

# Artículo

## El “como si” de la cuestión

**Cesáreo Morales\***

**RESUMEN:** El artículo refiere una serie de temas que apuntan al corazón de la problemática de los Derechos Humanos, su práctica y su doctrina: ¿qué hacer ante la violencia y ante la injusticia? En la perspectiva crítica de un entendimiento de los Derechos Humanos en tanto que una política, el autor cuestiona polémicamente uno de sus nudos básicos, el quehacer teórico y práctico de los Derechos Humanos; y responde en términos de una política de la *in-dirección* y el *rodeo*. La lucha —inacabable— por la libertad y la dignidad de los individuos, de vieja prosapia kantiana, aparecería como un imposible; una especie de trascendental, como una condición de posibilidad, de algún modo, inalcanzable. Ésa es, dice el autor, la tensión que ha de mantenerse entre el derecho y el Estado en la finalidad común de tutelar libertad y dignidad de los ciudadanos ante las amenazas perpetuas de la violencia y la injusticia.

**ABSTRACT:** *This article refers to a series of subjects that point to the heart of the matter of Human Rights, their practice and doctrine: what to do about violence and injustice? Taking a critical perspective from which human rights are understood as a policy, the author polemizes and questions one of its basic knots and answers in terms of the urgent need for a new policy of in-direction (in-dirección) and a detour (rodeo). The never-ending struggle for the individual's liberty and dignity, of old kantian lineage, appears as impossibility: a kind of transcendental and a possibility condition that is, in a way, unreachable. That is, according to the author, the tension between the law and the state that must be preserved in order to guarantee the citizens' liberty and dignity in the face of the perpetual threats of violence and injustice.*

**SUMARIO:** I. Hiperpolítica. II. Des-fundamento de moral, derecho y política. III. Relanzar la cuestión. IV. De vuelta a la cuestión: escenas. V. El “como si” de la cuestión.

---

\* Profesor en el Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

## I. Hiperpolítica

Ante la violencia urge una política de la *indirección*, la del *rodeo*. Partiendo de la deriva de Derrida que sigue a Freud en su duelo,<sup>1</sup> y pasando del “así son las cosas” a la tensión de su sin-futuro. Indirección, porque toda política va perdida. Una más que otra, sin duda, sobre todo, la que cree tener la dirección. Esta es la creencia de autoritarismos de toda índole, pequeños y grandes, embozados o al descubierto. Entre ellos, el más grave, el autoritarismo de la razón, el del que cree tener la verdad o, en su caso, ser el portador de una superioridad moral que le permitiría hablar con “aires de gran señor”. Engaño, simulación, hipocresía del salvador, ya que en la política nada está disponible, nada está a la mano, y ese “nada” es incalculable.

¿Qué hacer ante la violencia? ¿Qué ante la injusticia? Responder. Esa es la política de la *indirección*, el *rodeo*, el velar. Temor y temblor del decidir porque en ello va la vida. Su posibilidad y su imposibilidad urgen a la “necesidad moral” de la razón y, más todavía, a los gobiernos y a los que dicen “estar en la política”, y cuyo trabajo constante debería ser el de un desciframiento. Mas por lo pronto la política está perdida, siempre lo habría estado, pero, ahora, más que nunca, si es posible pensarla más allá o más acá de las máximas el “hombre lobo del hombre” y la “guerra de todos contra todos”.<sup>2</sup> Ante la violencia, una política en torno a “la vida”, sabiendo que no sabemos lo que es “la vida”, ni qué se dice cuando decimos “mi vida”. Por tanto, una política que pasa y no pasa por la religión y se tensa más allá de toda fe, en la fe-vida y la vida-fe, potencia: una política con fe y sin fe, una *hiperpolítica*, o sea, una política entre la posibilidad y la imposibilidad del vivir y del “vivir-juntos”.

Imposibilidad y posibilidad ante la pulsión de dominio que habita al hombre, señalada por Freud en *Más allá del principio de placer*. Pulsión de dominio, *Bemächtigungstrieb*, de aniquilación y crueldad asociadas a la pulsión de muerte, la de la vuelta a un estado orgánico anterior. Pulsión de dominio, simulacro del principio de placer, *repetición*. Se despliega en el juego del niño, en su bondad y su maldad infantiles. Y en la infatigable búsqueda de novedad del adulto, y en su “ir tras” cierta exuberancia, búsqueda atravesada siempre por una energía asesina que, a la menor distracción, arroja al “yo” sobre el otro para dominarlo, ejercer crueldad sobre él, destruirlo. Una “obsesión de repetición” que conduce al goce, y que cuando se opone al

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, escrito sobre el cual reflexiona Jacques Derrida en *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, Buenos Aires / Barcelona / México, Paidós, 2001, p. 69.

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *La religión dans les limites de la simple raison* (1793), París, VRIN, 1943, p. 76, nota.

principio de placer presenta "un carácter demoníaco"<sup>3</sup>. Obsesión de muerte: violencia. Obsesión instigada por el "instinto" "de lo orgánico vivo de reconstruir un estado anterior", "una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica".

Instinto persiguiendo la regresión en "el curso vital". "Fin de la vida", no "un estado no alcanzado nunca anteriormente", sino "un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución". Y concluye Freud esta parte de su exposición: "Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*".<sup>4</sup> El lenguaje, todo el lenguaje, delata esta situación: "te voy a matar", "siento que me muero", "estoy hecho polvo", "tienes un corazón de piedra". Pulsión de muerte inseparable de la pulsión de dominio. Hombres demoníacos. Son fuertes las razones de esta política del rodeo, una hiperpolítica, vigilancia extrema y decisionismo preciso.

## II. Des-fundamento de moral, derecho y política

Política, poder, soberanía, crueldad, "cosas muy oscuras", dice Derrida.<sup>5</sup> "¿Qué debo hacer?" "¿Qué me está permitido esperar?" se pregunta Kant en relación a los principios "a priori" de la razón práctica. Respuesta kantiana: cumple siempre la ley moral, hazlo por respeto a ella, sin ninguna otra motivación, si puedes, esa es la máxima libertad. Y ante las leyes del Estado, mientras se mantengan como tales, aunque sean las que impone el más fuerte, se ha de cumplir el mismo principio, observar la ley por respeto a la ley, por más que "no hay derecho sin fuerza".

