin embargo, PROUDHON formuló dos notables observaciones sustantivas de respuesta a MARX, la segunda de las cuales es particularmente relevante ahora:

Tengo una observación que hacer a esta frase de su carta: *el momento de la acción*. Quizás usted todavía mantiene la opinión de que no hay reforma posible ahora sin un *coup de main*, sin lo que antes se denominaba revolución y que no es en realidad sino un shock. Esa opinión, que entiendo, que excuso, y que estoy plenamente dispuesto a discutir, porque la sostuve por mucho tiempo, es una que mis estudios más recientes me han llevado a abandonar por completo. Creo que ella no es necesaria para nuestro éxito; y que en consecuencia no debemos abogar por la *acción revolucionaria* como un medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad. En breve, una contradicción. Yo por mi parte pondría el problema de este modo: [...] a través de la economía política volver la teoría de la propiedad contra la propiedad, de modo de engendrar lo que ustedes los socialistas alemanes llaman *comunidad* y que yo me limitaría por el momento a llamar *libertad o igualdad*. Creo conocer el medio para solucionar este problema solo con un corto retraso; yo preferiría entonces quemar a la propiedad en el fuego lento, antes que darle nuevos bríos por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios (PROUDHON, 1846).

Desde nuestro momento histórico-espiritual es difícil no ver el sentido de las observaciones de PROUDHON. Particularmente en el tercer mundo, ¡tanta sangre derramada, tantas expectativas frustradas de revoluciones que en definitiva no fueron «nada sino un shock»! Cuando uno recuerda las convulsiones producidas por la reforma agraria en Chile, y el hecho de que menos de una década después se nos vino encima, a sangre y fuego, el neo-liberalismo más extremo que el mundo haya conocido, ¡cómo no ver la verdad detrás del temor de PROUDHON de dar nuevos bríos a la propiedad por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios!<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Que he discutido con más detalle en ATRIA, 2013c: 132-159.

<sup>16</sup> NB: no estoy diciendo que la reforma agraria haya sido una tal noche de San Bartolomé de los propietarios. Pero es difícil negar que ellos lo percibieron de ese modo, y que esto estuvo internamente



Y mi impresión es que el concepto pereciano de revolución no toma esto en cuenta. El programa de PÉREZ (acortar la jornada laboral manteniendo los salarios, descentralización de los servicios estatales, disminuir el costo del crédito, etc.: PÉREZ, 2008: 188-189) es un conjunto de medidas cuyo valor es reducible a su aptitud instrumental para llevarnos a una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre. No son siquiera el principio de un programa de acción que nos permita entender nuestra vida política como algo más que una guerra, fría o no. PÉREZ no tiene espacio para explicar el sentido de nuestras formas políticas vigentes, su doble cara. Esta doble cara explica el sentido «más erudito» de revolución que defiende PÉREZ, aunque no estoy seguro de que él reconocería mi lectura. Una revolución es en este sentido una transformación radical de nuestras formas de vida, tan radical, de hecho, que el discurso pre-revolucionario sobre la vida post-revolucionaria no puede sino recurrir a representaciones, es decir a analogías y metáforas. La razón para esto es que la vida post-revolucionaria no puede ser explicada en términos de la vida pre-revolucionaria:

El revolucionario no propone algo que en términos de esta sociedad es mejor; él quiere cambiar los términos. Quiere que la historia avance no simplemente en las líneas establecidas, sino sobre nuevas líneas. Ahora bien, esas líneas se extienden no solo hacia el futuro sino también hacia el pasado. Con esto quiero decir que cada sociedad interpreta su historia en el sentido de que lleva hasta ella misma, así como apunta hacia el futuro. En rigor cada sociedad es su interpretación de su historia, del mismo modo que cada persona es su interpretación de su pasado. Espero que esto no suene enigmático. Con esto solo quiero decir que si uno se pregunta «¿quién soy yo?» la respuesta está en producir una autobiografía. Un cambio radical en la sociedad, una revolución, es un cambio en la interpretación de la historia, del mismo modo en que un cambio radical en una persona, como una conversión, envuelve un cambio en la totalidad de su autobiografía. Él ahora ve que era un miserable pecador a pesar de que cuando pecaba lo hacía alegremente. Un cambio revolucionario, entonces, no consiste en avanzar por las vías conocidas, sino en descubrir nuevas líneas. Pero a pesar de eso puede decirse que ese cambio revolucionario no se ha realizado plenamente mientras no sea capaz de verse en un nuevo tipo de continuidad con su pasado. La revolución no se consolida mientras no se ve a sí misma como el cumplimiento «natural» de las aspiraciones del pueblo<sup>17</sup>.

