

MASSIMO CACCIARI

Derecho y justicia

Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna

RESUMEN

En diálogo con Weber, Schmitt, Kierkegaard y Heidegger el autor analiza la relación de la política moderna con la teología y la mística. La forma política no es pensable sino teológicamente, es decir, sobre la base de una concepción escatológica del devenir histórico y de una *auctoritas* que deriva su legitimidad del hecho de ser custodio inflexible de tal concepción. Existe, además, una solidaridad sistemática entre formación de un *ius* estatal racional y teología. Por el contrario, a la sistemática afinidad entre teología y derecho se opone la que hay entre mística y justicia. El sentido de la justicia hay que buscarlo en la idea de una lengua sustraída a lo discursivo, a lo teo-lógico precisamente. Esto es coherente con la idea de lo místico, para la cual ningún método ni procedimiento intramundano puede asegurar la redención. La naturaleza antidialéctica de lo místico insiste siempre en la decisión, que excede a la norma.

I. LA OPOSICIÓN ENTRE MÍSTICA Y ACCESIS

Quizás sea en la interpretación de la función de la mística en el problema de lo Político moderno donde, más que en ningún otro lugar, necesite revisión y profundización el weberiano “espíritu” del capitalismo. Una religiosidad de tipo místico (“eine mystisch gewendete Religiosität”) es en sí misma completamente conciliable “con un sentido eminentemente realista de los datos empíricos” (gracias precisamente a su naturaleza antilogocéntrica, dice Weber: gracias a su rechazo de las doctrinas dialécticas) y con una conducción racional de la vida (*ratio-*

nale Lebensführung) (1). Según Weber, sin embargo, a la mística le falta “la valoración positiva de la actividad exterior”, *Wertung* que llega en el calvinismo a la exigencia de una “santidad en las obras elevada a sistema” (2) y que constituye en suprema norma ética el cumplimiento de los deberes mundanos. Así, la mística aparece en Weber completamente inherente al proceso general de racionalización y de radical *Entzauberung* de la religiosidad tradicional, pero casi como dimensión inicial del proceso mismo, como su origen inmaduro. La interpretación que se da de la mística se remite a la afirmación de aquella absoluta trascendencia de Dios respecto de todas las criaturas en cuyo marco se sitúa la *Berufsarbeit*, la síntesis de trabajo y *vocatio* de la que la mística todavía no sería capaz. La trascendencia de la mística es todavía “impropia”, porque lo que constituye su esencia es la penetración *real* de lo divino en el alma humana, y esta posibilidad dejaría necesariamente sin valor a la actividad humana. No interesa aquí la crítica de los fundamentos históricos y teóricos de la interpretación weberiana de la mística, sino, por un lado, identificar más cuidadosamente las razones de la *diferencia* entre mística y conducta racional plenamente desplegada, y, por otro, cómo en tal diferencia la dimensión mística no ocupa realmente el lugar de una propedéutica a la *fides efficax* reformada (según la interpretación que Weber da de ella). Y esto todavía en dos sentidos: en el de la sustancial irreductibilidad de la mística al proceso weberiano de secularización, y en el aparentemente contrario de su irreductibilidad a mera forma de resolución de lo mundano, a inmediata *unio mystica* devaluadora *tout court* de la actividad mundana. Avancemos la siguiente hipótesis: la mística actúa como forma permanente de crítica-oposición a la Norma ética reformada, y es posible entender esta acción suya en el *terreno político* o, mejor: como *Forma* política. La formación de la política moderna se puede interconectar a una dimensión (reinterpretada) de lo Místico, y ello probablemente arroje nueva luz sobre toda la cuestión del “espíritu” del capitalismo.

(1) WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Roma, 1945, p. 120. La historia de la discusión sobre las tesis weberianas está sintetizada en SEYFARTH, C. y SPRONDEL, W. M., *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt, a.M., 1973.

(2) WEBER, M., *L'etica...*, *cit.*, p. 127.

Weber opone a la mística la accessis intramundana. La mística sería más bien accessis del *rechazo del mundo*. Por muy racional que pueda parecer el comportamiento inspirado en tal rechazo, éste jamás podrá pensar el mundo como un *deber* impuesto al “virtuoso religioso”, y mucho menos el éxito del trabajo propio como manifestación de la bendición divina (3). También la mística ordena-racionaliza, *pone en forma*, pero no da lugar a aquel comportamiento ascético intramundano para el cual “la certeza de la salvación se confirma constantemente en el actuar racional unívoco (...) conforme a principios y a reglas.” (4) Al místico típico no le interesa una conducta metódica para alcanzar un éxito externo, sino un *Método* para desprenderse de las seducciones mundanas y alcanzar la *unio* perfecta con lo divino. Ciertamente este método puede operar como fuerza moldeadora de comunidades (de hombres que viven místicamente), pero tales comunidades no potenciarán la acción racional en cuanto tal, no darán vida a ordenamientos terrenales fundados en el racionalismo práctico. En Weber, la dimensión de la Mística está claramente relegada al papel, o de metodología originaria del proceso de racionalización, o de sobrevivencia comunitaria, pero en los márgenes de dicho proceso y sin ninguna influencia sustancial en su desarrollo. Con este mismo esquema se trata también la relación (sobre la que deberemos volver) profecía-clero, en la que la primera termina siendo resuelta en el proceso de sistematización y racionalización de la ética religiosa, como “revelación” *en la que se apoyan* la metafísica racional y la *ética* religiosa que desarrolla el clero, fuerza extrasacerdotal destinada, sin embargo, a “legitimar” las funciones de un clero, de un cuerpo de funciones organizado de manera racional y metódica (5). Y lo mismo sucede en el análisis de la redención. En el tema de la redención se expresa la necesidad “intelectual” de responder al problema del *sentido* duradero del mundo. La redención se considera aquí exclusivamente en lo relativo a sus efectos en el comportamiento racional dedicado al dominio sistemático sobre la naturaleza. “La nostalgia de la redención, *se presente como se presente* (subrayado mío), reaparece en nuestra investigación en la medida en que tiene conse-

(3) WEBER, M., *Economia e società*, vol. I, trad. it., Milano, 1961, pp. 537-538.

(4) *Ibidem*, p. 543.

(5) Para el tipo profético en WEBER, *ibidem*, pp. 455 y ss. Estos argumentos plantean problemas difíciles de exégesis bíblica, a los que WEBER se enfrenta en los Escritos de Sociología de las Religiones; *cfr.*, en especial *Die Entstehung des jüdischer Pariavolkes*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen, 1966.

cuencias para la *actitud práctica* en la vida” (6). Al igual que, en general, la mística “precipita” en accesus intramundana (o se convierte en simple rechazo del mundo), así el tema de la redención, o significa organización de un sentido central y *positivo* para el hacer práctico, o parece volatilizarse en una inaprehensible “nostalgia”; y así también el profeta, o “se desarrolla” en un sistema ético y en un complejo racional de normas, cuyo poder efectivo está garantizado por un clero estable, o se agota con la pérdida de importancia de su misma persona porque su carisma, lo mismo que el del brujo, es exclusivamente personal. Es fundamental observar que en Weber estas relaciones se organizan de forma sustancialmente lineal-continuista, es decir, está *implícito* en su tratamiento del profeta este “devenir” en sistema ético, en la interpretación de la redención está contenido *a priori* el hecho de valer sólo como forma de orientación práctica respecto de valores unitarios. El *destino* de la racionalización, en la relación entre mística y accesus intramundana, aparece casi como un *mecanismo total*. Las páginas weberianas dedicadas a dicha relación parecen describir un proceso *progresivo*. Pero esto es posible a condición de reducir la mística a rechazo del mundo o a “originaria” e incluso “encantada” forma de ordenación del hacer práctico, y, por tanto, a condición también de pensar su relación con el conjunto de los ordenamientos político-económicos mundanos a través de una vía externa. Es necesario sustraer la mística al esquema “progresista” para valorar al mismo tiempo su radical oposición a la accesus intramundana (que en el carácter evolutivo de aquel esquema terminaba siendo su superación dialéctica) y su efectividad en la formación de la Política moderna, o mejor, en la definición del *problema* de la Política moderna. Captar la irreductibilidad de la mística no significa pues, tanto “devaluar” su importancia para la Forma política, sino por el contrario analizarla en su propia estructura. Lo cual hace más profundo y complica el concepto de racionalización, ya que éste tiene que ser redefinido entonces *en presencia* de una dimensión mística “autónoma” respecto de la meramente intramundana de la Ascética.