Aunque no hay continuidad existencial entre moral y derecho, la primera asiste de lejos y de cerca al segundo. Es una moral sin moral. Mejor aún, una moral antes de cualquier moral, que surge como pliegue de la inmanencia de "una vida", según la propuesta de Deleuze en su pequeño ensayo "La inmanencia, una vida..."<sup>6</sup> "Pequeño y poderoso artículo, escribe Sloterdijk, que testimonia una metamorfosis moderna

<sup>3</sup> *Más allá del principio de placer. Obras completas I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 1111.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1112.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, "La inmanencia, una vida...", *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 347-351.

del problema metafísico de cómo pensar la individuación del absoluto”.<sup>7</sup> Singulares en la inmanencia, pues la “vida está en todas partes”, y en la cual y desde la cual se dan todas las individualizaciones, las que se pueden pensar, las que se pueden decir, y las de lo impensable, las del enmudecimiento.

Esa singularidad de “la vida” se individualiza, yo y el otro, finito e infinito, relativo y absoluto, y hace brillar en el lenguaje y el sin-lenguaje dos puntos brillantes: libertad y dignidad, parpadeos del absoluto-singular, del absoluto-vida. Se des-fonda la moral en este sin-fondo, en este absoluto de la vida. Y el mejor derecho se des-fonda, por igual, siguiendo el estallido de esos puntos brillantes de altísima energía: libertad y dignidad. “El derecho es, pues, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede unirse al arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”, escribe Kant.<sup>8</sup> En esta proposición sin fundamento se articulan ruptura y continuidad, cercanía y distancia, sin que nada sea seguro. Porque el derecho se degrada y no hay nada que impida ni su manipulación ni su deterioro; porque el derecho será combatido o sustituido por otro derecho, mejor o impuesto por la mayor fuerza, incluso la de la mayoría parlamentaria, mientras la libertad “según una ley universal”, intocable, indemne y fuente de indemnidad, se aleja. Lo “universal”, aquí, la ley, se da siempre como particularidad que resulta de la cultura y sus paradigmas, del miedo y la culpa, de la política y la búsqueda del voto.

“Una ley universal de la libertad” *a priori* habría de determinar los arbitrios individuales y la voluntad general. Ley universal que no surge de la experiencia, lo que la abandonaría a las “causas naturales”, sino de la idea de libertad, idea de la razón práctica que, sin embargo, no puede ser expuesta por la razón pura. La idea de libertad, si bien, impensable, se prueba en la práctica. De ella se deducen las tres fórmulas clásicas de Ulpiano, según las cuales el derecho adopta su división general. Primera: “No hagas de ti mismo para los otros un simple medio, sino al propio tiempo sé siempre para ellos un fin”. Segunda: “No hagas daño a nadie”. Tercera: “Entra en un estado en el que cada uno, en cuanto a lo que es suyo, pueda estar asegurado contra cualquier otro”.<sup>9</sup> La idea de libertad es aquí un origen sin origen, un destino, una batalla por ser, ¿por vivir?, ¿por sobrevivir? ¿Quién soy yo? Bien y mal surgen desde la libertad, desde esa rara facultad mediante la cual el hombre “admite” buenas y malas máximas, lo que lleva a decidir lo que es bueno y es malo. Se trata de individualizaciones en la inmanencia de “una vida”. En el hombre el libre arbitrio “significa solamente que posee en él un principio primero (insondable para nosotros” que le

---

<sup>7</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 473, nota 222.

<sup>8</sup> *Doctrine du droit. Métaphysique des mœurs*, París, VRIN, 1971, p. 104. *Doctrina del derecho. Metafísica de las costumbres* (Primera parte).

<sup>9</sup> *Ibid.*, División générale du droit, par. A, pp. 110-111. Cursivas de Kant.

permite decidir lo uno o lo otro;<sup>10</sup> una “buena y mala disposición del espíritu (principio interior de las máximas)”<sup>11</sup>

“¿Qué debo hacer?” Respuesta: “Cumple siempre la ley moral”. Pero, una vez que se escucha este enunciado, la propia razón no es “indiferente”: “¿Qué puede pues resultar de ese actuar bien que es el nuestro?”<sup>12</sup> La explicación postula la “idea de un legislador moral omnipotente, exterior al hombre, en cuya voluntad está el fin último (de la creación del mundo), lo que puede y debe ser, igualmente, el fin último del hombre”. La moral lleva a la religión, pero a una religión que sería el punto más alto de la cultura, ya que “el fin último del hombre” se enuncia en esta “proposición”: “Haz del mayor bien posible en el mundo tu último fin”.<sup>13</sup> Se está en la religión secularizada, la religión más allá de la religión, una posición, un modo de vida “en el mundo”.

Pero, ni la moral ni las religiones han logrado dar este paso del más allá al acá, al aquí del mundo, al aquí del mundo sin mundo. No han llegado ni la paz perpetua, ni la república mundial que ha caído en lo irrisorio, ni “el mejoramiento moral del género humano”.<sup>14</sup> Las religiones han fallado permaneciendo en lo dogmático y lo cultural, y para Kant sólo el cristianismo sería una “religión moral”, puesto que su principio fundamental es que “cada uno debe, de acuerdo a sus fuerzas, hacer todo lo posible para llegar a ser mejor, y no es sino cuando no ha escondido la mina que le ha sido dada como propia (Lc. XIX, 12-16), cuando ha empleado su disposición original al bien, para llegar a ser mejor, cuando puede esperar que, lo que no está en su poder, será completado por una colaboración de lo alto”. De aquí el principio: “No es esencial, ni en consecuencia, necesario para cualquiera, saber lo que Dios hace o ha hecho por su salvación, sino saber *lo que él mismo debe hacer* para volverse digno de ese socorro”.<sup>15</sup> Colocarse en esa situación, hacer todo lo posible para ser mejor y hacer mejor el mundo, reconociendo, sin embargo, su “insuficiencia moral” para lograr ese fin y, por tanto, hacerse digno de ese “socorro” “de lo alto”. A eso Kant llama la “fe reflexionante” (en cuanto a su posibilidad).<sup>16</sup>

