

LA COMUNIDAD COMO PROMESA: LA NOCIÓN DE ALIANZA, ENTRE LO TEOLÓGICO Y LO POLÍTICO

Martín Grassi¹

Este texto é uma conferência em espanhol ministrada no “Seminario Latinoamericano-Caribeño Fe y Política: Pueblo y Emancipación” (Argentina, 5-7 de junho de 2015), e gentilmente cedida na íntegra para publicação na Último Andar.

...

Podría sorprenderlos el hecho de que en un Seminario llamado Fe y Política: Pueblo y Emancipación no apareciera en el título de mi exposición ninguna palabra que refiera al ámbito religioso o teológico. Sin embargo, es preciso subrayar que la palabra promesa está cargada en nuestra tradición occidental (judeo-cristiana) de un connotación eminentemente religiosa, en tanto que las Religiones del Libro (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) se sostienen sobre la noción de Alianza, es decir, de un pacto que Dios ha hecho con su Pueblo. Esta Alianza, a su vez –y paso aquí a referirme especialmente al Cristianismo, que es la Religión que más ha calado en nuestro talante Latinoamericano-, busca liberar al Pueblo Elegido de las ataduras diversas del mundo para que pueda por fin alcanzar la libertad de los Hijos de Dios. Así, pues, la noción de Alianza abraza los cuatro términos del presente Seminario: la Fe (en tanto que es Dios quien propone la alianza), la Política (en tanto que la Alianza se da no entre Dios y un individuo, sino entre Dios y una Comunidad), Pueblo (categoría esencial para comprender, al mismo tiempo, el carácter comunitario de la fe, la ekklesía, y el carácter socio-cultural-político de esta misma comunidad), y Emancipación (como objetivo último de dicha Alianza). Ahora bien, una Alianza implica que los aliados sean pares en algún sentido, sobre todo en lo que respecta a la iniciativa de su compromiso: si sólo una de las partes toma la decisión de la alianza, mientras que la otra la recibe pasivamente, entonces no hay propiamente alianza, sino conquista y dominación. De este modo, la Alianza entre Dios y el Pueblo Elegido no significa que Dios tenga la iniciativa

¹ Filósofo pela Universidad Católica Argentina (UCA) e Universidad de Buenos Aires (UBA), bolsista CONICET, martingrassi83@gmail.com

exclusiva de dicho pacto, ni tampoco significa que el Pueblo sea el único que vaya a beneficiarse de él: que haya una Alianza significa, por una parte, que el asentimiento viene tanto de Dios como del Pueblo, y por otra que la emancipación, como meta última, no es alcanzada solo por el Pueblo, sino que Dios mismo también será liberado al término de esta historia. Claro, puesta así la cuestión, pareciera que estamos poniendo en jaque los atributos esenciales de Dios en la tradición teológica cristiana... y es de hecho así. Si hablamos de una Alianza, estamos hablando de una historia en común, por lo cual no hay solo historia del Pueblo, sino una verdadera historia de Dios. El problema concierne a nuestro lenguaje, y es doble: por un lado, hablar de historia pareciera implicar hablar de un solo agente o sujeto de dicha historia; por otro lado, cuando hablamos de Dios, lo hacemos desde nuestra perspectiva humana, demasiada humana, y pensamos que, o bien lo que decimos de Él es totalmente falso (inadecuado), o bien completamente verdadero (adecuado). Sin embargo, la historia es siempre un relato en primera persona del plural, es decir, el sujeto de la historia es siempre un nosotros; y el lenguaje que utilizamos para referirnos a lo divino no es ni un lenguaje equívoco ni uno unívoco, sino un lenguaje analógico, un lenguaje a la vez adecuado e inadecuado. Así, entender qué significa la promesa y cómo se entiende la política puede brindarnos un acceso filosófico al misterio trascendente de una Historia Religiosa y cómo dicha Historia no puede desligarse de una praxis política.

Empecemos, entonces, por considerar la promesa en el ámbito de la experiencia humana cotidiana. Alguien promete algo a alguien: hay una relación triádica en toda promesa, en tanto que supone al menos dos personas, dos sujetos, uno que promete y otro que es depositario de dicha promesa, y un objeto prometido que, al mismo tiempo, es el puente que comunica a los sujetos. Pero hay un elemento más a considerar, una cuarta dimensión si se quiere... la del tiempo. Para que haya promesa tiene que haber un tiempo que aún no ha llegado. La etimología misma de promesa (del griego pro-miso, llevado hacia adelante) nos muestra que la dimensión temporal principal en la promesa es la del futuro: si prometo algo a alguien es porque ese algo aún no ha llegado, implica que quien promete se hará cargo de que ese algo llegue. Y habría aún una quinta dimensión de la promesa que la hace ser tan humana, que es la del lenguaje: la promesa se dice en una oración enunciativa en el modo futuro: “te prometo que mañana voy a estar con vos”. La promesa dice al modo del presente descriptivo, enunciativo, pero solo en tanto que está precedido por una modulación de futuro. Esto implica que hay un proyecto que se verá cumplido, una ficción que se verá realizada. Si tomamos en consideración todos estos elementos, podemos ver que la promesa es uno de los actos más

significativos del hombre, hasta el punto que Federico Nietzsche ha afirmado que el hombre es el animal capaz de prometer. En efecto, cuando el hombre promete, puede enunciar lingüísticamente una realidad aún inexistente que, sin embargo, hará real en un futuro que aún no ha acontecido. Y aún más, tanto quien promete, como quien recibe la promesa, como el objeto mismo prometido, se encuentran todos aún en una situación de irrealidad, aunque no de absoluta posibilidad (pues ya aparece de algún modo en la promesa): el reconocimiento efectivo entre las partes com-prometidas y el objeto en cuestión aún no se ha logrado. En otras palabras, la realidad de lo prometido, del depositario y de la de quien promete está en demora, aún no ha acontecido. Lo paradójico de la promesa es que dice en presente lo que se encuentra en futuro, realiza lo irreal en un tiempo aún no advenido; la promesa dice el acontecimiento en el modo de lo ad-veniente.