El método de la accesus intramundana pertenece al ámbito de lo *Teológico*. Ello equivale a sistemática explicación del *dato* de la revelación, a análisis de sus relaciones y deducción coherente de sus consecuencias para el actuar práctico. Las indicaciones heideggerianas acerca de la originaria solidaridad entre actitud teológica y disposición racional-

(6) WEBER, M., *Economía...*, cit., p. 524.

científica encuentran en el concepto weberiano de *accessis* un precedente iluminador (7). La *accessis* es lo característico de una acción que renuncia a todo “goce” inmediato empírico para racionalizar-ordenar tanto más poderosamente los datos empíricos, una acción que pone completamente en duda la inmediata “seducción” empírica, que se abstrae de ella o se sitúa por encima de ella para dominar a lo empírico de manera tanto más efectiva. Pero este mismo método lo sigue también lo Teo-lógico en su disposición eminentemente crítica respecto de cualquier participación inmediata-completa en lo divino, en su recurrente acusación de “irracionalidad” ante cualquier comportamiento no controlable o explicable de una forma coherente y lógica. El dato de la revelación, o también la palabra profética, son asumidos aquí precisamente como *datos* originarios, no deducibles en cuanto tales, sino precisamente como datos a partir de los cuales hay que desarrollar un análisis sistemático según el “estilo” de la razón discursiva. Las mismas actitudes místicas que consiguen superar la criba del racionalismo teológico son entendidas como confirmación sustancialmente repetitiva e indiferente de la Palabra originaria sobre la cual se ha edificado ya la construcción estable de la *accessis* intramundana y de su *Berufsarbeit*.

Lo Teo-lógico *ordena* aquello que por su naturaleza irrumpe como irracionalizable e imprevisible; organiza el *Evento* en normas y procedimientos racionales que, al repetirse, tienden intrínsecamente a anular la posibilidad de que el *Evento* se repita. Lo Teo-lógico *pone en forma* intramundana (porque usa el lenguaje discursivo que corresponde a esta dimensión) la Palabra “originaria” respecto de cualquier sintaxis. Así como el Estado es el fin de la época de los Héroes, así lo Teo-lógico es el lenguaje en el que la Palabra palidece hasta desvanecerse. El problema schmittiano de la teología política hay que entenderlo en este sentido fuerte: no se trata solamente de la secularización de lo Teológico (según un esquema que todavía sería el de Weber), sino de la intrínseca secularidad del mismo *proyecto* de lo Teo-lógico. Lo Teo-lógico *proyecta* una conservación absolutamente silenciosa de la Palabra en el marco de *procedimientos jurídicos* destinados a excluir cualquier intervención suya nueva y poderosa, a “normalizar” la vida según

(7) HEIDEGGER, M., *Fenomenología e teologia*, trad. it., Firenze, 1974. Sobre el tema, remito a mi ensayo “Die Christenheit oder Europa”, *Nuova Corrente*, 76/77, 1978. Cfr., por lo demás, PENZO, G., *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia, 1970.

fines unitarios racionalmente perseguibles. Weber también habla de esto cuando analiza la metodología de la salvación en el problema de la redención (“la relación con Dios se convierte en cierta medida en una forma de relación de sumisión jurídicamente definible”) (8), pero falta en él la percepción exacta del carácter irresolublemente problemático del proceso. El hecho de que la intención de lo Teo-lógico mire hacia el siglo no significa en realidad que su integración en la historia de este último resulte pacífica y pueda darse por descontada. Eso significaría trabajar según esquemas lineales-continuistas que malentienden por completo los conflictos reales. Si nos limitamos al acuerdo metodológico entre proyecto Teológico y accessis intramundana (y a lo que ésta puede explicar del “espíritu” del capitalismo), no identificamos el auténtico problema, que es el de la relación entre teología y lo Político moderno, o si se quiere, el *Estado* de la accessis. La intrínseca secularidad de lo Teo-lógico no se corresponde por ello a la de la accessis intramundana, ni tal accessis es normalmente “apaciguable” en el marco de los procedimientos y los mecanismos que forman el Estado moderno, su *jus*.

II. EL NUDO DE LA “TEOLOGÍA POLÍTICA”

Se cita quizás demasiado poco el famoso ensayo de Schmitt (9) en el que el juego analógico es a veces forzado, y se descuidan otros lugares de su obra en los que la relación entre teología y Estado moderno, en sus desarrollos históricamente determinados, es analizado en toda su *tensión*. Es el problema de la *Forma* política que domina (según esta óptica) a lo Teo-lógico, el problema de una Forma que actúa según el fin de “contener” el Siglo, de aprehender sus contradicciones, para que su destino se cumpla. Tal Forma no es pensable sino teo-lógicamente, es decir, sobre la base de una concepción escatológica del devenir histórico y de una *Auctoritas* que derive su legitimidad del hecho de ser

(8) WEBER, M., *Economía e...*, cit., p. 547.

(9) SCHMITT, C., *Politische Theologie*, Munich-Leipzig, 2.^a ed., 1934. La primera reflexión “coral” sobre Schmitt aparecida en Italia está contenida en el volumen colectivo *Carl Schmitt: la Política oltre lo Stato*, a cura di DUSO, G., Venezia, 1981. A los fines de nuestro trabajo también ha resultado bastante útil otro volumen cuidado por G. Duso, *Max Weber, razionalità e politica*, Venezia, 1980, que contiene ensayos de Rossi, Bodei, Marramao y otros.

custodio inflexible de tal concepción. En la noción de accesus intramundano este problema está ausente por completo. La ascética concurrencia de individuos que tienden a consolidar la propia *vocatio* y a profesarla *in maiorem Dei gloriam* resuelve *ipso facto* el problema de la Forma política. Si éste se impone es por la imposibilidad racional de deducir cualquier *consonantia* originaria entre las diversas vocaciones y por la necesidad de reconocerlas como intereses contrapuestos que hay que conducir a una síntesis, *educare* a Estado. Ahora bien, la secularización de los conceptos teológicos que caracteriza este proceso es también una radical *Ent-theologisierung* de la vida pública: cambia la fuente de la autoridad soberana, cambian los términos mismos del *jus gentium* cristiano-medieval. La secularización equivale también al “silete theologi in munere alieno”. Pero esto no significa de hecho la desaparición del problema de la Forma política, por mucho que se busque una deducción natural-racional de la misma a partir del juego intramundano de los egoísmos. Antes bien, solamente ahora se convierte en verdadero *problema*. ¿Cómo puede fundamentarse la idea de *Estado* en cuanto nueva organización *total, sistema* definitivo y omnicomprensivo de las contradicciones económicas y de las guerras civiles confesionales, si él mismo es consciente de *no* poder representar el *conjunto*, si él mismo quiere deducirse racionalmente en cuanto mera potencia *mundana*? ¿Cómo puede pretender valer como Fin último, si su mismo proyecto se separó radicalmente de la idea de una soberanía teológicamente fundamentada? Su forma pretende legitimarse *absolutamente* como agente del proceso completo de secularización, el cual no puede admitir, por principio, posiciones *absolutas* (10). Las innumerables tentativas de derivar la idea de Estado (en cuanto radicalmente distinta de la de *polis* o de *res publica*) hacia elementos ético-religiosos, de identificar en el Estado un “algo más”, un “exceso” respecto de la inmanencia de su no ser otra cosa que poder (reducción inmanentista que ha permitido el análisis y la justificación racional de aquél) se nos revelan completamente *irracionales*. Es frente a estas contradicciones de lo Político moderno cuando resulta inevitable el “eterno retorno” del problema teológico de la Forma política. El Estado de la secularización es intrínsecamente impotente ante la posibilidad de tal retorno. Exactamente igual que la Forma política teológicamente fundamentada es ya impotente para revolucionar el problema de la secularización.

(10) Estas tesis están contenidas en el libro de TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902.

El Teólogo pone en continua discusión y crisis la “racionalidad” del Estado (o mejor, la efectividad de tal *ratio*), y *al contrario*: el Teólogo se dispone continuamente en el sentido de la secularización y del problema de su Estado. La dimensión teológica no está de hecho simplemente subsumida en la política racional, y sólo captando toda la conflictiva complementariedad de los dos términos es posible hablar de “teología política”.

El mismo proceso de de-construcción del término Estado reconstruye continuamente el problema de la Forma política. Y ésta no puede tener más declinación que la teológica. *Racionalmente*, es necesario proceder desde el *jus* del estado nacional individual a la crisis del tal derecho positivo en la época del universalismo del mercado mundial, que *desarraiga* toda individualidad estatal (11), y reconocer el proceso de despolitización que inaugura triunfalmente ya la *economía* política y que la exaltación postmoderna de las funciones técnico-administrativas *versus* las supervivencias humanísticas parece finalmente concluir. Sin embargo, este mismo proceso se ve obligado a manifestarse todavía como voluntad de poder y *voluntad de Estado* —voluntad que, en cuanto imposible de deducir racionalmente de sus premisas, aparece también con una creciente ilegitimidad. La forma teológica es aquí testimonio impotente de la Forma política (o, por así decir, de sus condiciones *a priori*) de la cual el Estado moderno y el desarrollo de su derecho son estructuralmente impotentes. La forma teológica, en suma, como idea de una Autoridad “bien fundamentada”, como insuperable utopía de lo Político moderno: afirmación de un *ethos* que se ha hecho necesario por la ausencia de fundamento del *kratos* estatal —utopicidad de tal afirmación que vale, al mismo tiempo, como demostración de la utopicidad de la pretensión de totalidad del Estado.