“Lo que él mismo debe hacer” remite siempre a un imperativo, un trascendental, una idea que no se da en la experiencia, pero que es condición de la experiencia, condición de posibilidad de la experiencia. “Necesidad de la razón”, aunque no se tenga medida de ella ni sea posible determinar sus alcances. ¿Hasta dónde llega tal necesidad? ¿A qué obligaría? Un imperativo absoluto, de otra manera no lo sería, no

<sup>10</sup> *La religion*, Première partie, p. 39.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 41, nota.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Préface de la première édition (1793), p. 23. Cursivas de Kant.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 24, p. 27, nota.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Primera parte, par. III, p. 55.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Primera parte, Observación general, p. 76. Subraya C. Morales.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 77.

admite discusión, ni una casuística, ni excepciones. Un imperativo estratégico e hiperestratégico de la razón práctica. No pertenece a una metafísica, ya que no formaría parte de una estructura heterónoma revelada, dogmática o cultural, sobre la salvación. El “yo debo” no requiere de un Dios. El “yo debo” no salva, o no sabemos si salva, no podemos saber si salva. Tampoco forma parte de una ontología, estructura del ser, por lo menos, de una ontología explícita, de una explicación sobre su naturaleza. No es un “yo debo” inherente a la sustancia, ni él mismo es sustancial. Y esto es así, el “yo debo” no es ni metafísico ni ontológico, porque no es la fórmula de una subjetividad soberana, no se manifiesta en la transparencia de la conciencia, aunque, a veces, Kant emplea esta terminología, sólo se da como imperativo, ley, deber, prohibición, orden.

“Lo que él mismo debe hacer” remite al proceso inacabado del ensamblaje de vida y dimensión simbólica, de dimensión simbólica y vida. Este proceso del vivir simbolizado y de simbolización del viviente, incluye algo más que el lenguaje, todas las huellas simbólicas e hipersimbólicas, todas las violencias y todas las crueldades, hasta las que cada quien se imponga a sí mismo. Ruidos del vivir, gritos, quejidos, aullidos, maullidos, ladridos, rugidos, rastreo, trazos, borraduras, fintas, acercamientos y lejanías; capacidad de ser afectados por sonidos, olores, sabores, luz, sol, día y noche; capacidad de duelo ante la pérdida y, sobre todo, capacidad de dolor, afeción de la sensibilidad y, en lo imaginario y en el cuerpo-vida, capacidad de temer, de tener miedo, de temblar. La cuestión de la vida pasa por todo esto, la animalidad de la vida y lo simbólico, la animalidad humana y la humanidad animal, pasa, no tanto, por el compartir el hablar y un problemático pensar, sino por el emitir hombres y animales los mismos alaridos lanzados y recogidos por una fuerza misteriosa, los mismos quejidos de dolor a los que se refirió Bentham.

Desde estas huellas simbólicas, hipersimbólicas, se tejen los lazos de moral, derecho y política. “Lo que él mismo debe hacer”, todo lo que puede hacer, con todas sus fuerzas. Un imperativo trabajado por la debilidad y la insuficiencia, pero que abre la posibilidad de la cultura, la posibilidad de moral, derecho y política como terrenos en donde se construyen mundos en el sin-mundo. Sólo una posibilidad que, por igual, puede ser borrada, pues el “yo debo”, para cumplirse, no requiere más que del imperativo, pudiendo prescindir de las ideas de Dios, alma inmortal y salvación. El “yo debo” de origen moral se enlaza con el derecho, permitiendo que éste se muestre como tal, el derecho como derecho, derecho de la razón, razón del derecho, aun si no hay derecho sin fuerza, aun si el derecho es la razón del más fuerte. Apegarse al derecho porque es el derecho, sin otra consideración, ni la del temor, ni la de la utilidad. De ahí que las máximas de Ulpiano que marcan la división general del derecho, sean, sin más, prohibiciones y órdenes. “No hagas de ti mismo para los otros un simple medio, sino al mismo tiempo sé siempre para ellos un fin”. *“No hagas*

*daño a nadie*". "Entra en un estado en el que cada uno, en cuanto a lo que es suyo, pueda estar asegurado contra cualquier otro".

El "yo debo" se enlaza con la política porque el derecho nace de la política, y la política va con la enemistad. El "yo debo" se prueba en el derecho y en la política. En el derecho, como razón, en la política ante el arreglo del "vivir juntos". Un "yo debo" des-fundado, y que así, desfundado, debe prevenir, regular y neutralizar la violencia. Hacerlo sin fundamento heterónomo, lo que apenas permite vislumbrar un "estar sin estar" entre los otros, todos al ras del suelo. Un "yo debo" a ras del suelo. Sin duda, como observa Peter Sloterdijk, esta moral del imperativo ha sido zarandeada por los totalitarismos de diversa índole y sepultada por ascetas, resignados y cínicos. Sin embargo, no es el "yo debo" kantiano el que llevaría al totalitarismo, sino el "yo puedo" del poder y la violencia.