Esta distancia irreductible de la promesa entre lo prometido y lo cumplido, entre la palabra y la realidad, tiene varias aristas. En primer lugar, la del tiempo: entre el presente y el futuro, lo prometido puede no acontecer. En segundo lugar, la del lenguaje: entre lo dicho y lo real hay una separación que conlleva siempre la posibilidad de un malentendido. En tercer lugar, la de los sujetos comprometidos, que pueden no ser los mismos a la hora de prometer y a la hora de cumplir su promesa (digamos que es el tiempo que actúa ya no sobre lo objetivo de la promesa, sino sobre sus polos subjetivos), por lo cual puede haber siempre una cierta hipocresía y su consiguiente frustración o desilusión a la hora del cumplimiento. Al sentido de la promesa, de este modo, le es inherente el riesgo del incumplimiento, es decir, la promesa se mueve necesariamente en el terreno del binomio fidelidad-traición. No hay forma de asegurar en la promesa su efectivo cumplimiento, porque no hay forma de traspasar la diferencia entre el uno y lo otro, entre el presente y el futuro, entre la realidad y la palabra. Allí donde hay una diferencia, hay un diferendo, un diferir que no puede ser erradicado. La promesa es, paradójicamente, a la vez lo que comunica a los hombres y lo que los separa, pues allí donde haya tiempo y haya otro, allí puede haber promesa. La diferencia y el diferir son la condición de posibilidad de la promesa.

Esta paradoja de la comunión y la separación que se encuentra en el seno de la promesa –y que podemos encontrar en el corazón mismo del lenguaje– es, a la vez, la paradoja misma de lo político. En efecto, lo político como el ámbito de la pluralidad de personas que con-viven, implica a la vez que los singulares se encuentran en diferencia unos de otros, así como también se encuentran en una relación de asimilación, de identificación en el seno de un

Pueblo. Digamos que la persona es, a la vez, individuo y comunidad. Cuando Aristóteles afirmaba que el hombre es un animal político no quería decir tan solo que es un animal que vive con otros, sino que es un animal que es con otros, es decir, que no hay humanidad allí donde no haya comunión. Yo no soy yo sin un otro. Pero este otro no es meramente un otro-yo, ni tampoco es un otro-otro: la alteridad del otro no puede reducirse a mi mismidad sin negarla, así como tampoco puede diferir hasta el punto de la no-diferencia, es decir, de la no-relación con la mismidad. El juego intersubjetivo de lo político implica que no puede haber una reducción cabal ni a la unidad ni a la multiplicidad: nada me es tan propio en lo político que deje de ser extraño, así como no hay nada tan extraño que no pueda ser apropiado. En otras palabras, una multiplicidad absoluta haría imposible cualquier comunión, tanto como imposibilitaría la realidad de una comunidad la afirmación de una unidad absoluta. Desde el momento en que aparece la diferencia, la tensión unidad/multiplicidad –esa tensión que ocupa intelectualmente a la filosofía y al pensamiento del hombre desde sus inicios- no puede ser trascendida, y ello implica que lo político estará transido desde su concepto mismo por el hiato que le es propio a la promesa, el hiato entre lo uno y lo otro, entre la realidad y lo por-venir, el hiato entre la comunicación y la incomunicación.

Sin querer entrar en consideraciones en torno a este hiato en lo que respecta a la política, entendida –a diferencia de lo político- como los actos efectivos de comunalización de los hombres (y que son altamente significativos, por ejemplo, respecto a la idea de gobernabilidad y administración desde las exigencias de la multiplicidad y la unidad), me interesa aún aclarar un punto más. Así como en la promesa el objeto prometido era el puente mismo a partir del cual los sujetos comprometidos entraban en relación, así también en lo político lo que aúna a la multiplicidad de las personas es, primeramente, el compartir un mundo en común. Este mundo en común no debe ser entendido como una naturaleza desnuda a la cual todos estaríamos sujetos (aunque esta consideración no deba tampoco declararse nimia), sino que ante todo implica una comunidad en los modos en que el mundo mismo se presenta a los sujetos que conviven, es decir, el mundo de las costumbres, el mundo como moral. Todos nacemos ya en un mundo significado, es decir, un mundo habitado ya por otros, vivos y muertos, marcado por la presencia de los otros que se hacen uno en el mundo (pues los otros se presentan en sus significaciones del mundo como siendo los mismos). Y esta significación toma la figura de un mandamiento, en tanto que debemos comportarnos frente al mundo al modo habitual de lo consuetudinario, es decir, al modo de las costumbres, de las mores, de lo moral. Solo gracias a esta habitualidad moral del mundo es que podemos vivir y

reconocer-nos en él. El lenguaje, la religión, la moralidad (en sentido llano), la economía, la política, la cultura, todo ello son modos en que el mundo se significa y se hace común a quienes lo habitan. Lo político mismo se sostiene, en este sentido, sobre el suelo del mundo como moral. Si se quiere, tomando la expresión de Husserl, el “mundo de la vida” (Lebenswelt) sería el mundo como moral. Uno podría estar tentado de identificar este mundo como moral con el Estado, sin embargo, es preciso notar algo más: este mundo como moral es, a la vez, un mundo familiar y particular de una determinada comunidad, y un mundo en sí mismo absolutamente vasto, sin fronteras, ilimitado y abierto a todos los hombres, los pasados, los presentes y los futuros; el mundo como moral está traspasado por la idea de horizonticidad, es decir, por la idea de una apertura y de una inclusión siempre posible de las diferencias. Es, justamente, lo que posibilita la diferencia y el diferir mismo. Solo donde haya horizonte, habrá diferencia, habrá diferir. Y esta infinitud de la horizonticidad del mundo es la nota que lo hace ser uno respecto a toda multiplicidad, pero no uno en tanto no diferente, sino uno en tanto que siempre difiere de sí. Solo de este modo podría sostenerse la tensión de la diferencia y de la comunión que puede verse en las experiencias de comunión con mundos -ya sean culturalmente, ya sean históricamente, ya sean lingüísticamente- extraños y distantes: la actividad del historiador y del traductor son tan solo dos testimonios de esta posibilidad siempre abierta de comunicar lo incomunicado. En este sentido, es capital denunciar un peligro sociológico que consiste en entender lo humano desde una perspectiva totalizadora activada desde los marcos de una sociedad en sí cerrada, que marca los límites intranspasables de la vida del individuo. El mundo de la sociología es tan solo un modo posible de acontecer del mundo y un único modo de significación de la vida de los individuos. El mundo como moral trasciende infinitamente sus realizaciones efectivas, así como el horizonte siempre se encuentra difiriendo respecto a la posición actual en la que uno se encuentre. Que el mundo como moral sea uno no implica que sea una totalidad cerrada. Más adelante volveremos sobre esta cuestión de una unidad abierta del mundo.