El método de la accessis intramundana no agota en realidad tal problemática: ninguna deducción simple de su forma puede explicar el “espíritu” del Estado moderno. La forma teológica desborda los límites de la racionalidad ascética, centrada en la noción individual de *vocatio*. Lo

(11) En este sentido, las tesis schmittianas liquidan las historicistas-organicistas, herederas últimas y exangües del *Magnus Homo*, todavía encontrables en un Meinecke o un Smend. Éstas se diferencian netamente de las de la “revolución conservadora” de Moeller a Spengler. En el panorama de la “derecha” alemana, liberal y no liberal, Schmitt figura sólo al precio de inauditas reducciones del *conjunto* de su pensamiento.

teológico es sistemáticamente solidario de la *gran Forma* política en su autonomía respecto de la *comunidad* de los cristianos que *ordenan* racionalmente, en cuanto tales, la propia existencia. La Forma política se refiere a la complejidad, a la multiplicidad infinita de significados, propias de la sociedad *moderna*, completamente extraña al organicismo tanto del *demos* como del *populus* (12). Ninguna homogeneidad cultural de carácter fundamentador *orienta* a tal sociedad; lo que *vale* en ella, lo que constituye su Valor supremo y le permite sostenerse, solamente puede ser la soberanía autónoma de la Forma política. Pero tal Forma es justamente teológica, en el sentido más pregnante del término: *complexio oppositorum*, ajena a cualquier dualismo romántico, preciso dogmatismo e inamovible voluntad en la decisión sostenida por cuerpos de funcionarios estrictamente dependientes de un Centro (13). Lo que el catolicismo romano parece advertir desde la disolución de la *respublica christiana* medieval es que el problema de la Forma política no puede resolverse intentando deducirla del desarrollo técnico-productivo y de la configuración fáctica de los intereses que éste incluye. Según su óptica, lo que la racionalización de la accessis intramundana no sabe ni puede abrazar es exactamente la Forma política, en cuanto efectivo reconocimiento de los opuestos y su *complexio*, política racional y carisma.

Semejante crítica no puede ser reducida a simple re-acción. Prescindiendo ahora de los contenidos específicos de su proyecto, ésta afirma la naturaleza utópico-no fundamentada de un Estado-máquina a disposición de los sujetos de la accessis intramundana, de los egoísmos de la sociedad civil —de tales premisas sólo puede deducirse un destino de des-politización—. Y si forma parte del “espíritu” del capitalismo el problema de la formación del Estado moderno, el arcano de su Estado, entonces esta pregunta, que marca poderosamente su historia desde sus orígenes, pertenece a tal “espíritu” —y ello de un modo *radicalmente paradójico*: da testimonio del carácter *utópico* de la idea de Estado, como en un negativo, gracias a la exhibición de la propia Forma, de la propia *Auctoritas*. *Utopía* en sentido riguroso, porque el *Sujeto*, el *Substratum*, el Fundamento de la soberanía estatal se vuelve imposible de representar. El Leviatán, el Gran Definidor, no pueden representar-

(12) Cfr. SARTORI, *La politica*, Milano, 1979, pp. 189 y ss.

(13) SCHMITT, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Munich, 2.^a ed., 1925, pp. 16 y ss.

se. Forma parte del destino de la época de la racionalización técnica que el Sujeto de su Estado vea-sin-ser-visto. El *Panopticon* benthamiano no es más que el producto extremo, reducidísimo, casi exangüe, de esta tragedia que se desarrolla tras los telones del *theatrum europaeum*, y que sin embargo constituye su auténtica trama. Pero la caída del principio de la Representación asume un valor casi simbólico: *irrealiza* el Sujeto del poder, *utopiza* lo Político. La absoluta miseria en cuanto representación caracteriza a la moderna búsqueda de Estado, a la *voluntad de Estado*, en todas sus formas —y ello por una razón radical: los distintos sujetos de la accesis intramundana o los distintos egoísmos quieren realmente Estado, pero precisamente como garante invisible de su Orden, mano invisible de su comercio. Quieren un Estado tan poderoso como irrepresentable. El sujeto se transforma en función administrativa y aparato técnico, una simple parte del mecanismo universal. Pero esta transformación corresponde a un proceso más complejo de des-politización, de pérdida de Forma política. El Estado absoluto/absuelto de la posibilidad de representar la propia soberanía, su Sujeto, no puede aspirar a ninguna totalidad: su cuerpo es solamente *humano*, caducidad y mortalidad, *vanitas vanitatum*. El jeroglífico de la soberanía yace roto, depuesto (14). Lo que vale solamente en lo transitorio, cuyo proyecto está totalmente secularizado, no puede dar vida a una Forma política, no puede dar lugar a una Representación. La Iglesia romana da testimonio, en relación con este proceso, de la Forma de una cristología regia, goza —como dice Schmitt— del “extraordinario monopolio” de lo político. Pero tal Forma vive ya como posibilidad espectral: no existe ya el problema de su efectividad. Aparece solamente en la forma de testimonio —pero también, a través del testimonio, de la crítica devastadora del fundamento de las pretensiones de totalidad del Estado moderno secularizado. Esta misma Forma es ya *parte* —parcialidad que se conserva separada del todo y cada vez más conscientemente “decidida” en su mundana inefectividad. La Forma política sobrevive *insularmente* en aquella *parte* que es la Iglesia romana —es decir, en condiciones contradictorias respecto de su misma esencia, que *ab origine* es radicalmente antiutópica.

(14) El mismo Schmitt nos invita a leer desde esta óptica la formación del estado moderno; de la *crisis* que impone su formación, en el drama shakesperiano, en *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln, 1956. Para ciertos temas, se puede considerar un desarrollo de estas intuiciones el buen libro de KANTOROWICZ, E. H., *The King's two bodies*, Princeton, 1957.

Lo Teo-lógico se nos ha manifestado sin embargo como el espacio de la plena *presencia* de lo Político, espacio contrapuesto al destino “deformante” de la política moderna. Pero, asimismo, es claramente distinto de la accessis, que, aun necesitando de Forma política, es al mismo tiempo, intrínsecamente, impotente para fundamentarla y *representarla*. Queremos avanzar en este punto la hipótesis de que, en la insuperable diferencia que *componen* teología política y accessis intramundana, precisamente en esa diferencia es donde debe buscarse el “espíritu” de la formación socio-económica contemporánea. Que este “espíritu” sea esencialmente *contradicción* es lo que una investigación de este tipo, históricamente determinada, puede aclarar fácilmente — contradicción *no* dialéctica, pero mucho menos mera yuxtaposición de los términos: se trata de un continuo transformarse de sus *conexiones* según líneas, proyectos, “verdades” histórico-contingentes, cuyo relativismo está, sin embargo, siempre sobreordenado por la conflictividad entre des-teologización, secularización de lo político y el necesario “retorno” del problema de la Forma política en la misma voluntad-de-Estado secularizada.

Pero la naturaleza de esta diferencia deja fuera a la mística. Si esta última dimensión no se agota como prolegómeno a la madura accessis intramundana, su relación con lo Teológico deberá caracterizarse de forma distinta a la de la ascética *Berufsarbeit*. Hay que analizar, por tanto, el alcance de esta *nueva* diferencia, valorar si la mística constituye simplemente un “género distinto” respecto de los temas tratados hasta aquí y, por tanto, un conjunto de argumentos que resulta indiferente para la relación teología-accessis, o bien, *de no ser así*, ver qué significado asume *la intervención* de la dimensión de lo Místico en el problema de la Forma política.

III. MITOLOGÍA DEL DERECHO

Mientras para el asceta la búsqueda de la salvación se confirma constantemente en el hacer metódico-racional, al místico “que está en posesión real del bien de la salvación poseído como estado propio, puede por el contrario ocurrirle —dice Weber— que de tal estado se derive precisamente el *anomismo* (subrayado nuestro): el sentimiento (...) de no estar ya ligado a ninguna regla del hacer.” Una vez más, la contraposición weberiana es demasiado reductiva. Para el místico se trata,

ciertamente, de oponerse al Nomos ascético, pero en cuanto este último es exclusivamente “terrenal” —por tanto, lo que distinguiría al comportamiento místico no sería el anomismo, sino, más bien, su carácter extraño a aquel Nomos específico sobre el cual el asceta intramundano funda la propia “fortuna”. Pero probemos a desarrollar, recordando esta importante advertencia, la indicación weberiana. Las normas que regulan el hacer racional, en la medida en que vienen concebidas en relación con el *organismo* estatal, asumen tonalidad teológica. Mientras que la norma personal se hace Nomos “terrenal”, y la metodología ascética se hace procedimiento jurídico, *sistema* racional de normas soberanas, se opera el paso de la dimensión meramente ascética a la verdaderamente teológica. Y es inútil repetir cómo este paso no tiene nada de lineal o pro-gresivo. Existe, por tanto, una solidaridad sistemática entre formación de un *jus* estatal racional y teología: lo advierte Weber cuando habla del clero y de su actitud respecto de la profecía, lo confirma Carl Schmitt al distinguir la forma jurídica que asume la *complexio oppositorum* teológica en la Iglesia romana en contraste con cualquier carisma de tipo profético. Existen ya en distintas disciplinas, confirmaciones importantes de este vínculo: René Girard ha analizado, a la luz de un esquema interpretativo realmente análogo, la formación del sistema judicial moderno (15). Éste se presenta como secularización-racionalización de la dinámica del sacrificio, a su vez “vía regia de la violencia”, o fuerza capaz de romper la infinita espiral de la venganza, “polarizando sobre las víctimas los gérmenes del disenso esparcidos por todas partes.” Reivindicando para sí el monopolio absoluto de la venganza legítima, el Estado culmina el proceso iniciado por el sacrificio, racionalizándolo y, con ello, potenciando enormemente su eficacia. “En vez de esforzarse por impedir la venganza, por moderarla, eludirla o desviarla hacia un fin secundario, como todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema jurídico *racionaliza* la venganza (...) la manipula sin peligro; hace de ella una *técnica* extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia.” Pero esta *técnica* revela la misma aporía de la metodología de la acesis intramundana en su voluntad de Estado. De un lado, parece abolir cualquier trascendencia capaz de distinguir *sub specie aeterni* violencia legítima y violencia ilegítima (es la misma situación que Schmitt analiza en la crisis del concepto de *justa causa* en la guerra moderna de aniquilación); de otro, sin embargo, para legitimarse toda-