El "yo debo" del sin-poder, de los sin-poder, mantiene en desasosiego, desacomodo, inquietud, separación. Aun el asceta no descansa, pues no sabe hasta dónde ha de proteger la vida, la vida como exceso, el lujo de la vida, vida. Aun el resignado ha de reiterar el imperativo de la búsqueda del menor de los males. Aun el cínico ha de articular de otra manera el "yo debo" con el "yo puedo". Ir tras un nuevo "yo debo", más allá de la moral. La amoralidad existencial y estética de la postmodernidad que podría conducir a la "moralidad auténtica", provocaría este nuevo "yo debo", crítica, denuncia y desenmascaramiento del poder cínico, del Estado cínico, de la política y la democracia del cinismo. Sloterdijk se refiere al "amoralismo sistemático" de Heidegger, al concepto "circunspecto y revolucionario" de "una conciencia des-concientizada".<sup>17</sup>

"Hacer todo lo posible" para "ser mejor" y "hacer mejor el mundo" definen un orden de batalla, la batalla "contra la causa del mal que se encuentra igualmente en nosotros", al igual que "el germen del bien" y "que actúa en sentido contrario".<sup>18</sup> Ahí está el mal, ahí están los males, las figuras siempre nuevas del mal enfrentadas con una política del mundo, una política de la humanidad, "sustancia razonable del mundo en general *en su perfección moral*".<sup>19</sup> "Hacer todo lo posible" para "ser mejor" y "hacer mejor el mundo" frente al mal y la antihumanidad. Una oscilación que atraviesa el "vivir-juntos". Oscilación sin fin, interminable, entre el mundo y el sin-mundo de la violencia, el mal de los males. Entre sin-mundo y mundo una "distancia infinita". Escribe Kant: "Pero, la distancia del bien que hemos de realizar en nosotros, del mal de donde partimos, *es infinita*, y a este respecto, no se podrá nunca alcanzar el fin, en lo que concierne al acto, es decir, la conformidad de nuestra conducta con la san-

<sup>17</sup> Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 322, y nota 97.

<sup>18</sup> *La religión*, Segunda parte, p. 81.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, p. 85.

tidad de la ley. Es necesario, sin embargo, que haya acuerdo entre ella y la moralidad del hombre. Se debe, entonces, hacer consistir esta moralidad en la intención, en la máxima universal y pura del acuerdo de la conducta con la ley, que es el germen del cual todo bien surgir para desarrollarse, intención que se deriva de un principio sagrado que el hombre ha acogido en su máxima suprema. Ésa es una conversión que, siendo un deber, debe ser posible”<sup>20</sup> Conversión ante la violencia, ante el mal perpetrado y el que amenaza; conversión de la que depende el destino de “la vida”, la del singular y la de los singulares en su individualización en medio del “vivir-juntos; conversión, fe-vida, vida-fe.

### III. Relanzar la cuestión

**Primer problema.** Las figuras de la violencia vuelven y se recrean en males mayores. Guerras, terrorismo, secuestros, trata de personas, explotación y exclusión. Los sistemas sociales se sostienen en una desigualdad autorreferencial y entrópica. Subsistemas/entornos, entornos/subsistemas, mecanismos de reproducción que, en última instancia, señalan el “secreto relacional”, le llama Sloterdijk,<sup>21</sup> de la repetición destructiva.<sup>22</sup> Reproducen la violencia, mientras de generación en generación se muere y se vuelven más crueles los mecanismos del “dejar vivir” y el “dejar morir”. Se repiten los males y se agrandan, y el desvío señala el caos. Ejemplo: la globalización. Capital financiero que crea su propio mundo ahora en crisis; ampliación de mercados con traslados innumerables de los procesos de creación de riqueza que a su paso acaban con el empleo; velocidad de la comunicación y la teletecnología que *todavía-no* alcanza a crear mundos; virtualidad de vida y cuerpo mientras se multiplican las amenazas. Globalización va con velocidad, virtualidad y violencia. Las nuevas figuras del mal son inherentes a ese proceso.

**Segundo problema.** El “vivir juntos” en su “secreto relacional” relampaguea como disgregación, dispersión y crueldad de unos hacia otros, comenzando por la de los gobiernos hacia sus propias sociedades. *Hiperbolización de la violencia* que en este mundo sin mundo relanza la *hiperbolización de una lógica de seguridad*, una lógica de fuerza y de fuerzas. Seguridad, paz, solución pacífica de los conflictos, nuevo mundo del derecho y nuevo mundo moral, representación y democracia, son términos que se refieren a lo inmune, indemne, salvo. Señalan, también, políticas del “vi-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 92. Subraya C. Morales.

<sup>21</sup> Peter Sloterdijk y Hans Jürgen Heinrich, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 145.

<sup>22</sup> Claude Lefort, *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 50.

vir juntos”, del “vivir juntos” en un mundo, políticas de la posibilidad de mundo. Mas estas políticas y este *todavía-no*, señalan hacia esa hiperbolización de una lógica de seguridad. “No hay derecho sin fuerza”, lo ve Kant con claridad y crudeza.

**Tercer problema.** Salta entonces en lo global y lo individual el ¿qué hacer? Pregunta antigua y nueva acerca de las condiciones de posibilidad de otro giro, otra razón, otra manera de construir mundos. Vida-libertades-justicia, son intensidades existenciales que exceden toda experiencia, y si se abre el oído a su vibración, y si la sensibilidad entera se deja afectar por ellas, se estaría en el umbral, sólo en el umbral de ese otro giro. ¿Qué hace surgir la pregunta qué hacer? ¿Qué la mueve? ¿Qué la haría pasar a una posibilidad, a la del acontecimiento? Otro giro. El giro hacia vida-libertades-justicia que sólo puede darse en el giro de “otro poder”, el del poder de una conversión que oscila de manera permanente entre el mal a prevenir y la vida a salvar. Conversión hacia un decisionismo a favor de la vida, sin saber qué es la vida, salvo que se vincula con libertades (dignidad) y justicia. Pero, recordando incesantemente que esa conversión es acceder a otro poder, practicar una torsión en el poder, hacerlo otro. Y tener presente que sin este otro poder ningún derecho será protegido, y que mientras se atente contra la vida de los singulares en el “vivir-juntos”, mientras la violencia mantenga la iniciativa, el discurso sobre los derechos humanos se convierte en simple ruido de muerte, ruido del duelo por no poder.