El mundo como moral, que es el término que pone en relación a los diversos sujetos personales que lo integran o que podrían integrarlo (en una posibilidad cuyo estatuto mismo de posibilidad ya no es una cuestión de lo político, sino de la política, es decir, de los modos efectivos y concretos en que el mundo se territorializa, se cierra sobre sus fronteras), es, a la vez, el término objetivo de la promesa. ¿Cómo? ¿Acaso siempre que prometa algo, prometo un mundo? Más aún, ¿prometo una moral siempre que prometo? Aunque uno prometa a un otro que mañana pasará a visitarlo, podríamos decir que, sin duda, lo que hace posible que

algo así como un “mañana” o una “visita” tengan sentido en la proposición que enuncio, es este mundo como moral. Puede parecer nimio o insignificante, pero el orden simbólico que mantiene toda relación humana se juega en aquello que damos por sentado, en aquello que nos es invisible y que sostiene, sin embargo, nuestras actuaciones visibles: el término “mañana” tiene sentido dentro de un calendario determinado, bajo el régimen –puesto que lo simbólico no carece de regencia efectual- de una definición y de una distribución del tiempo; a su vez, la significación de la palabra “visita” se encuentra también delimitada por las costumbres y creencias que hacen del mundo un mundo en común, gracias al cual podemos esperar a quien nos visita tranquilamente, des-armados, puesto que una visita es siempre un acto de generosidad y atención (el uso de la ironía es aquí muy elocuente, cuando, por ejemplo, alguien pasará a hacernos una “visita” porque estamos en deuda financiera, o porque debemos esperar algún tipo de penalidad o castigo). Si el mundo como moral no acompañara como su base a las proposiciones que prometen, éstas carecerían de sentido y, por tanto, de efectividad: en otras palabras –y siempre son las palabras las que protagonizan la vida-, lo performativo del lenguaje supone una dimensión extra-lingüística, o sub-lingüística, o aún más radical por ser lo no-dicho y lo no-decible que sostiene la palabra... lo in-lingüístico (si hacemos una correlación con el in-consciente del psicoanálisis, correlación que podemos proseguir aún).

Lo in-lingüístico -cuyo orden simbólico siempre legitima sin ser legitimado, siempre rige sin ser regido, que es palabra sin palabra- no solo sostiene la promesa en su significación y en su dimensión performativa, en tanto que ya por ser enunciada comienza a realizar lo dicho (en esa in-diferencia entre lo actual y lo posible que abre el hiato ya señalado), sino que es también aquello que se promete, es decir, aquello que debe realizarse en la promesa. Aquí la cuestión se complica para siempre: no solo cuando prometo que mañana voy a visitarte el mundo como moral significa los términos de la promesa, sino que son los términos mismos de la promesa y su significado los que se encuentran en riesgo y precisan ser realizados. Es lo moral mismo del mundo lo que se encuentra amenazado, en última instancia, en el hiato que separa la realidad y el deseo. En un nivel distinto de significación de la promesa en tanto que propuesta de una persona a otra, en el nivel tópico de un sub-, o más aún, de un in-, lo importante es que las mismos términos de “mañana”, “visita”, y aún más “yo” (prometo) y “tú” (a ti), mantengan su significación. Como cuando alguien, cansado de la misma promesa una y otra vez pronunciada y sin cumplir, le responde al incumplidor: “¿vos? ¿mañana? ¿visitar? ¿a mí?... ¡no me hagas reír!”. El puente que comunicaba a quienes estaban en juego

en la promesa, ese puente que era el mundo como moral, está ahora en cuestión: los términos que unían dejan de ser efectivos, pierden su carácter performativo, realizador, comunicativo. La promesa del incumplidor, de quien una y otra vez ha fallado, ya no tiene sentido. Pero el sentido nunca dependió de este incumplidor, puesto que él mismo como persona que promete no deja de ser un término del mundo como moral, ese término pronominal que se dice yo y que está tácito en toda promesa: “(yo) te prometo que...”. El sentido, la significancia de la promesa, no era de nadie y era de todos, sostenía la promesa como tal, más allá del binomio fidelidad/traición. De alguna manera, casi trascendental o mística, siempre que uno promete lo hace en nombre de todos los hombres, y carga con el sentido del mundo entero como tal; en la promesa, lo no-dicho, lo in-lingüístico, es aquello que no puede ser jamás apropiado y que, sin embargo, se apropia de mi proposición, de cada uno de sus elementos y términos. Pero, sin ser apropiado, lo in-lingüístico es arrojado a la errancia, es exiliado de los muros protectores de lo no-dicho a la aventura de la comunicación, de la palabra que va y viene, que se traslada y que vuelve sobre su sentido velado (esa errancia que conoce el nombre de día-logos). Ya la promesa, como un decir lo in-lingüístico, pone en jaque al mundo como moral, dinamitando las bases mismas sobre las cuales una promesa era posible: de no cumplirse la promesa, entonces el mundo como moral se pierde, y así se pierde cualquier posibilidad de nueva comunicación, de nueva comunión, de nueva significación. Por eso, en última instancia –y las instancias pueden ser tópicas-, aquello que se promete, lo prometido, es la promesa misma, es la posibilidad siempre abierta de una nueva promesa, de un com-promiso, de una comunidad.