(15) GIRARD, R., *La violencia e il sacro*, Milano, 1980, pp. 40 y ss.

vía debe apelar a la *verdad* de sus normas. Si el procedimiento jurídico es técnica *inmanente* y, *por tanto*, racional, no podrá pretender presentar ninguna *verdad*; pero si así desvelase su carencia de fundamento, no tendría eficacia, no podría pretender un reconocimiento absoluto y una obediencia plena. El procedimiento jurídico, los sistemas judiciales a que da vida, están obligados a recuperar continuamente una dimensión de trascendencia que, a la luz de su estructura racional, es insensata, pero sigue siendo esencial para garantizar su efectividad. “Sólo una trascendencia de cualquier tipo (...) puede *engañar* de manera duradera a la violencia” —no es exacto: una trascendencia *cualquiera* mina las propias raíces de la estabilidad del sistema, acaba coincidiendo, como el mismo Girard reconoce, con su disgregación. Sólo una trascendencia *teológicamente* fundamentada puede “engañar de manera duradera”, una trascendencia verdaderamente capaz de *fundamentar* la noción de violencia legítima *absolutamente*, distinguiéndola de la “carnal” inmanencia de la ilegal y culpable. La *técnica* racional judicial está obligada a aspirar nostálgicamente a una tal fundamentación, es teológica en su idea o *utopía* de fondo. Por otra parte, esto significa que es *utópica* su fundamentación, que la raíz de su legitimidad es *Ningún-lugar*. Según el mismo método, lo teológico reaccionaba sobre la formación del Estado soberano moderno, revelando sus aporías constitutivas en el momento mismo de poner al desnudo su propio carácter secularizado.

IV. MÍSTICA Y JUSTICIA

Es en relación con esta sistemática afinidad entre teología y derecho como empieza a manifestarse la *excepcionalidad* de la actitud mística. Derecho es ratificación de una paz que resuelve un conflicto entregando el monopolio de la fuerza a un poder legítimo. Por tanto, descompuesto en sus elementos constitutivos, derecho equivale a conjunto de *violencia y poder*, a *Gewalt*. Las raíces de este compuesto están, para Benjamin, en la “manifestación mítica de la violencia inmediata” (16). La racionalización teológica de esta manifestación es condición de su completa secularización en el sistema y en la técnica jurídico-judicial, pero por las razones antes indicadas a propósito de Girard, tales raíces

(16) BENJAMIN, W., *Per la critica della violenza*, trad. it. en *Angelus Novus*, Torino, 1962, p. 24.

nunca pueden ser completamente liquidadas. No son “nuevos” derechos lo que puede oponerse a la “cadena áurea” mito-teología-derecho, sino la imagen de la *Justicia*, como tampoco se pueden oponer “nuevos” *Estados* (siempre violencia administrada, dirigida a conservar y a servir al derecho), sino la terminación de aquella cadena (de su infinito repetirse) en la *lengua pura* de la *Gerechtigkeit*, en cuanto “principio de toda finalidad divina” (17). Pero esta es precisamente la esencia misma de la Mística: la alteridad más radical frente a cualquier actitud mística. La Justicia es el carácter de la Mística *versus* la teología que sistematiza-ordena-racionaliza aquella actitud. El horizonte de estos problemas similares abarca a autores tan distintos como decisivos para la cultura contemporánea. La misma “conclusión” del *Tractatus* wittgensteiniano podría ser repensada a la luz de estas ideas: lo que se busca en él es la fundamentación de una *lengua justa*, verdadera y auténtica esfera del puro *entenderse*, otra respecto de la violencia del derecho (por más que ya Benjamin —y antes Kraus— captasen la irrupción de la *Recht-Gewalt* también en esta esfera). Esta idea es mística en su esencia, y por eso el *Tractatus* se “cierra” sobre la Mística, manifestando su verdadera importancia.

A la sistemática afinidad entre teología y derecho se opone, sin embargo, la que hay entre mística y justicia. Y creo que el sentido de la *Gerechtigkeit* no debe buscarse tanto en la benjaminiana imagen bíblica de la “pura violencia divina”, fulmínea y *no* sangrienta, “que es santo y seña” (18), como en la idea de una lengua sustraída a lo discursivo, a lo teológico precisamente, y renovándose constantemente en las fuentes de la Palabra *justa*. Análogamente, el tema místico de la Justicia aparece en páginas fundamentales de S. Weil, y precisamente en polémica con una expresión realmente teológica de Maritain. Donde Maritain (¡weberianamente!) ve la relación con Dios como forma de sumisión jurídicamente definible, para S. Weil “ni la noción de obligación ni la de derecho podrían ser adaptadas a Dios; pero infinitamente menos la de derecho” (19). Parece realmente como si aquí la Weil quisiera polemizar con la reducción weberiana de lo místico a impotente anomismo en

(17) *Ibidem*, p. 23. Habría que dedicar a Nietzsche un capítulo específico sobre el tema de la *Gerechtigkeit*, también desde el punto de vista de la historia del pensamiento “jurídico”. Las únicas investigaciones utilizables hoy en este sentido son las de R. Escobar.

(18) Sobre esto, *cfr.* SCHIAVONI, G., *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, 1980, pp. 176-181.

(19) WEIL, S., *La prima radice*, trad. it., Milano, 1954, p. 295.

relación con la noción teológico-jurídica de la relación con lo divino, y se cruzara así con la idea benjaminiana de justicia. La idea teológica corresponde a la idea *romana* de Dios, que corresponde al derecho romano, pero la tradición mística pretende justamente la abolición de esa idea, su total purificación. Mientras quede un solo rastro de ella, “la unión de amor es imposible” (Weil). Volveremos más analíticamente sobre la noción de justicia de Weil; lo que debe ser retenido ahora es su irreductibilidad al derecho, al fundamento mítico-teológico que éste está obligado a repetir. Analizar en procedimientos jurídicos la relación con lo divino significa *romanizar* el cristianismo, *normalizarlo* según la inmanencia del derecho.

La pérdida de la Palabra forma un todo con el deseo de que el devenir exista, y que exista en la forma de la *duración*. Romanización del cristianismo significa, entonces, plena aceptación del tiempo intramundano: “normalización” jurídica de la Palabra, por un lado, e indiferencia escatológica por otro. La Norma impide “nuevas” irrupciones de la Justicia de la Palabra, y quiere que el tiempo exista como duración de momentos equivalentes, desprendidos de cualquier significado mesiánico posible. Benjamin asocia a la Justicia el tiempo de la redención; éste arranca *incluso a los muertos* al derecho triunfante, aquellos vencidos “totales”, reducidos a puro no-ser, de que habla S. Weil y que el nihilismo del devenir produce incesantemente. Devenir y derecho forman un todo, precisamente por la aporía o la paradoja que ya hemos indicado: el derecho quiere incesantemente el devenir y lo quiere al mismo tiempo como *estado*. Esto significa que en todo momento (en cualquier momento de la duración escatológicamente vacía) se puede predicar la posibilidad del arreglo de los conflictos según procedimientos jurídicos. Y precisamente esta posibilidad viene asumida *de modo providencialista*: como signo de un *sentido* profundo del devenir. El procedimiento jurídico interpreta incesantemente según esta forma mítica, su racionalismo tiende así siempre y necesariamente a justificarse míticamente. El simple valor de su fuerza, su *Gewalt*, se presenta triunfalmente como progreso providencial, huella de un designio providencial en la historia *como es*. Es consustancial al derecho esta idolatría de la historia según la cual ésta viene interpretada, según versiones más o menos secularizadas, como pedagogía divina, progreso de un destino. El derecho no podría fundamentarse de otra manera. Su sistema está exclusivamente en el terreno de la contingencia y la inmanencia, de la *fuerza* inmanente. Pero esta voluntad de poder, al ser, en su

esencia, voluntad de *estado*, debe intentar legitimarse como expresión (aunque históricamente determinada) de un Progreso, de un designio divino. Si sólo existe el azar, el derecho no puede valer como fundamento del estado, o su pretensión se demostrará mera voluntad de poder. Si, por el contrario, en la historia se “adora” el designio providencial, entonces toda violencia tiene sentido si persigue ese fin. En la historia des-escatologizada una cadena de Estados estaría expresando, indicando el advenimiento de un Orden “total”. Y la gran Forma política que vive en lo teológico, y en la *catolicidad* misma de la Iglesia de la que aquel es lenguaje, da testimonio de la posibilidad de tal advenimiento. Naturalmente, en la Iglesia el proceso aquí descrito no puede llegar hasta el “ídolo de la autorredención humana” (20), porque ello implicaría el rechazo de la gracia, pero dicho ídolo no expresa sino la extrema secularización de la idea (idólatra) de la historia como pedagogía divina que lo teológico entrega al derecho para que haga de ella su fundamento.