Ante estos tres problemas, por lo menos, habría que repensar el concepto de “fe reflexionante” de Kant. Indica el deber de cumplir la ley moral, en lo individual y, también, el de con todas sus fuerzas “hacer mejor el mundo”, aunque no sepa si este fin se alcanzará. La ética del imperativo no es un moralismo formalista, ni de malas conciencias o de cristianos que confiesen sus pecados, es un aparato trascendental-existencial que se levanta para enfrentar el mal, los males, las nuevas figuras del mal, que como se ve, son siempre más violentas y destructivas, y alejan de seguridad, inmunidad y de los distintos procesos de poner a salvo. Se podría hacer el ejercicio de buscar otra opción, y no se encontrará. Se trata de una ética, de una moral, para enfrentar los males de la existencia, para pensar el “vivir juntos” en un mundo sin-mundo. Moral, derecho y política de aporía en aporía. Pensamiento de la aporía, el no-paso, lo imposible.

Aporía que lleva al *aut, aut*, la apremiante decisión del hombre moral ante el hombre del mal que puede ser el otro, pero que habita al propio yo. La libertad es primero, libertad en sí mismo, liberarse de las tendencias destructivas interiores. Y dignidad, esforzarse hasta el infinito para ser digno de sí mismo. Y, entonces, defender el “yo” como un fin, ante las esclavitudes que amenazan con convertirlo en un simple medio. Aporía de la guerra interna en el propio yo. Pero, al igual, aporía del otro que desemboca en la guerra de todos contra todos, si no se levanta una Idea

que la combata, regule y le imponga orden. Aporía de las naciones del mundo, guerra permanente si no se establece la posibilidad de la Idea de la Paz Universal. Ideas de la “fe reflexionante”, la “fe de la razón” que crea mundos en el sin-mundo.

El pensamiento kantiano se defiende por sí mismo, y muy bien. Siempre ha estado en el *kampfplatz*, en las batallas que el mismo Kant reseña. En contra y a favor de Platón, en contra y a favor de Aristóteles, Descartes, Hobbes y Hume. Batallas que culminan en una revolución, la revolución “copernicana”, como él mismo le llama, sin olvidar que revolución va con conversión y viceversa. En el debate, la cuestión de la razón, ¿la razón de la vida? Contra Aristóteles y contra todo empirismo, elaboró una arquitectónica de lo que sería posible pensar y, todavía, permanece ese dilema. No acude a la duda, como Descartes, ni a la locura, pero, fue más allá, hasta postular la imposibilidad de conocer el “en sí” y asentar el conocimiento como un constructo del entendimiento bajo las ideas reguladoras de la razón. Un conocimiento, por tanto, también sin fundamento.

En los terrenos de razón práctica, de la “necesidad de la razón”, el libre arbitrio insondable accede a un “en sí”, intención trabajada por la debilidad moral que se manifiesta como sujeción a la máxima moral o del derecho, pero que no sabe si, finalmente, se hizo lo mejor y ella misma se ha vuelto mejor, ni tampoco, si ha contribuido a que el mundo sea mejor. El debate con Hobbes está presente en momentos tensos de su obra, ahí en donde el derecho es razón, pero, al igual ha de ser fuerza, coerción pura. Las referencias a Hume tienen que ver con la vida-potencia y las de los clásicos del derecho, incluso del derecho romano, con la “nuda vida”.<sup>23</sup> Pensamiento de la aporía, excedido, como lo constatan Hegel y Marx, Nietzsche y Freud, Husserl, Schopenhauer y Heidegger. Cuestión de la vida, vida-exceso, vida-potencia. Y cuestión de cómo “vivir-juntos”

Esa cuestión se expone ampliamente en la Tercera parte de *La religión en los límites de la mera razón*. En esta vida, la única batalla es entre el bien y el mal, entre la razón del bien y la razón del mal. Hiperbolización de bien y mal, una oscilación. Hiperbolización de la violencia y de la lógica de seguridad, sin salida. La razón legisladora, por su misma “necesidad”, no sólo ordena al individuo observar la ley, sino que ella misma, “ondea la bandera de la virtud” para reunir a todos aquellos que están a favor del bien y luchar contra el mal que “los ataca sin tregua”. Reunirlos en una “sociedad ética”, “unión de los hombres bajo las leyes de la virtud y en vistas de esas le-

---

<sup>23</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, p. 72: “Pero ¿qué es una tal ‘forma de ley’? Y sobre todo, ¿cómo hay que comportarse frente a ella, desde el momento en que la voluntad no está determinada aquí por contenido particular alguno? ¿Cuál es, en consecuencia, la *forma de vida* que corresponde a la *forma de ley*?” Subraya G. Agamben.

yes”, “y en la medida en que esas leyes son de orden público, una sociedad *civil ética* (por oposición a la sociedad civil jurídica), o, todavía, una comunidad *ética*”.<sup>24</sup>

De acuerdo a la explicación que sigue a esa convocatoria, “una sociedad *civil ética*” o “una comunidad *ética*”, no sólo puede subsistir en una “comunidad política”, de tal manera que todos los miembros de ésta lo sean también de aquélla, sino que de no existir “como base” la “comunidad política”, la “comunidad *ética*” “de ninguna manera podría ser instituida por los hombres”. Sin embargo, el principio de la virtud distingue a una de otra, de manera esencial, por su “forma” y su “constitución”. Pese a ello, mediante “cierta analogía”, la comunidad *ética* “puede igualmente ser llamado *estado ético*”, “reino de la virtud (del buen principio) cuya Idea tiene en la razón humana su realidad objetiva completamente fundada con solidez (en tanto que deber de unirse en un Estado de ese género), aunque subjetivamente no se podría nunca esperar del buen arbitrio de los hombres, que quieran decidirse a trabajar por ese fin en la concordia”.<sup>25</sup>