En la repetición, que siempre fijará lo in-lingüístico y que hará posible nuestra vida y la significación de nuestros actos, se juega el mundo como moral en la aventura de la promesa. Si cada vez que prometo que “mañana te voy a visitar”, me encuentro al día siguiente en la casa del depositario de la promesa, entonces la promesa se mantiene, se yergue sin quebrarse, y con ella se sostiene el mundo como moral. La identidad siempre será un producto de la identificación, del proceso por el cual la repetición de los términos se naturaliza (habrá que examinar las diferencias entre la identidad de las cosas y de la identidad personal, aquella que está en juego en lo político y en lo religioso, en el sentido mismo de Pueblo y de Emancipación). ¿Quién promete? ¿A quién promete? ¿Qué promete? Sin la repetición de los eventos que acompañan cada uno de los términos, las preguntas quedarían sin respuesta. ¿Vos? ¿Mañana? ¿Visitar? ¿A mí? Sin embargo, aquello que fija es también aquello que enferma. La repetición es lo que significa, pero en tanto que síntoma, en tanto que oculta y revela, a la vez, un estado patológico. ¿Acaso una repetición sin cesar, sin cese, sin

cesación, sin cesura, no termina por enfermar definitivamente, no termina por hacer imposible una vida? Paradójicamente, en la promesa no podemos encontrar solo un afán de realizar el mundo como moral, sino también de irrealizarlo, de ponerlo en cuestión, de neutralizar su dimensión performativa. Si el mundo como moral se apropiara definitivamente de nuestros actos, entonces enloqueceríamos del todo, enfermaríamos de muerte. Si lo in-lingüístico no difiere de los agentes parlantes, entonces ya no habrá ni unos ni otros, así como no puede haber un puro inconsciente que no difiera y no haga diferir la consciencia misma. Un nuevo hiato atraviesa la reflexión, pero esta vez es un abismo entre promesa y promesa, entre términos iguales: la promesa, para ser promesa, no debe ser promesa; la promesa, para cumplirse, no debe realizarse; la promesa, para mantenerse, debe abandonarse.

La repetición implica la negación de la diferencia. Mantener la promesa como siempre la misma, significando una y otra vez, para siempre, en un eterno retorno de lo mismo, al mundo como moral, implica la negación de la diferencia, del diferir. La promesa no puede repetir, en tanto que es esencial a la promesa el diferir. Pero también es central a la promesa la repetición, en tanto que una pura diferencia quiebra cualquier tipo de efectividad de la palabra dada. Por ello, muchas veces se piensa en la constancia como la virtud de quien promete y cumple. Y lo constante es lo que no difiere. Si la promesa pone en cuestión al mundo como moral no es ni para quebrarlo ni para mantenerlo... es para diferirlo, es para demorarlo. Si el mundo como moral se asentara definitivamente en la repetición de lo mismo, entonces lo político y la política se confundirían: habría una in-stalación (Gestell, si se quiere pensar en la palabra que utiliza Heidegger para referir al mundo técnico, o a la técnica como mundo, o al mundo como técnica... y la moral puede ser siempre pensada como técnica) de lo definitivo, de un sistema moral y mundano cerrado, un Estado Totalitario, aunque la palabra Estado no es suficiente aquí en tanto que se identificaría con el Mundo como tal (recordemos: ya no habría diferir entre la y lo político). Si el mundo como moral se encontrara en la pura diferencia, entonces no habría manera de concebir la política, y lo político como dimensión del hombre siempre abierta no tendría ningún tipo de efectuación, y permanecería como pura posibilidad. En cambio, el mundo como moral es siempre diferido, se encuentra siempre como lo que sostiene y lo que busca la promesa, toda promesa. Aquél mundo como moral que haga posible una vida humana, una convivencia, un estar uno-con-el-otro en la diferencia y en la repetición, y en una comunión por siempre anhelada, por siempre esperada, por siempre demorada... esa comunidad imposible donde la pura comunión no atenta contra la pura diferencia, allí donde lo otro y lo común se identifican en su diferencia... allí donde lo Trino

es Uno, y donde lo Uno es Trino... en ese Misterio que, lejos de resolver la paradoja de lo Uno y lo Otro, no hace más que profundizarla, de mostrarla como verdad última, en esa coincidentia oppositorum que siempre atrajo a los grandes místicos. En la promesa, la comunión imposible se hace imposible, se mantiene como imposible, en un diferir que no encuentra paz, pero que la anhela. La promesa indica a la vez un ya, y un aún no: ya estamos juntos en el mundo como moral, pero aún no lo estamos... En la promesa, la comunidad – como realización de la comunión de los diferentes- será siempre una comunidad demorada. En la promesa, el ad-venir, el futuro, se mantiene siempre ad-veniente, siempre por-venir.

En rigor, jamás podría darse una promesa que se realizara, ni una promesa sin efectividad. Es la relación que ya encontramos entre diferencia y repetición: para que efectivamente algo se repita, debe haber habido un momento de diferencia, un diferir en el tiempo, que hace que las repeticiones mismas sean diferentes en su identidad; a la vez, una diferencia remite siempre a una cierta identidad, a un algo a partir de lo cual se difiere, a algo que difiere y se hace diferente. En otras palabras, la diferencia solo irrumpe en la repetición, así como la repetición solo es posible en la diferencia. Esta dialéctica aparece en el caso de la Promesa también, y nos lleva a pensar el modo en que el futuro y el pasado se presentan en el presente de la promesa. Para prometer algo, debo abreviar de un pasado que no es mero pasado, es decir, que no es algo que ya ha sucedido, sino algo que sucede aún, es decir, un pasado que es memoria. El deber de no-olvido es también la forma de la promesa: las palabras “no lo olvidaré” parecen acompañar siempre toda promesa (tanto por parte de quien la hace como de parte de quien la recibe). Solo la memoria puede otorgar efectividad a la palabra dada, o bien anularla, que no deja de ser una operación performativa (como en el caso de quien incumple sus promesas). A su vez, la memoria es el modo en que el pasado es recordado, es vuelto a traer a la presencia del presente en su pertenencia a un proyecto, a un futuro anhelado. La promesa, en su forma de aún no, es también la forma de la memoria: “aún no llega, pero lo recuerdo”. Memoria y promesa, entonces, se implican una a la otra, y solo puedo recordar en el marco de la palabra dada, así como solo puedo prometer allí donde el pasado es recordado.