Como *Místico* podríamos definir el rechazo de esta *complexio* teológico-política, de esta búsqueda, *en la historia*, de una única sustancia o de un sentido final, de una tensión convergente hacia un *estado* de redención o de autorredención. La redención no llega a través de la historia, “educando” la duración para su Final (21). Esto es todo lo que pretende el derecho, porque su espacio es exactamente el de la necesidad de convencer al método, a los procedimientos, para producir la salvación; pero para lo Místico ningún método, ningún procedimiento intramundano puede asegurar la redención. Esta no es producible, no pertenece al progreso, a su lenguaje destinado a conectar y re-conectar razón y mito, teológico y político, derecho y violencia, a su sintaxis hecha de continuos equívocos y perennes “seducciones”, a la idolatría de sus nombres. Pero la Palabra justa (la idea de Justicia) que lo Místico custodia no está de hecho simplemente custodiada en una inmediata indiferencia respecto de la historia, en un inmediato rechazo del mundo. En cuanto *crítica* del orden del derecho (crítica que apunta a deconstruirlo desde dentro), la idea de Justicia hace saltar el *continuum*

(20) DEL NOCE, A., *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, en *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970, p. 141.

(21) Ilustra bien estos puntos DESIDERI, F., *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, 1980, pp. 97 y ss. Especialmente, Desideri nos hace ver los motivos de la crítica de Benjamin (y de Scholem) al *Geist der Utopie* blochiano (pp. 104-110).

de su duración y de su retorno; rechazando toda pedagogía divina, con una decisión tanto mayor cuanto más se presenta aquélla bajo máscaras historicistas-progresistas, afirma la posibilidad de una detención del tiempo como mero tránsito de estado a estado, la posibilidad de un *momento* mesiánico que rompe en pedazos la indiferente cadena de los movimientos homogéneos y vacíos (22). La naturaleza antidualéctica de lo Místico insiste siempre en este punto: la ruptura, el salto, la *decisión*, lo que, en suma, excede a la Norma, la violencia lineal del derecho. Mientras el *Recht* debe sacralizar cualquier estado alcanzado y sacralizar su movimiento completo en cuanto progreso del género humano en la historia, la Justicia no ve en este tiempo más que idolatría cada vez más secularizada, cada vez más constreñida por los procedimientos a exhibir la propia inmanencia (exactamente en el sentido indicado por Girard a propósito de la racionalización de la venganza). Por tanto, la crítica de lo Místico actúa, de un lado, como fuerza potente *en el interior* de la de-construcción del derecho de que Schmitt habló en términos jurídico-institucionales rigurosos, y del otro, como idea del posible *desgarramiento* del terreno del derecho, de lo teológico, del progreso, de su terreno *en cuanto tal* —como idea de la *decisión*. Por todos estos motivos, la oposición mística a la teología política no puede ser confundida con doctrinas quietistas de abandono de lo profano o con resignados “desengaños” respecto de su vanidad.

V. LA DECISIÓN

También en Kierkegaard el existir *para* el momento de la decisión caracteriza a lo Místico en oposición al ser en la historia, que justifica de forma providencialista su infinita y homogénea duración, propio de la teología política. La decisión no se refiere a aspectos particulares de la historia, sino que es *compromiso* global de separarse *como Individuo* del *continuum* de sus momentos. Compromiso vale aquí como obligación, vínculo, *religio* que no admite componendas. El compromiso significa para la persona, como Singular, la responsabilidad de *decidir-se*, de decidir el Sí mismo, respecto de la continuidad de la norma y el eterno repetirse del derecho. La categoría del derecho (y de lo Teológi-

(22) Quisiera remitir aquí a los ensayos reunidos por mí en *Crucialità del tempo*, Napoli, 1980, que podrían aclarar mejor la concepción del tiempo que necesariamente subtiende a la Decisión.

co) es la *repetición* (23); la categoría de lo Místico es la unicidad del momento que *decide* la duración. El Singular aparece como una encrucijada, un umbral decisivo: él es el que no se rindió en las Termópilas: si las hordas hubiesen pasado, todo se habría perdido. Sin esta categoría, la idolatría de que estamos enfermos ha vencido sin esperanza: “el Singular es y sigue siendo el ancla que debe frenar la confusión panteísta” (24). En tal confusión está inmersa la cristiandad que ha asumido la forma de la teología y del derecho, “dialectizada” en un *continuum*, organizada para “durar”. Precisamente la historia de esta cristiandad —o la historia como producto de esta cristiandad— es el “género” que hay que romper. Se puede ser cristianos auténticamente “sólo por contraste”, *decidiendo* la misma cristiandad, su “escándalo” respecto de la originaria *vocatio* del cristianismo por el Singular y del Singular (25). Esta decisión *desarraiga*, constituye lo “extraordinario”, la excepción (25). Mientras el conjunto de los procedimientos jurídicos tiene tanto más poder cuanto más es orden “terrenal”, cuanto más se basa en la *justissima tellus* (27) (y su crisis, en efecto, se corresponde con la necesaria disolución de este fundamento), el Singular es auténtico solamente en la dimensión de la *Ent-ortung*. El “llamado” no puede prepararse ni componerse, tiene *prisa* por “irse”. En vez de durar en la Norma, aquí se existe en un permanente estado de excepción. El Singular no es comprensible, no forma parte de la *complexio*. Su oposición rompe la *complexio* teológica, no es *representable* dentro de ella.

Punto por punto, el Singular kierkegaardiano rebate la dialéctica de la teología política. La excede, la rompe, se sustrae a la mirada que se pretendía omnicomprendensiva. La relación mística con Dios ocurre sólo en el Singular, en el momento *extraordinario* que hace saltar el tiempo de los goznes de la duración, momento insubsumible e irrepresentable. Cualquier categoría abstracta que pretenda dialectizar la relación hace recaer en el paganismo (al que Kierkegaard, exactamente como Simo-

(23) Uno de los libros esenciales y quizás menos estudiados de Kierkegaard está dedicada precisamente a la repetición (*La Ripetizione. Saggio d'esperienza psicologica*, escrito por CONSTANTINIUS, C., trad. it., Milano, 1945).

(24) KIERKEGAARD, S., *Diario*, vol. I, trad. it., Brescia, 1962, p. 630.

(25) *Ibidem*, vol. II, pp. 756-757.

(26) *Ibidem*, vol. II, p. 709.

(27) SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde*, Köln, 1950. Esta tesis fue desarrollada posteriormente por Schmitt en el plano conceptual en *Nehmen-Teilen-Weiden* (1953), ahora en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren, 1924-1954*, Berlín, 1958.

ne Weil, tiende a asimilar el judaísmo). En el cristianismo Dios se ha puesto en relación con el hombre según la medida absoluta del Singular, llamándolo a la responsabilidad radical de convertirse en “el Singular”. Es evidente que en este contexto no puede ni siquiera concebirse un esquema intramundano-histórico de redención, según el cual el orden profano pudiera asumir el sentido de un advenimiento del Reino. No sólo la historia no es un movimiento hacia la redención, sino que la misma posibilidad de la salvación que *llama* en el decidir el Sí mismo es algo extraordinario, excepción, escándalo para los “géneros” de la historia. Lo que diferencia abismalmente las dos perspectivas se refiere, una vez más, a la concepción del tiempo que subyace a ambas. El tiempo de la *complexio* y de la representación corresponde al de la duración, en cuanto caracterizado como providencial. Y en él, como sus productos necesarios, deben existir las fuerzas, los organismos de la accessis, del derecho, de la “educación” del género en el sentido de la historia. El tiempo del Singular es el momento, que “no admite compromisos” (28) con la duración, sino que se abre de par en par al eterno de la Palabra: el momento que ocurre en el tiempo y al mismo tiempo *se decide* por lo eterno, que *salta* desde el tiempo a la dimensión de lo eterno. Si no vale esta paradoja, nada vale del cristianismo —porque constituye precisamente su esencia: “es en esta vida donde se decide tu eternidad.” Satisfacer el tiempo es propio de los contemporáneos, predicar que en eso consiste la “verdadera seriedad”; *decidir* el tiempo en el tiempo, “satisfacer la eternidad” es propio del cristianismo en cuanto Singular, incoercible a la cristiandad, a la Iglesia.