Como se ve, existe una distinción de naturaleza entre *ética* y política, entre *ética* y derecho y, al mismo tiempo, entre ellos se genera una tensión teleológica, tanto en el hombre por separado como en la comunidad, una tensión provocada por el fin, el *telos*, que, como tal, nunca será alcanzado. De cualquiera manera, el principio *ético*, la virtud, el cumplimiento de la ley moral, no sólo se define como *telos*, fin a alcanzar, sino que la tensión que provoca en la lucha contra el mal, el empuje que crea, lo convierte en un principio práctico con efectos en el derecho y la política, y en una idea reguladora en ambos terrenos. A este principio *ético* así desdoblado en derecho y política, se le podría denominar entonces principio hiperestratégico o metaestratégico, un principio que funciona como un metalenguaje y que, de nuevo, impediría abandonarse al empirismo de la mera fuerza o de la capacidad de violencia de derecho y Estado. La analogía hobbesiana llega a aplicarse al “estado de naturaleza jurídica”, “estado de guerra general de todos contra todos”, y al “estado de naturaleza *ética*”, “estado de ataques incesantes” entre sus miembros. Así como es un deber en el “estado de naturaleza jurídica pactar en torno a “una ley coercitiva” que conserve su unidad, también es un deber, “esforzarse” por salir cuanto antes del “estado de naturaleza *ética*” para constituir el “estado *ético*”.

Estamos aquí en presencia de un deber de un carácter particular, no de los hombres hacia los hombres, sino del género humano hacia él mismo. [...] la idea de esta totalidad, república universal fundada sobre leyes de la virtud es una idea enteramente diferente de todas las leyes morales, (que conciernen a lo que nosotros sabemos estar en nuestro poder) consistiendo en obrar en vista de un totalidad de la cual no

<sup>24</sup> *La religion*, Tercera parte, p. 126. Subraya Kant.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

podemos saber si ella, como tal, se encuentra igualmente en nuestro poder; ese deber, en consecuencia, por su género y su principio, es diferente a todos los otros.<sup>26</sup>

Interviene, entonces, nuevamente, la tensión de “la necesidad moral”, la “necesidad de la razón”, para postular tanto la “república universal fundada sobre leyes de la virtud”, como el deber de trabajar en torno a ese fin, un deber que “por su género y su principios, es diferente a todos los otros”. “República universal” ética, analógicamente, “pueblo de Dios” que enfrenta la “banda del principio maligno, que sería la asociación que está de su parte, para extender el mal”.<sup>27</sup> Aunque Kant aclara que ese principio está dentro de nosotros y “sólo figuradamente se representa como potencia exterior”. Así, los hombres son seres morales, capaces del mal y el bien, capaces de un esfuerzo por el bien, capaces de fe, capaces del “paso a un nuevo orden”, una “reforma gradualmente progresiva en tanto que debe ser obra humana”. En cuanto a las revoluciones “que pueden abreviar” ese paso, “nos abandonamos a la Providencia, y no se sabría prepararlas de acuerdo a un plan sin dañar la libertad”.<sup>28</sup> “No busco la revolución en las marmitas del porvenir”, escribirá Marx.

*Hay por-venir.* Se dará la victoria sobre el “Estado infernal”.<sup>29</sup> La figura del Anticristo sólo confirma la fe en la posibilidad ética, en la “comunidad ética”. Todo dentro y desde la razón.<sup>30</sup> El advenimiento de la República universal como triunfo sobre el “Estado infernal” y el Anticristo es una idea neotestamentaria. Mas el reino de Dios adviene en nosotros, aclara Kant, lo que remite, de nuevo, a la *conversio*. Y esta “conversión” tendría que ser universal, cosmopolita, pues de lo contrario no accedería a su posibilidad. Carl Schmitt señalará esta misma tensión al referirse a un nuevo *Nomos de la Tierra*. Un nuevo “*kat-echon*”, un poder que sea la “barrera contra el anticristo (Kat-echon)”, contra la violencia.<sup>31</sup> Un “imperio” que, a la manera del imperio cristiano y en una vuelta al pensamiento del “entre-dos” y del “ir y venir”, reconozca que “lo fundamental” “es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. [...] Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la Segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2”.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, II, p. 132.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, p. 135. Subraya Kant.

<sup>28</sup> *Ibid.*, VII, p. 161.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>30</sup> *Ibid.*, Observación general, p. 180.

<sup>31</sup> Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 37-42.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

No dejan de llamar la atención, las coincidencias que con los conceptos anteriores de Schmitt presentan algunas de las proposiciones de Derrida en *Fe y saber*, y que se reiteran en *Canallas*. Para comenzar, “la extraña alianza” entre ese “cristianismo pagano” (kantiano) y el teletecnocapitalismo”, y que consiste en la “mundialización”. “Extraña alianza”, ciertamente, porque su sede se encuentra en Washington, “extraña alianza” que pasa por Europa, visita Roma y regresa a Washington. Luego, la cuestión de la finitud, es una “alianza”, “a la vez hegemónica y finita, es superpoderosa y está en vías de agotamiento”.<sup>33</sup> Finalmente, si esa “alianza” puede acceder a la universalidad. Se pregunta Derrida: “¿Tiene este proyecto un sentido o una oportunidad? ¿Una oportunidad o un sentido geopolítico? ¿O bien, la idea misma, sigue siendo, en su origen y en su fin, cristiana?”<sup>34</sup> Y en este mismo sentido, Peter Sloterdijk se pregunta, ¿sin Europa? ¿Una universalidad de los valores de vida-libertades-dignidad-justicia sin Europa?<sup>35</sup>

#### IV. De vuelta de la cuestión: escenas

**Escena 1.** “Atravesé la Loading Zone y S&M bar en la esquina de la Calle 40 y la Avenida 8, y había una banda de enchaquetados de cuero, escudados de cuero, riendo, aullando, chacales amontonados en la banqueta rodeando a un joven, vestido exactamente como ellos, que, inconsciente, se extendía sobre la orilla de la calle, con la cabeza inclinada en el borde de la banqueta, y todos sus amigos, colegas, torturadores, cualquier mierda nombre que ustedes tengan el cuidado de darles, estaban orinando sobre él, empapándolo de la cabeza a los pies. Nadie prestaba atención; bueno, *prestaban atención*, pero apenas la suficiente para detenerse un poco, lentamente, y seguir caminando —todos, excepto un grupo de prostitutas indignantes, blancas y negras, y al menos la mitad de ellas travestis, que gritaban a los orinadores “¡Ya párenle! ¡Ey, ya párenle! *Maricas*. Maricas de mierda”, y los golpeaban con sus bolsos hasta que los muchachos vestidos de cuero las mearon también a ellas mientras se carcajeaban, y las chicas con sus estrechos pantalones y sus pelucas surrealistas (color zarzamora, fresa, vainilla, afro-oro) corrían atropelladamente gritando con cierto gozo: “¡Putos. Maricones. Putos de mierda!”