Ahora bien, así como la promesa difiere para siempre el momento de su realización, manteniendo la ad-veniencia de lo por-venir, así también la memoria difiere para siempre el momento del origen, del inicio, de lo que ha sucedido de una vez y para siempre. Lo arqueológico de la memoria y lo teleológico de la promesa son uno: en lo inesperado del

último futuro (lo escatológico, lo mesiánico) se encuentra también lo inmemorial del último pasado (lo mítico, el génesis). Pero lo inesperado es también inmemorial, y lo inmemorial inesperado. De algún modo lo que esperamos en la ceguera del enigma coincidirá con lo que recordamos como ausencia, como momento fundacional: el símbolo del círculo acompañará siempre la historia de los hombres... Y es que la Promesa sin Memoria es ciega, y la Memoria sin Promesa es vacía. ¿Qué motiva, en efecto, la espera de un último acontecimiento final, sino una plenitud que se adivina como Primigenia y que se ha perdido? La idea del restablecimiento, de la restauración, de la recuperación, parece estar detrás de los dispositivos mitológicos y mesiánicos. Los mitos de la caída son correlativos a los relatos de la salvación, del rescate. Habría que detenernos en la metáfora extraída de la medicina y que aúna las ideas de enfermedad y curación (en francés parecen converger en la palabra *salut* la idea de salud y de salvación) con las de caída y salvación. Y no es azaroso que un pensador religioso como Sören Kierkegaard haya titulado una de sus enormes obras “Tratado de la desesperación, o la enfermedad mortal”. Si atendemos a este título, podemos ver que la única enfermedad (caída) que nos lleva a la muerte es aquella que no puede curarse (salvarse), y la única enfermedad/caída mortal es aquella que no espera de ninguna manera su curación/salvación: la desesperación. Y aquí entra un tercer elemento traído del ámbito ético-político: la salvación última de la caída está siempre ofrecida al modo del perdón, y quien rechaza esta salvación definitiva no es quien no pide perdón por orgullo, sino aquél que ha desesperado de toda posibilidad de que un perdón le sea concedido. La enfermedad mortal no es el pecado, sino la desesperación respecto al perdón de los pecados. Así, la esperanza tendrá una relación esencial con el perdón, y habrá que examinar ahora de qué manera la memoria y la promesa se articulan definitivamente en el perdón.

La esperanza es la afirmación sin proposición de lo imposible, de aquello que se resiste a reducirse al marco de lo posible trazado por el mundo como moral. La desesperación es la negación propositiva de un imposible, o mejor, de todo imposible; es la clausura del hombre, del mundo y de Dios en las coordenadas inflexibles de lo que tiene sentido, de lo significativo, es decir, de lo moral. Paradojalmente, la Ley, que establece los límites de la vida para garantizarla, termina por aniquilarla en su Letra, puesto que el significado y el sentido solo adquieren legitimidad en la Ley. Fuera de la Ley, no hay nada. Y si lo hay es en tanto que aún no ha sido legitimado. Para la Ley lo fundamental será el ciclo de la retribuciones, la serie indefinida de correlaciones entre una falta y una pena, entre una pérdida y una compensación. Y dicho ciclo debe ser regido por una lógica de la equivalencia (como lo caracteriza Paul

Ricoeur), que mantenga el sentido de la justicia, un sentido de lo justo de orden económico y aritmético, en última instancia. Esta lógica quiere suspender a toda costa cualquier intrusión de lo arbitrario, de lo subjetivo, de lo anómico, de lo anárquico, de lo imprevisible; la lógica de la ley mira adelante con los ojos del pasado, volviendo a encontrar en lo que viene lo que ya ha venido, en lo que acontecerá lo acontecido. El momento mítico de lo fundacional, del origen, allí donde el paso del caos al cosmos ha tenido lugar, es el acontecimiento al cual vuelve una y otra vez la Ley: allí donde ha nacido, allí vuelve –aunque ciegamente. Quizá por eso sea tan importante en el orden jurídico hablar de los antecedentes, de las constituciones, de los códigos, de la jurisprudencia, de sentar precedentes. El ejercicio del Derecho supone el (no) olvido del momento instituyente de la Ley: por un lado, solo puede ejercerse el Derecho allí donde una situación de ilegalidad puede corregirse en tanto que remite a su situación arquetípica, prototípica, ejemplar (aquella que ha sentado un precedente); por otro lado, esta correlación entre la situación particular y la arquetípica debe desaparecer a los ojos del Juez, en tanto que el carácter eminentemente histórico y contingente de esta construcción del ejemplar debe dar lugar a la ilusión de su carácter de necesidad y de eternidad. La Ley se sostiene, pues, sobre una Memoria sin futuro, un pasado que vuelve fantasmáticamente una y otra vez, en orden a mantener el orden y la paz.

Pero, ¿y el perdón? Uno podría preguntarse si el orden y la paz que garantiza el ejercicio inclemente e inflexible del Derecho no son el orden y la paz de los cementerios, justamente, de los fantasmas. El orden y la paz solo se encuentran garantizados por la anulación del porvenir como por-venir, es decir, se establecen gracias a la absoluta predicción de lo futuro, en tanto repetición de un pasado. Sin embargo, esta lógica de la equivalencia entra en franca crisis cuando el pasado que vuelve como fantasma se suspende en pos de un porvenir inesperado, de un futuro que no conoce antecedente ni precedente, de un advenir que tan solo puede venir... Esta suspensión del poder fantasmal se da eminentemente en el acto del perdón: allí la lógica de la culpa y la pena, de la pérdida y la retribución, pierde vigencia, deja de regir, y el imperio de la ley pierde su mayúscula. En el perdón, la Memoria sigue tan viva como en el Derecho, pero esta vez se trata de una Memoria atravesada de Promesa, atravesada de futuro, una Memoria que mira adelante y que no está fijada sobre el origen, sino que se encuentra remitida al momento último e inasible de una reconciliación plena. En este sentido, me atrevería a llamar al perdón como una “memoria diferente”, en tanto memoria difiriente. Lo imposible atraviesa los muros de la Justicia por las grietas del perdón, y el ciclo económico de las repeticiones, de las retribuciones, se suspende