Sobre el hecho de que esta perspectiva no significa una simple fuga del mundo, sobre la dimensión histórico-política que, a su vez, asumen las categorías kierkegaardianas, insistieron tanto Löwith como Schmitt. “La fuerza de la época —dice Löwith— llevó, pues, también a Kierkegaard, a pesar de su polémica con el pensamiento histórico de Hegel, a una especulación histórica” (29). El Singular no se detiene en su inmediato significado antihistórico y antipolítico; contra la “desgracia de nuestro tiempo” de no ser más que tiempo (Kierkegaard), no es el rechazo o la renuncia el mensaje del Singular, sino el reclamo, la *llamada* de la eternidad, entendida, esa llamada, como *fuerza* que ocurre en el

(28) KIERKEGAARD, S., *Diario, cit.*, pp. 575-576.

(29) LÖWITH, K., *Kierkegaard: “quel Singolo”*, en C. Fabro (ed.), *Studi Kierkegaardiani*, Brescia, 1957, p. 199.

tiempo, *decisión* perfectamente responsable del tiempo en el tiempo. En estas categorías (decisión, responsabilidad, llamada) hay que poner toda la atención para descubrir las relaciones esenciales de lo Místico “con las circunstancias generales de la época” (Löwith), para intentar definir su función *decisiva* en el interior de las mismas aporías de lo teológico-político y su Nomos. Esto fue investigado todavía de modo parcial por Löwith y sólo indirectamente por Schmitt —es decir, no a propósito de Kierkegaard y los desarrollos contemporáneos de su pensamiento, sino en el análisis general, en sede de teoría política, de aquellas categorías. En ambas interpretaciones, Kierkegaard ocupa una posición central en el “nudo” del 48, “fatal” para la historia europea (30). La *Entortung* mística kierkegaardiana se desenvuelve con trágica consciencia en el marco de la erradicación del *jus* europeo. El 48 consume la sagrada centralidad de Europa. La experiencia de una ruptura fundamental en el curso de la historia, de una decisión irrevocable, de una revolución total (es decir, que no admite retrocesos, reformas), aproxima obras tan abismalmente distantes como las de Bauer y Tocqueville, de Stirner, de Kierkegaard y de Marx. La categoría de la decisión se produce en este contexto históricamente determinado. Y así la idea del salto *fuera* de la Norma de la duración, que se realiza en el acto de coger el momento irrepetible, su llamada tan absolutamente responsabilizadora como fulmínea, indicadora, en su pureza, de la posible Justicia, la *Gerechtigkeit* que *redime* de todo *Recht*. Rigurosas prognosis histórico-políticas sustancian estas ideas: desde el ocaso de la *Weltpolitik* europea ante el surgimiento de las nuevas potencias, USA y Rusia, a las insuperables aporías de la masificación democrática de lo Político (tanto en los teóricos revolucionarios como en los de la Restauración). Kierkegaard vincula este proceso a la decadencia de la cristiandad, al *final* de la civilización cristiano-romántica. Esta civilización se basaba en la progresiva secularización del símbolo teológico-político; ahora este *Eon* ha llegado a su fin. La secularización ha cumplido perfectamente la consumación de aquel símbolo, que en adelante ‘dura’ despojado de toda Autoridad, pura *Gewalt*. Reformarlo sería absurdo, porque este destino está implícito en la disposición originaria del símbolo. Es en él donde se dispone la historia

(30) SCHMITT, C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln, 1950. En el cuarto y último ensayo, que da título a la preciosa recopilación, es donde Schmitt desarrolla en el plano histórico-jurídico el tema típicamente löwithiano de las relaciones entre Kierkegaard, la izquierda hegeliana y Nietzsche.

como pedagogía divina y el derecho como la fuerza que la mantiene *en forma*. Ahora se impone, por el contrario, el salto a una nueva era, *decidida* por la civilización cristiana, cristianismo *decidido* por la *Zivilisation*. Esta decisión no cuenta con ninguna “seguridad”; prever, anticipar, asegurarse pertenecen al tiempo como *continuum*, donde los acontecimientos se conectan en una única trama, en un único texto, equi-valentes. Como en el Singular ocurre precisamente lo que excede al *continuum*, aquí se manifiesta, por decirlo así, el Azar en su pureza, irreductible a los azares que componen el mundo. Mientras estos últimos son negociables en el proyecto que los anticipa y gobierna, sólo aquél no es previsible, sólo aquel irrumpe con la fuerza de una llamada radical. Oír esa *Ruf* es, pues, aceptar el riesgo, *arriesgarse* íntegramente. “Si no arriesgas ahora, tendrás una eternidad para lamentarte (...). Pero también hay que recordar que cabe equivocarse en el arriesgar, y tocará entonces sufrir en el tiempo porque se ha arriesgado equivocadamente —y habrá que lamentarlo por toda la eternidad” (31). Pero mientras el no arriesgar, el quedarse en casa de la Norma y en su tradición, es *siempre* un sustraerse a la llamada, el error que el riesgo puede acarrear, la posibilidad de error implícita en el riesgo cuando éste es auténticamente *decidido* sin ninguna seguridad, de alguna manera se abre a la llamada y de alguna manera conquista la dimensión del Singular. El valor de tal dimensión destierra, en efecto, de la medida del éxito, no es sopesable en el plano de los logros mundanos, sino únicamente en su querer “satisfacer la eternidad”.

Decisión-riesgo forman, por tanto, una única noción, a la que se contrapone la seguridad bajo el amparo del derecho. La crítica del *Eon* europeo-cristiano no pone de relieve tanto la ausencia de decisión en el *continuum* histórico, como el perderse de una decisión en la que el Singular se constituya y arriesgue radicalmente su Sí mismo. Reencontramos esta misma dimensión, aunque sea privada del motivo esencialmente místico del *Ruf* (sobre el que volveremos) y, en consecuencia, la de la relación entre Singular y eternidad, en las más radicales concepciones de política revolucionaria que produce, precisamente, el “nudo” del 48. Sin embargo, lo que hay que reconocer es la excepcional *coherencia* que la impostación mística da a las nociones de decisión y de riesgo. Si la decisión debe ser absolutamente arriesgada, no puede referirse, *en primera y última instancia*, al Sí mismo del Singular. Si se

(31) KIERKEGAARD, S., *Diario, cit.*, p. 591; p. 357.

quiere producir una excepcionalidad absoluta, esta es producible sólo en y desde lo extraordinario que es el Singular. Pero el Singular no puede concebirse más que en el contexto de una *mística* de la Persona. Si el concepto de revolución tiene que ser hecho valer verdaderamente como *total*, excluyente de cualquier re-forma o repetición, no puede entenderse sino como exceso de la duración, momento que en el tiempo *salta* del tiempo y se arriesga en la relación con lo eterno. Las nociones de decisión, responsabilidad absoluta, llamada, riesgo, parecen no poder tener otra “fundación” que la mística, contrapuesta a la teológica.

En la estela de los argumentos considerados hasta este punto, parece por tanto posible distinguir dos perspectivas de lo Místico de excepcional relieve en relación con la Política moderna *como problema*. En realidad, ambas parten del rechazo de toda concepción providencialista de la historia y del irreparable conflicto entre derecho y Justicia, pero esta afinidad, por fuerte que sea, sólo es de carácter negativo. De un lado, da vida al *decisionismo*, por así decir, del Singular, que en cualquier momento ve el posible *momento* de la redención y existe exclusivamente para ese momento. Este motivo es *profético* en su esencia: el Singular es, como ya vimos, el llamado, el que debe servir a la Palabra. No tanto, ni sobre todo, el que prevé, sino el que expone-ante, el que expresa la Palabra (32). Pero precisamente por esto el profeta encarna el arquetipo de una concepción para la cual la redención está en un tiempo futuro (33). Y efectivamente: la criatura, el mero ser una criatura, *puede* hacerse Singular —y el Singular debe arriesgarse proféticamente. La tensión de desarraigo de esta “apertura” alarma al “pueblo” —y sobre todo al “pueblo” cuya mayor idolatría es la idolatría de la historia, del estado, de la seguridad. El Singular es continuamente expulsado o sacrificado, pero precisamente ese sacrificio puede ser *epónimo*, dar vida a una nueva Autoridad. En esto, la figura del Héroe es afín a la del Singular: aparece, en un tiempo ya desacralizado, como representante de un decisionismo *infundado*, de una decisión que se arriesga, sí, totalmente, *pero sin ser-llamada*. De otro lado, la idea de Justicia y de redención puede desarrollarse en un sentido agnóstico, antiprofético. Se *da testimonio* de ella como necesidad. Si la criatura

(32) Sobre la interpretación del profeta bíblico, *cf.* VON RAAD, G., *Teología dell'antico Testamento*, vol. II, trad. it., Brescia, 1974, especialmente pp. 104 y ss.

(33) DEL NOCE, A., *op. cit.*, p. 148.

misma está intrínsecamente *caída*, ninguna decisión podrá redimirla. O mejor, sólo la “decisión” que pone fin a la criatura misma, en el momento en que *grita* a la pregunta que Dios le hace continuamente: “¿Queréis ser creados?”. “—¡No, no, no!” (34). Al historicismo providencialista no se contraponen, por ello, el momento excepcional, la posibilidad paradójica del *estado de excepción*, sino la divina Providencia como Orden necesario, como Equilibrio. La Justicia de S. Weil es la Diké de la sabiduría griega, igual a necesidad a verdad, a soberanía de la soberanía. “Así la concibió toda la antigüedad prerromana” (35). Fácilmente se ve cómo esto contrasta abismalmente con el Dios de la profecía bíblica. Lo Místico aparece aquí como teoría de lo inmutable, como un pedir *lo que es*. Todo deseo, toda demanda, están comprendidos en la perfecta aceptación de la Providencia como Orden inquebrantable. La dimensión de la elección concierne a la criatura que debemos negar en nosotros, “don” del pecado original.