Tiene entonces razón PÉREZ cuando dice que la revolución implicará «cambiar radicalmente el Estado de Derecho» y «abolir toda forma de institucionali-

---

conectado a la brutalidad del terror post-1973. En efecto, esa brutalidad no puede ser entendida como acción instrumental orientada a lograr el control del país, algo que los militares golpistas obtuvieron rápidamente al no haber resistencia. La brutalidad tuvo un componente pedagógico, especialmente en el campo: su fin fue enseñar al «roto» que debía mantener su posición subordinada, y que cualquier forma de acción emancipatoria que impugnara ese orden tradicional produciría solo violencia y muerte (de ellos, por cierto).

<sup>17</sup> MCCABE, 1968: 28-29. En un texto posterior al ya citado, escrito en parte como reacción a mi interpretación de su libro, PÉREZ explica que «el modelo de revolución comunista debe dejar de ser la toma de la Bastilla, o la guerra civil ganada por los Bolcheviques, y debe parecerse más a los cuatrocientos años que llevó la revolución burguesa en Inglaterra» (2013: 88).

zación de algún tipo de Estado de Derecho». Esas formas institucionales son la marca de un déficit, por lo que no serán necesarias cuando el déficit sea superado. Pero es un error concluir de esto que «hacer la revolución» es luchar contra esas formas institucionales con miras a abolirlas. ¿Cómo sabremos entonces por qué estamos luchando, y cómo podremos distinguir la revolución de un futuro puramente imaginario, una ilusión? La pregunta es la misma que ya hemos respondido siguiendo a PÉREZ: ¿Cómo podemos saber cómo es vivir una vida no alienada? Es imposible saber cómo va a ser, porque las formas de vida post-revolucionarias no pueden ser descritas en el lenguaje pre-revolucionario. Solo podemos saber cómo no va a ser, y para eso es crucial asumir la experiencia existencial de déficit. Nuestras vidas institucionales (el «Estado de derecho», la «democracia representativa», etc.), como incumplen sistemáticamente sus propias promesas, mantienen vigente esa experiencia existencial. Pero como hemos visto, vivir con esa experiencia existencial de déficit es doloroso porque es vivir en disonancia cognitiva, y es la experiencia de esta disonancia la que puede ser negada por la vía de la falsa conciencia: la falsa conciencia del liberal (o el conservador), que cree que los Estados de derecho realmente existentes garantizan plenamente la libertad y la autonomía, al menos en el sentido en que eso es políticamente relevante, pero también la falsa conciencia del que cree que las instituciones del Estado de derecho son *solo* una máscara de la explotación. El primero nos invita a hacer las paces con nuestras formas realmente existentes de vida, negando que en ellas haya déficit; el segundo nos invita a hacer la guerra a esas formas, insistiendo que «a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes» (el sentido «menos erudito» de revolución de PÉREZ). Pero aunque las instituciones (el «Estado de derecho») son la marca de un déficit, el déficit no está en la existencia del Estado de derecho, sino en nuestras condiciones de vida, que son tales que el Estado de derecho es necesario para llevar vidas humanas. Al cometer este dramático error de diagnóstico, PÉREZ parece mantenerse en la línea de los revolucionarios del siglo XX que luchaban por la revolución pero hicieron no la revolución, sino lo que PROUDHON (el «socialista utópico»!) vio: una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad; en suma, una contradicción. Porque hoy es difícil negar que, como lo ha dicho Tomás MOULIAN,

las revoluciones socialistas nunca pudieron superar su marca de origen y siempre debieron afirmarse sobre la coerción. Nunca pudieron construir una democracia participativa porque la «guerra a muerte» nunca termina, es perpetua (MOULIAN, 2000: 112).

Dicho de otro modo, la objeción a la revolución en sentido menos erudito de PÉREZ no es una objeción moralista que condena la violencia. Es una objeción política, que nota que la violencia es una fuerza que no puede ser dominada sino domina al que cree que la domina, de modo que nos hace olvidar qué es aquello por lo que estamos luchando (véase WEIL, 1987, y ATRIA, 2008).