en pos de lo que advendrá. Desde los ojos del Derecho, el perdón no tiene sentido, ni podría tenerlo: el perdón abre el ámbito de lo imprevisible, de lo an-árquico, lleva a desactivar el deseo de imparcialidad. Por ello el perdón no puede exigirse, no puede institucionalizarse, no puede cuantificarse, no puede codificarse. Y sin códigos, no hay posibilidad de lectura, de decodificación.... el perdón se mueve en el ámbito de lo sinsentido, de lo insignificante, de lo inlingüístico, al fin y al cabo... Ni siquiera para quien perdona, ni para quien es perdonado, el perdón tiene un sentido; por el contrario, el perdón siempre aparece como locura, como un acto des-medido. Y no puede ser de otra manera, en tanto que toda medida, todo significado, se adquiere en el cálculo de lo futuro, es decir, en el cálculo de sus consecuencias futuras, garantizado, a su vez, por el resultado ya acontecido en el pasado. La homogeneidad del tiempo que supone toda medida y significancia, todo Derecho y toda Ley, es aquí desactivada por una apuesta, sin garantías ni cálculos posibles: la apuesta por la diferencia, por la heterogeneidad del tiempo, es decir, por la génesis a partir de lo otro del tiempo mismo. La Ley es fruto de lo Mismo (homo-géneo, nace de lo mismo), y el tiempo legislado, el tiempo de los calendarios, es el tiempo de la repetición. Pero el tiempo no es la Ley, sino lo que la Ley quiere regir... el tiempo es diferir y diferencia... es diferencia, como diría Jacques Derrida. Nuestro carácter temporal, entonces, implica que la vida misma es una apuesta, un riesgo, una aventura. El perdón suspende la repetición en pos de la diferencia; el perdón vuelve a abrir el futuro, y así, mantiene el tiempo en su fluencia, en su diferir.

Claro que sería muy fácil decir meramente que el perdón desactiva el ciclo de las repeticiones, abriendo el futuro a la novedad. Ya hemos indicado que no puede haber una pura novedad sin repetición, ni repetición sin novedad, así como tampoco puede haber una Memoria sin Promesa, ni ésta sin la primera. Lejos de no tener Memoria, decíamos, el perdón recuerda. De lo contrario, no habría qué perdonar, ni a quién... Pero el perdón resignifica esta Memoria, ya no desde el momento mítico del orden fundacional, sino desde el momento mesiánico de una reconciliación última. El perdón es la experiencia de la esperanza por antonomasia. Y por ello, la desesperación es, en última instancia, desesperar del perdón. En el perdón espero... no puedo más que esperar. Pero no es un esperar que..., como si se tratara de un deseo (allí estaríamos todavía en el orden de lo económico), sino un esperar en... “Yo espero en ti para nosotros”, tal es la fórmula que parece expresar mejor esta experiencia ontológica de la esperanza según Gabriel Marcel. La esperanza es el sabor de la primicia de una comunidad siempre por-venir, es la marca y la huella de un paso que nos espera al final del camino. La esperanza no restituye objetos ni cosas, ni potestades ni categorías... no re-

establece nada, porque no hay nada que pueda establecerse. La esperanza es la apuesta infinita, sin medidas ni cálculos, en que mi propia existencia ya no es de mi propiedad, que la vida y su sentido se juega en comunidad, en el acto de desapropiación y de donación al otro con quien comulgo. Y en esta apuesta, la Memoria de lo Inmemorial se encuentra con la Promesa de lo in-esperado: no hay momento mítico de la fundación política, ni momento mesiánico de la liberación del Pueblo Elegido. Todo hombre es hermano de todo hombre, desde siempre y para siempre, por siempre. Más allá de cualquier pertenencia, aparece la desapropiación, el des-tierra de todo hombre respecto a su Ley... y en el desierto en el que deambula, el hombre comulga con el Otro. Lo inmemorial del nosotros se hace tarea en lo inesperado de la ekklesía, de la koinonía final, en el coro disonante de los múltiples singulares que cantan en la escucha sin resto. Todo hombre, muertos y vivos, compatriotas, apátridas, amigos y enemigos, todos, sin resto, esperan unos y otros en la reconciliación última y universal, en una fiesta que no tendrá fin –porque no tiene tampoco principio.

Esta comunidad siempre por-venir, esta comunidad demorada por la promesa de la promesa, la promesa que promete su prometer, debe manifestarse como lo imposible. Aquello que se nos presenta como posible es, por definición, aquello de lo cual podemos disponer, aquello de lo cual podemos hacer un uso, tener a la mano. Lo posible tiene, por definición, sus fines, sus límites, se presenta como totalidad cerrada, pre-visible por ser definible. Lo posible aparece como aquello que de-limita un territorio lógico, un campo de acción y de significación, y a la vez es un campo ya estipulado de sentido lo que presenta lo posible como posible. La comunidad política no puede, en este sentido, presentarse como algo posible, en tanto que se sostiene sobre lo que no puede sostenerse, la promesa. La comunidad política es posible como lo imposible, en tanto que se presenta como punto de fuga, como aquello que no puede ser delimitado sino como lo que delimita. Tal como la promesa, la comunidad política no puede aparecer en el marco de la presencia, del presente, del acabamiento. La comunidad se presenta como lo inmemorial y lo inesperado, es decir, como aquello que nos es indisponible, que no se encuentra ni puede encontrarse a la mano. Una de las dificultades más graves de la política es entenderla como gestión de lo político, es decir, como herramienta que manipula y ordena los lazos sociales e intersubjetivos. Esta modulación económica de la política (oikonomía se tradujo también como administratio) implica la afirmación de la repetición sobre la diferencia, implica la sustitución de lo imprevisible por el cálculo. Claro que esta modulación está motivada y legitimada porque, en efecto, el círculo económico del cálculo acompaña y tiñe todas nuestras dimensiones personales y sociales (aún religiosas),