Parecería elemental, en este punto, plantear como inmediatamente alternativas las dos inflexiones de lo Místico y ver sólo la primera como “políticamente” significativa. Lo que importa, sin embargo, es su *reacción*. No hay duda: la *Forma* de la decisión, de la respuesta absoluta a la llamada perfectamente responsabilizadora, esta *Forma* es mística. Discontinuidad, ruptura del *continuum*, excepción, se contraponen a tradición, colectividad, derecho. Para el místico, *siempre* está la posibilidad del momento. Si ha de ser *Forma* de la revolución total, tal forma no puede encontrarse más que en la dimensión mística de la decisión. Pero precisamente aquí está el problema. Tal dimensión no puede sustraerse de forma alguna al proceso de secularización. Lejos de resolverse en secularización de lo teológico, implica la esfera de lo Místico: aparece al mismo tiempo como racionalización de la Norma y de lo que excede a la Norma, de la duración y de lo que la rompe, de la *respublica christiana* y del Singular irreductible a ésta. Así el momento mesiánico se transforma en revolución total y ésta, “traicionándose” necesariamente, en *innovación* política —podríamos añadir: y la innovación, a su vez, en conjunto de programas. El problema de la *gran* Decisión política es pensado místicamente, lo mismo que el de la *gran* Forma política era pensado teológicamente. Una diferencia abismal se extiende entre ambas dimensiones, y sin embargo un destino solidario las abra-

(34) WEIL, S., *La connaissance surnaturelle*, cit., en DEL NOCE, A., *op. cit.*, p. 150.

(35) WEIL, S., *La prima radice*, cit., p. 302.

za: la decisión, perdiendo toda relación con la llamada que la impone, se des-responsabiliza, racionaliza su propio riesgo, termina por doblegarse “programáticamente”; la Forma política, su Nomos, perdida toda *Auctoritas*, administra-gobierna técnicamente los acontecimientos en su inmanencia.

La fuerza y la necesidad de la llamada mística reside en eso: si es concebible una *gran* Decisión, no puede ser concebida (por un pensamiento que vaya a la raíz, no acomodaticio) más que en la forma *anti-teológica* del momento de la relación extraordinaria con lo divino. La fuerza y la necesidad de lo teológico: si es concebible una *gran* Forma política, no puede serlo más que en la forma *anti-mística* de la *complexio oppositorum*, de la Representación, de la *Auctoritas* sagrada (lo cual no excluye, sino que implica, como hemos visto, el máximo desarrollo de un derecho racional y de un clero capaz de administrarlo). La tragedia consiste precisamente en el hecho de que ni Decisión ni Forma política aparecen ya como posibilidades reales.

Contra este resultado *reacciona*, entonces, aquella otra dimensión de lo Místico, gnóstico-sapiencial más que profético-heroica. En una autora como S. Weil se advierte con claridad que el rechazo de todo “decisionismo” místico deriva de la consciencia de su inevitable secularización. La forma de la decisión vale *en cualquier caso* como desarraigo, como *separación*. Que el acto de la más radical separación pueda constituir el presupuesto de la relación con lo eterno, esa es precisamente la paradoja del Singular. Pero paradoja no es Orden, no es necesidad. En la paradoja pedimos forzosamente algo que no-es —pedimos la renovación de un “milagro”—. Esta petición no puede sino seguir sonando como idólatra y blasfema en relación con la *plegaria* de la Weil (36). ¿Qué totalidad no es nunca reconstruible mediante la voz misma, originaria, de la separación, presupuesto del nihilismo que domina todo el tiempo histórico? ¿Cómo puede lo que se constituye como parte “satisfacer lo eterno”? Advertir la paradoja y reconocerla no significa superarla. Existir trágicamente frente a ella no es vencer su aporía constitutiva, en la que irrumpe el tiempo-nada-más-que-tiempo de la decisión secularizada. *Y sin embargo, excluyendo la decisión paradójica del Sin-*

(36) *Cfr.*, la interpretación que la Weil da del Padre Nuestro en *Attesa di Dio*, trad. it., Roma, 1954, pp. 258 y ss. Pone de relieve (frente a todo lo que también tesis recientes pretenden) cómo *también* la plegaria cristiana puede ser dicha por necesidad, *katà tó kreón*.

gular, ¿cómo podemos concebir otra cosa que no sea la duración?, ¿cómo se puede romper en pedazos el tiempo del derecho, si de la idea de rendición se ha quitado toda expectativa mesiánica y equivale, gnóticamente, a contemplación pura del puro Necesario —y, por tanto, de la necesidad de estos mismos acontecimientos que hoy constituyen nuestro mundo, su Gewalt? Recíprocamente, Decisión y Espera de Dios (como ejercicio metódico de la atención pura) (37) parecen reducirse a lo Teológico —o mejor, parecen denunciar recíprocamente la propia impotencia ante su mismo destino (porque, como hemos visto, la dimensión teológica no es en efecto linealmente reductible al siglo). Y otra vez al mismo tiempo, ambas perspectivas no sólo ponen al desnudo las raíces teológicas y místicas de la problemática moderna de lo Político, sino que también muestran cómo tales raíces deben volver a emerger continuamente por la intrínseca irresolubilidad de esta misma problemática. Si en lo Político resuena el tema de la gran Decisión, éste no podrá ser dilucidado más que en forma mística. El tema escapa a los paradigmas de la racionalización, y por ello, al asumirlo, la Política moderna pondrá en discusión los fundamentos mismos de su propia legitimidad actual. Un razonamiento absolutamente análogo vale para la gran Forma política en sus relaciones con lo teológico —con la complicación añadida del contraste entre Místico y Teológico y, como hemos podido constatar, dentro de la dimensión misma de lo Místico.

Ni en Weber ni en Schmitt son pensados estos motivos radicalmente. En Weber, el tema de la Decisión sí está captado en toda su problematidad frente al proceso técnico-administrativo, pero removiendo su fondo místico puede ser mantenido como en suspensión, una posibilidad que va languideciendo progresivamente sin que nunca se pueda decretar su final. En Schmitt, se abandona la originaria solidaridad de Decisión y Justicia y en su lugar entra la afinidad inauténtica, propia de la decisión política efectivamente inmanente, entre opción “programática” y derecho concreto. Es cierto que tal opción, en Schmitt, tiene como fin la re-forma de la Autoridad afectada por la revolución total moderna —pero esto significa volver a dar una noción exclusivamente teológica de la misma, en lo que se refiere al problema de la *fundación*

(37) El tema de la *atención* remite con particular intensidad a la espiritualidad ortodoxa; pero no hay duda de que algunos momentos de lo Místico contemporáneo se relacionan con él, precisamente allí donde parece agotarse la “vena” del discurrir: por ejemplo, en la última parte de *El hombre sin atributos*.

del Estado y su derecho. ¿Cómo es posible mantener la dimensión de una opción radical cuando dominan el procedimiento jurídico y la administración burocrática, y lo Político mismo se legitima en cuanto perfectamente racionalizado? El abandono de los orígenes (¡no cronológicos, claro!) de la Decisión es funcional con el intento de dar respuesta a esta pregunta. Pero el abandono significa acabar dejando a un lado el sentido mismo de la pregunta.

VI. SOBRE EL POSIBLE “CUMPLIMIENTO” IMPOLÍTICO DE LO POLÍTICO

Solamente en un punto parece posible romper esta “clausura” — retrayendo casi al nivel interior del lenguaje mismo el motivo de la Decisión, desde su formulación radical en el “nudo” del 48, en Nietzsche, Weber y Schmitt. En *Ser y tiempo* la confrontación con este motivo es central, densísima. No es posible sustraerse a la impresión de un cuerpo a cuerpo con las aporías que su análisis puso de manifiesto. De un lado, no se da testimonio “de parte del ser-ahí de un auténtico poder-ser” (38) si no se dan los “fundamentos” de la Decisión; de otro, éstos no pueden derivarse ni de la categoría kierkegaardiana del Singular ni de la tipología sociológico-política weberiana. Todas las nociones centrales, sin excluir ninguna, de Kierkegaard y de Weber están comprendidas en la analítica heideggeriana, pero para intentar refundarlas, o fundarlas finalmente, en términos que excluyan todo préstamo místico y/o político. Es como si para conservar el motivo de la Decisión fuese necesario remitirlo a un Impolítico absolutamente puro. O mejor: la racionalización política inmanente que el motivo sufre en Weber es no sólo insuficiente, sino también infundada, porque al mantenerse en lo Político éste *debe* constantemente re-cordar la dimensión mística que lo origina. Por eso es necesario *atravesar* la tipología weberiana para dar testimonio de la absoluta diferencia de la Decisión respecto de cualquiera de sus inflexiones inmanentes, programáticas, de cualquier opción determinada. Puede surgir así la impresión de un retorno al planteamiento kierkegaardiano del tema, precisamente cuando el alejamiento del mismo es más radical.