**Escena 2.** “Dudaron al llegar a la esquina en donde se encontraba un predicador, o un orador de ese tipo que, como un exorcista destructor de demonios, atacaba al

<sup>33</sup> “Fe y saber”, *El siglo y el perdón*. *Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 2003, p. 55.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>35</sup> Peter Sloterdijk, *Si Europa despierta*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 55.

turno de salida de marineros y estafadores, vendedores de droga y pordioseros, y muchachos blancos jornaleros de granja recién llegados a la terminal de autobuses Puerto Autoridad. “¡Sí, sí!”, gritaba el predicador, a quien la luz parpadeante de un negocio de hots-dogs iluminaba de verde su joven, tenso, hambriento, histérico rostro. “El diablo se revuelca dentro de ustedes”, gritaba con su acento de Oklahoma, como un alambra de púas. “El diablo engorda ahí, lleno de grasa, alimentado por el pecado de ustedes. Dejen que la luz del Señor le haga pasar hambre. Dejen que la luz del Señor los eleve a ustedes al cielo”.

Esto en el relato *Kate McCloud*, de Truman Capote, en su libro póstumo *Answered Prayers*. Se aclara que las palabras resaltadas, es el mismo Capote quien las subraya.

**Escena 3.** El malvado de la novela de Charles Dickens *El amigo común*, odiado por todos, cercanos y lejanos, y condenado a muerte en la imaginación de todos ellos para hacerle pagar sus fechorías, parece haberse topado con su destino, y ahí en medio de la nada se encuentra moribundo, en la impotencia y la debilidad, mudo, como si todo su ser y toda su vida se concentraran apenas en una mirada entre suplicante y asombrada. Y los que lo odiaban se acercaron, y en un extraño gesto cuidaron de él, *como si* repentinamente hubieran pasado por una conversión de la enemistad en amistad. Y hablaban de sus ojos dulces y de su rostro de beatitud. Y se alejaban pensativos. Mas en otro recodo del destino y gracias a los cuidados recibidos de aquellos a quienes había hecho mal, el moribundo se recuperó y regresó a él la energía asesina suspendida, y empezó a amenazar de nuevo a los inadvertidos que se le acercaban, y cercanos y lejanos también regresaban al deseo de matarlo y no faltó alguno que dijo: “Lo hubiéramos dejado que muriera, que reventara”.

La anterior, una paráfrasis del caso expuesto por Gilles Deleuze para ilustrar la dulzura y la beatitud de la inmanencia de “una vida”.<sup>36</sup>

**Vuelta al primer problema.** Violencia, mal, sus desfiguraciones antiguas y nuevas, hacia el otro, hacia el *ipse*, en cualquier lado, esquina, calle, colonia, ciudad, república, fronteras, imperio. Poderosos del momento que se orinan sobre los sin-poder del momento. Una posibilidad para todos, de un lado y de otro. En una psicosis del duelo, el poderoso del momento se orina y se caga sobre vida-libertades-justicia. Y al hacerlo se caga sobre él mismo, tanto que la mierda resbala hasta sus pies, y le hace tropezar, y le hace caer.

**Vuelta al segundo problema.** El otro. Inevitable. De la pulsión de poder del “yo” a su despliegue sobre el otro, crueldad, aniquilación, psicosis de dominio y posesión. En

---

<sup>36</sup> Art. cit., p. 349.

efecto, cuestión del “secreto relacional”, según la fábula del puerco espín, cuestión de cómo mantener durante el invierno la distancia adecuada entre ellos para reunir el calor de todos sin espinarse entre ellos, sin ejercicio recíproco de crueldad.

**Vuelta al tercer problema.** ¿Qué hacer? También, inevitable, porque el llamado “sujeto” y el poder son expansivos; porque el sin-sujeto, el sujeto perdido, el conjunto de los sin-poder resisten: porque la resistencia a la expansión del otro y del otro como poder es primero. No habría pulsión de dominio sin resistencia. La resistencia es el principio de realidad de la pulsión de dominio, de placer, de vida, de muerte.

## V. El “como si” de la cuestión

De nuevo, el *aut, aut*, la tensión decisional que se levanta en la existencia como “una vida”, batalla dentro de sí mismo y en el afuera, pasando a la autodestrucción, *ipse* contra *ipse*, y guerra de todos contra todos. Una vida en batalla, vida de batalla. Y una constatación, una experiencia, sin fuerza, el aparato moral-inmoral de derecho y Estado, siguiendo paso a paso las diversas doctrinas de la coerción, se herrumbra y es derrotado por la violencia. A una batalla sin tregua, no dar la tregua de la batalla. No sólo pasar del “estado de naturaleza” al “estado de naturaleza jurídica”, sino del “estado de naturaleza ética” a la “comunidad ética”, al “estado ético”, triunfando sobre el “Estado infernal” que, siempre, será la sombra del primero, la sombra de una amenaza. “Stat nominis umbra. El nombre del Leviatán proyecta una gran sombra”.<sup>37</sup> Pero, también los sujetos se enredan en su propia sombra, lo que convierte la política en una escenografía de sombras. Sólo la potencia de la vida es efectividad.