pero no es tan grave esta modulación como su postulación como lo definitivo, como postulación de su ser-fundamento. En esta especie de substrucción que hace del fundamento lo fundamentado, y que en este sentido hace de la política el fundamento de lo político, los momentos míticos y mesiánicos de lo inmemorial y de lo inesperado se hacen posibles, es decir, reales... en otras palabras, se realizan. El dispositivo central de todo totalitarismo es de orden retórico, e implica presentar como posible, como real, lo que en verdad se encuentra como indisponible, es decir, el momento del cumplimiento. Claro que esta presentación retórica se formula al modo de la promesa, puesto que, evidentemente, el cumplimiento no ha tenido lugar; pero la estrategia del totalitarismo consiste en garantizar que dicho cumplimiento está sucediendo ya, de hecho, en el marco de un proceso, un proceso que es del orden de la gestión y de la economía. De allí que exija su perpetua elección como gobierno, de allí que se instale y no pueda sino instalar-se. Esta promesa es ideológica en tanto que el sentido vacío del por-venir (y no puede sino ser insignificante si quiere abrir el espacio de lo imposible) es ocupado por un determinado modelo, por un paradigma, por un sentido definitivo y definitorio, aquél que como proto-tipo, como estereo-tipo, como bio-tipo, como arque-tipo, cumplirá todo futuro en el cumplimiento del pasado, imprimirá con su sello (tipos) el acontecer mismo del mundo y de lo político. Lo mítico y lo mesiánico son ambivalentes: en tanto posibles, rigen el totalitarismo (en tanto el totalitarismo rige por ellos); en tanto imposibles, an-arquizan, y abren el campo de la libertad y el porvenir.

El carácter mítico y mesiánico de la comunidad solo puede ser garantizado por la inspiración religiosa, por un estilo de habitar el mundo en el que lo trascendente irrumpe en la sucesión insignificante de “ahoras” y los resignifica radicalmente, en una significación que queda vacía no por defecto, sino por exceso. La inspiración religiosa se torna expiración en la acción, y el ciclo de respiración del hombre de fe encuentra en la esperanza y en la caridad sus dos momentos. La esperanza es el momento en que lo imposible se revela como tarea a la vez irrealizable e impostergable, llenando los pulmones, con el pecho henchido en un exceso de aire, pero con la necesidad de una expiración pronta; la caridad es el momento en que la tarea (de lo) imposible se realiza como promesa, se hace acción en el proyecto, se realiza sin realizarse, se hace posible en tanto imposible, ese momento en que el aire que dejamos salir fuera solo espera una nueva inspiración, en ese momento en que todo el aire que habitaba el pecho no termina de desalojarse, sino que queda ese resto que mantiene la vida en espera de la próxima bocanada. ¿Cómo un hombre de fe podría quedarse tan solo en el momento de la esperanza? ¿Cómo, acaso, podría pasar a la acción amorosa sin esperar en una comunión

definitiva? La caridad lleva en sí la semilla de la esperanza, tal como la esperanza ya está signada por la caridad. En realidad, hay entre las tres virtudes una circulación semántica que podría comprenderse desde la noción de alianza: creo, espero, amo, porque yo no soy yo, ni tú eres tú, sino que nosotros somos y seremos nosotros.

En el seno de la comunión es que el sentido de una alianza, que el sentido de una religión, puede tener lugar. Y la comunidad es ya, para siempre, promesa de comunidad, comunidad demorada, irrealizable, imposible, por-venir. Pero solo adviene aquello que acontece ya, pero aún no; en otras palabras, esta comunidad demorada puede ser esperada en tanto que amada, en tanto que creamos en ella. Lo mítico y lo mesiánico no anulan el compromiso, lo hacen (im)posible; la fe no adormece a los hermanos, los insta a peregrinar juntos. Lejos de in-stalar, la religión anima a todo hombre a errar, a ser nómada, a vivir en la aventura de la diferencia. La religión ex-stala lo que la política sola in-stala (recordemos la condena de las ciudades en el Génesis, o el sentido del desierto en el Éxodo). Pero no hay posible comunidad sin cierta instalación, tampoco... el Pueblo para ser tal necesita de un centro, de la in-stitución de un sentido y una historia comunes. El binomio instalación/exstalización juega un papel esencial en la comprensión tanto de lo político como de lo religioso, y muestra cómo una sin la otra no pueden ser pensadas. El hombre de fe es, por ello, también político, así como el hombre político es, por ello, un hombre de fe: la comunidad en demora es lo que opera esta transferencia de sentido entre una y otra, entre lo político y lo religioso.

Pero aquí habrá que subrayar una dialéctica: la política le enseña a la religión que la comunidad demorada es una tarea histórica (y no meramente un sueño de ultratumba), así como la religión le enseña a la política que la comunidad demorada es absolutamente universal, o no es. Si atendemos a la dialéctica veremos que la idea de universalidad (katholós, católico, para todos) y la idea de historicidad se contraponen: para que una comunidad se historicice, se haga histórica, necesita territorializarse, marcar los límites que hacen de un Pueblo una comunidad determinada, diferente de las otras, contrapuestas a las otras; para que una comunidad sea absolutamente universal, es preciso el movimiento contrario de desterritorialización, es decir, de indefinición de los límites que marcan el afuera y el adentro de un Pueblo. He aquí la cuestión central y trágica: la dialéctica es el reflejo teórico de una imposibilidad ética, en tanto que la Promesa político-religiosa será para siempre una tarea irrealizable y contradictoria, aunque incondicionalmente imperativa. En tanto que hombres

justos, vivimos esta contradicción sin poderla resolver de ningún modo². Y es por ello, también, que muchas veces lo religioso se halla territorializado, así como lo político desterritorializado, generando en ambos casos una violencia totalitaria funesta: las guerras religiosas, por un lado, la mistificación de lo político, por el otro. La dialéctica debe mantenerse en su tensión, en la paradoja de un imperativo imposible, en la espera desesperada de una comunidad siempre por-venir. Pretender salir de la paradoja es despojar lo político y lo religioso de su carácter ambivalente de trascendencia e historia, de particularismo y de universalismo.