(38) HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano-Roma, 1953, sección segunda, cap. II. Las citas siguientes están tomadas todas de este capítulo.

Como en Kierkegaard —pero no sería difícil rastrear motivos análogos en Weber— la Decisión implica un separar el propio Sí-mismo de la charlatanería del Se (*man*), de la dispersión en lo impersonal, en lo general. Significa responder a Sí-Mismo de Sí-Mismo, asumir plena *responsabilidad*. Pero precisamente mientras en Kierkegaard esta es la condición *presupuesto* de la llamada —es la condición que abre a la llamada—, en Heidegger ésta aparece como el resultado del reclamo del *An-ruf*, que despierta —*Aufruf*— el ser-ahí a su más propio poder-ser. El reclamo, que rompe el prestar oídos al Se, que sustrae “a la pérdida de no-oír el Sí-mismo”, al “bullicio de la multiforme equivocidad de la charlatanería cotidianamente ‘nueva’”, que no da motivos a la “curiosidad”, viene de la *consciencia*: “un análisis profundo de la consciencia lo revela como *llamada*”. El ser-ahí efectivamente extrañado y arrojado, desde el fondo de su perdicción, llama, *incita* (*vor-rufen*), *angustiado* en cuanto a su poder-ser, para que el Sí-mismo venga reclamado a Sí-mismo y el ser-ahí se decida finalmente por su auténtico poder-ser. El círculo de la decisión se cumple respondiendo a tal llamada, quitándole toda dimensión místico-religiosa. El *Quién* llama es para Kierkegaard sólo en primera instancia el ser-ahí mismo desde el fondo de su extrañamiento —más que *Anruf*, su grito es de angustia, saturación “estética” de lo mundano. Una vez *decididos* así, dentro de la decisión ocurrida, nace la “nueva” angustia de oír la llamada y la angustia de la pregunta sobre *Quién* llama. Pero esto es sencillamente inevitable si el sentido de la decisión consiste en “satisfacer a lo eterno”, o en preocuparse de una dimensión del Sí mismo irreductible a la histórica. En Heidegger es exactamente este planteamiento el que viene prohibido: puesto que el poder-ser auténtico del ser-ahí no “excede” efectivamente al ser-ahí mismo, ni siquiera es necesario plantear la pregunta de *Quién* llama. El ser-ahí llama a sí mismo, aunque la llamada nunca venga “ni proyectada, ni preparada, ni deliberadamente cumplida por nosotros mismos”; aunque irrumpa sorprendiéndonos, no es ciertamente una “fuerza extraña”. “Que la llamada no sea hecha explícitamente por *mí*, sino que por el contrario ‘algo’ (*es*) llame, no nos autoriza realmente a buscar a quien llama en el ámbito del ente no conforme al ser-ahí.” Es el ser-ahí en cuanto arrojado, extrañado, aislado, quien llama y despierta así a su auténtico poder-ser.

La radical inmanencia de esta noción de la decisión —que excluye todo compromiso con el Se— parece tan lejana de Kierkegaard como cercana a Weber. *Algo llama* en mí, desde mí, y obliga, responsabiliza total-

mente —a pesar de que sepa que Quien llama no es más que ser-ahí. Recordemos el hombre *maduro* de Weber que en un cierto punto dice, actuando según la ética de la responsabilidad: “No puedo actuar de otra manera, de aquí no me muevo” y casi silencia la *Beruf zur Politik*. Pero toda *Beruf*, en la época de la racionalización, no podrá ser sino respuesta a una llamada que irrumpe desde la plena inmanencia del ser-ahí. Y sin embargo, lo que Heidegger hace, en contraposición a Weber, es el completo “vaciamiento” político del nudo llamada-decisión-vocación (*Anruf-Entschlossenheit-Beruf*). No sólo carece de sentido plantear la pregunta de Quién llama (sólo el ser-ahí *puede* llamar), ni siquiera lo tiene interrogarse sobre el *contenido* de la llamada. “La llamada no afirma nada, no da ninguna información sobre los acontecimientos mundanos, no tiene nada que contar (...). Al Sí-mismo reclamado no se le dice ‘nada’, sino que se le *vuelve a despertar* a Sí-mismo, es decir, a su propio poder-ser (...). La llamada (...) no pronuncia ninguna palabra y, sin embargo, no por ello es oscura e indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en el mundo del silencio.*” La voz de la llamada no puede llegar al llamado (al “vocado”, al que deberá *profesar* aquello para lo que ha sido llamado) mezclada “con la palabrería pública del Se”: llama *callando* y llama al silencio. El *qué* más auténtico de la llamada es, pues, el silencio que suspende radicalmente la palabrería, la “información”, desvela el extrañamiento del ser-ahí y, desde su fondo, abre a la angustia del poder-ser auténtico. Para Heidegger, por tanto, la *Beruf* weberiana pertenece aún, aunque desesperadamente, al Se, a su “obvia” discursividad y politicidad. Y esto traicionaría el sentido radical de la decisión, lo mismo que su fundamentación místico-religiosa en Kierkegaard. En Weber, la decisión se apoya enteramente en la llamada del ser-ahí, pero esta llamada responsabiliza *teniendo como propósito* objetivos determinados, es, en su esencia, política. Para Heidegger, esto sería resolver el problema en términos dogmáticos y absolutamente impotentes para “suspender” el discurrir del Se. La dimensión de la Decisión auténtica aparece como totalmente *Impolítica*. Como en un sentido lo era ya en Kierkegaard —aunque en él el dogmatismo se reafirmaba a propósito del Quién de la llamada y, por consiguiente, del Fin de la llamada. El ser-ahí llama al ser-ahí no para redimirlo —la dimensión de la redención está aquí ya fuera de toda discusión—, sino para abrirlo a su angustia de *ser-culpable*, “*de un originario ser-culpable*” (porque el ser-ahí encuentra en el Se el propio “fundamento” y por ello retorna *siempre* en su determinación la materia del extrañamiento, y porque, siendo como poder-ser,

siempre tiene una o la otra posibilidad y, por tanto, debe siempre soportar “no-haber-escogido y ni-siquiera-poder-escoger la otra”). El reclamo llama, convoca ante esta angustia, llama al ser-ahí a “*ser auténticamente* el ‘culpable’ que, siendo, es”. La llamada, por tanto, no incita ni al racional desencanto de la *Beruf* weberiana, ni a la decisión del Singular por el instante que redime *dando satisfacción* a lo eterno, sino que llama al Cuidado del ser ahí “*atravesado por la nulidad*”. No cabe imaginar un vuelco más claro de la dimensión pro-fética (y de alguna manera lo Político weberiano todavía conservaba algún recuerdo de ello). Pero la fuerza de tal vuelco puede ser advertida sólo después de haber atravesado todo el ámbito de la teología política y de la contraposición a ésta del tema místico de la Decisión. Este atravesar aparece presupuesto en Heidegger. Su análisis se confronta punto por punto con cuanto nosotros hemos intentado atravesar aquí. Y punto por punto demuestra su intrínseca incoherencia y contradictoriedad. El juego de diferencias y de espejos entre teológico y místico, y en el interior de cada una de estas dimensiones, fundamental para comprender el problema moderno de lo Político, es aquí rigurosamente *juzgado*: como confusión, como equívoco, como aspecto interno del Se —como *no* Decisión—. Lo cual no significa que “hasta ahora” no hayamos conseguido fundamentar la Decisión política, sino que tal fundamentación es imposible, que justamente el querer buscarla es lo que lleva a la palabrería. Pero, ¿qué implica reconocer esto?, ¿que sensatamente hoy se nos concede sólo el espacio del “programa”, o que la “palabrería” es inevitable en lo Político, de la misma forma que el equívoco in-curre inevitablemente en el dis-currir?, ¿que lo Político moderno, al no poder en cualquier caso dejar aquellos términos, está obligado a repetirlos como mito ideológico (39), o bien que hay que renunciar radicalmente a ellos —como si las Palabras del Político (decisión, compromiso, responsabilidad, representación), en su complejidad y diversidad, fuesen ya “justamente” decibles solamente en esferas no-políticas, es decir, en el *Impolítico* (40)?

(39) El momento ideológico puede volver a aflorar también dentro de un “decisionismo” desentendido de toda “vocación” política (la *Unheimlichkeit* de la heideggeriana elección de la elección), por mucho que pueda parecer fundamentar un *Mitsein* de carácter *comunitario* (como si el poder del *Man* valiese por toda la *Gesellschaft* metropolitana). Esta flexión ideológica es evidente en Jünger (y quizás sea el rasgo decisivo de toda su obra), pero tampoco Heidegger está totalmente libre de ella.

(40) Sobre los “orígenes” en Nietzsche de este proceso de impolitización, rigurosamente distinguible del de des-politización, he insistido en *L'impolitico nietzscheano*, en NIETZSCHE, F., *Il libro del filosofo*, trad. it. Savelli, Roma, 1978.