La tensión entre este doble movimiento de territorialización y desterritorialización se presenta ya, especialmente en el título de este Encuentro, en el binomio “Pueblo y Emancipación”. Hay algo que es claro para el hombre, pero que ha quedado en la historia del pensamiento ocultado bajo la noción de autonomía: la emancipación, llegar a ser libres, sólo es posible en comunidad, como comunidad. En general, se ha planteado la libertad del hombre como una cuestión privada, como la capacidad de regir uno mismo la propia vida. Sin embargo, la libertad se juega siempre como respuesta a una solicitud, como compromiso junto con otro, en el marco de una vida que es comunión. Nadie actúa libremente si no se encuentra ya en la situación comunitaria de servir a un otro, o dejar de hacerlo. La noción misma de responsabilidad implica esta referencia a la alteridad, pero más aún a un otro con quien comulgo, en última instancia. Así, la Emancipación siempre será del orden político, en tanto que solo en comunidad puede hablarse de emancipación, en tanto que solo un Pueblo puede Emanciparse, mientras que el individuo solo puede siquiera “jugar” a ser libre. Sin embargo, si la comunidad está siempre por-venir es porque solo es comunidad aquella que albergue a todo hombre, sin distinción alguna, es decir, una comunidad universal. Así, solo podría haber auténtica Emancipación si toda la Humanidad en tanto Comunidad Universal logra emanciparse, liberarse. No es extraño que tanto Cristo como Marx hayan postulado la necesidad de una Revolución y de una Conversión Universal: la existencia del marginado, del enemigo, del contrincante, instauro su contrario, el poderoso, el amigo, el aliado, y ello supone que la humanidad en cada quien se funcionaliza, se pierde como persona para jugar un rol, un personaje, dentro de una trama perversa de juegos marginales. Y solo una persona –¡no un personaje!- puede ser libre. Así, mientras haya una frontera, habrá alienación y esclavitud. Solo el quebramiento de toda frontera, de todo territorio, podría garantizar “la libertad de los

² Sobre las contradicciones del hombre justo en su contexto ético-político, puede consultarse nuestro ensayo: “Las (sin)razones del justo”, en: Grassi, Martín. (Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja. Buenos Aires: Letra Viva, 2014, pp. 65-78.

Hijos de Dios”. Sin embargo, la noción de Pueblo se construye desde sus márgenes, desde sus fronteras, desde sus lugares de identificación, que son los lugares que no ocupan los otros. Así, la noción de Pueblo arremete contra la de Emancipación, al mismo tiempo que solo la noción de Pueblo puede garantizar la libertad. La comunidad permanece a la distancia, en lo por-venir, en la imposibilidad. La violencia del hombre contra el hombre puede estratificarse según el nivel de “parroquialismo”, pero siempre que haya territorio, habrá violencia e impugnación de la comunión. La misma palabra “hermano” que utilizamos en la religión para subrayar nuestra pertenencia a una misma “familia”, esa palabra que luego se transformó en la Revolución Francesa en una consigna, la fraternité, supone que hay un otro que no es hermano, que no pertenece a mi familia. Y es que el lenguaje de la comunión, las palabras de paz, también se encuentran por-venir, tampoco han acontecido aún, y en verdad no pueden acontecer, no pueden ser dichas, serán por siempre inauditas. El discurso es, ya, un modo de territorializar.

Quizá la revelación de la noción de Alianza, que nos viene por parte de la tradición judeo-cristiana, pueda mostrar más claramente que la historia del hombre y la historia de Dios es una historia en común, una historia en la que se cruzan los actos humanos con los actos divinos en el misterio del tiempo. Quizá la mayor relevancia de la presencia de Dios en los asuntos del hombre sea la de abrir siempre el espacio de inacabamiento en el modo de la exigencia de trascendencia, es decir, que Dios aparece para instarnos al exilio, a la errancia perpetua, a claudicar ante cualquier proyecto arquitectónico de una urbe definitiva. La ciudad de Dios irrumpe en la ciudad del hombre para quebrar sus murallas, para des-quiciarla, sacarla de su centro. Pero una pura errancia no es propia del hombre (lo propio será siempre lo que fija, la esencia, la definición): la historia del hombre es la historia de la instalación de la trascendencia en el marco territorial de las murallas, de las fronteras, de las identidades (políticas, biológicas, sociales, etc.). Pero, ¿cómo podría pensarse el texto de la historia sin los márgenes, cómo pensar la identidad del sujeto, del individuo o del Pueblo, si no fuera por la de-finición?: la historia en común, la comunidad con lo divino, es una historia dramática, es el drama de dos fuerzas opuestas, la fuerza identificadora, sedentaria, de la historia humana, y la fuerza alterante, nómada, del llamado divino. A la vez, así como Dios hace libre al hombre al abrirlo a la trascendencia, es el hombre el que realiza la vocación de Dios, el que hace posible su manifestación y revelación, llevando a cabo la lucha contra las fuerzas y las estructuras del mal presentes en la historia del cosmos. La Alianza busca la liberación del Pueblo, pero del Pueblo que alberga a la Humanidad toda, y busca también la liberación de Dios en la libertad

de sus Hijos. La exigencia teológica de la política se encuentra, pues, con la exigencia política de la teología: en una misma historia, Dios y el hombre buscan su definitiva liberación en la indefinida llegada de un tiempo siempre por-venir. Lejos de toda gestión y de todo cálculo, el drama de la historia de la alianza se juega como en una apuesta incesante, en una promesa que es siempre promesa, en la desesperación del cumplimiento que es a la vez la suma esperanza en el por-venir, allí donde toda visión económica llega a su fin, allí donde solo el fin se manifiesta y donde ningún medio ha sido medio para llegar a él... allí donde el fin irrumpe sin mediaciones, en su trascendencia respecto a todo medio posible... allí, en lo imposible mismo del acontecimiento escatológico.