Se trata entonces de diseñar una metaestrategia de defensa de la vida-potencia y el “vivir juntos”. No abandonarse al mal, no ceder ante las nuevas figuras del mal. Ante la pulsión de crueldad y de destrucción liberar la fuerza de una conversión, la fuerza de otra cultura, otro lenguaje, otras palabras. Este es un pensamiento de la posibilidad que puede ser muy frágil, pero que permite pensar mal y bien en su oscilación y su vacilación, pues si el mal es la violencia sólo puede ser combatido ejerciendo otra violencia, quizá, una violencia mayor. Vida-libertades-dignidad-justicia, intensidades existenciales de la posibilidad del singular y los singulares en la comunidad política. ¿Qué derecho? El que garantice libertad y dignidad. ¿Qué Estado? El Estado del derecho que ofrezca esas garantías. Un metalenguaje de la moral como posibilidad y un metalenguaje en torno al Estado ético y la república universal ética. La “fe reflexionante”, entonces, “religión de la razón práctica”, sería el pensamiento

<sup>37</sup> Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM-A, 1997, p. 36.

del límite, pensamiento de lo imposible. Se está aquí ante la universalización posible y, también, la imposible.<sup>38</sup>

Una universalidad ética como aporía. Los deberes de la “fe reflexionante” se resumen en dos reglas. Una “regla *general*” absoluta que comprende “en sí la condición moral interior y la condición moral exterior del hombre”: “Cumple tu deber sin invocar otro motivo que su valor inmediato”. El valor inmediato es el valor moral, cumplir el deber por ser deber, “sin invocar otro motivo”. Este es el primer miembro de la ecuación que define el bien moral. “Sin invocar otro motivo”, como los que cuidaron al malvado moribundo del relato de Dickens. Del “cumple tu deber sin invocar otro motivo” al “bien moral”, al deber de cuidar la vida del singular, de los singulares. La “fe reflexionante” llega hasta esta concepción del “cumplir el deber” y vislumbra, como condición de posibilidad del “estar juntos”, hacer lugar a la vida, darle lugar sin asignación, *khora*,<sup>39</sup> recibir el dar de la vida.

La segunda regla es “una regla *particular*”, que “se refiere en tanto que deber universal a las relaciones exteriores con otros hombres: “Ama a cada uno como a ti mismo, es decir, haz adelantar su bien con benevolencia que, de manera inmediata, no deriva de motivos egoístas”. La primera regla es absoluta, se decía antes, “cumple tu deber sin invocar otro motivo que su valor inmediato”. Absoluta como la ley, cumplir el deber en tanto que deber, cumplir el deber porque es el deber. El carácter absoluto de la ley se da en el lenguaje mismo, y hay que insistir en este trascendental del lenguaje que establece condiciones de cómo hablar y “cómo no hablar”. En la ley moral, la regla de lenguaje es un performativo incuestionable, “cumple tu deber en tanto que deber”. Un imperativo consigo mismo que cubre y descubre la vida-potencia, la ley moral. Esos dos grandes milagros del universo, decía Kant, la ley moral y el cielo estrellado.

La segunda regla, “particular”, hace descansar el deber, la obligación, el imperativo, en el “como si” de la singularidad de la vida. La fe de la razón, siendo una fe moral, es fe en la vida-potencia. Y si moral y política se distinguen, pues son de naturaleza diferente, sin embargo, van inseparables. La moral se refiere a libertad y dignidad de los hombres mediados entre ellos por el “como si”. La política es cuestión de fuerza, aun si es la del número en la democracia, cuestión de la legalidad y la legitimidad de la coerción para mantener en pie la comunidad política, las instituciones, el Estado. El derecho se refiere “a la condición *formal* de la libertad (constituida por el acuerdo de la libertad con ella misma cuando su máxima es erigida en ley

---

<sup>38</sup> *La religion*, Cuarta parte, Primera sección, I, p. 207.

<sup>39</sup> Jacques Derrida, *Khôra*, Córdoba, Argentina, Alción Editora, 1995, p. 25.

universal)”. En cambio, “la ética nos ofrece todavía una *materia* (un objeto del libre arbitrio), un fin de la razón pura”.<sup>40</sup>

La política es una cuestión de medios. La moral, se repite, asunto de libertad, de libertades, y de dignidad, es una cuestión de fines inanalizables. Un más allá. Más allá de la libertad de decidir y de todo lo que tenga que ver con ello; más allá de la dignidad y de su criterio siempre movedizo, un más allá de las libertades positivas y de los derechos humanos consagrados. Un más allá de la política y del Estado. El “como si” de la razón práctica, de la necesidad del imperativo, es la estructura poderosa y frágil de la universalidad que trabaja sin descanso en el cumplimiento del deber y el perfeccionamiento del derecho en una situación dada, pero que no agota la universalidad de la exigencia del respeto a la singularidad de cada uno, a su dignidad. Universalidad del respeto a la singularidad inagotable que exige una apertura permanente.

Este más allá, imposible, un trascendental, condición impensable de las condiciones de posibilidad, es lo que, por ejemplo, Carl Schmitt llama lo teológico-político en *Teología política. Cuatro capítulos sobre el concepto de soberanía*. Con esa misma tonalidad usan el mismo concepto Jacques Derrida y J. L. Nancy. Lo teológico-político se refiere a la tensión que han de mantener derecho y Estado en el cumplimiento de la finalidad de tutelar libertad y dignidad de los ciudadanos ante la amenaza del mal, específicamente, de la violencia. Aquí, el “en nombre de” se desfonda, ya que el mal (violencia) y la vida se encuentran en el mismo giro. En el combate contra el mal, los males, combate en nombre de la libertad y de la dignidad, no existe un criterio objetivo respecto hasta dónde habría de llegar ese combate.

Performativo absoluto en la primera regla, performativo seguido de un “como si” en la segunda. Las dos reglas provienen de la “fe reflexionante”, y ambas conducen a una “pura fe de la razón”.<sup>41</sup> Mas el “cumple” y el tratar al otro como un *ipse*, provocan inquietud y desasosiego. Nunca serán alcanzados, sólo se tiene la experiencia del “esfuerzo” por seguir la traza del otro, la traza del singular.<sup>42</sup> No de cualquier esfuerzo, sino un esfuerzo infinito acorde con el enigma de la libertad y de la dignidad.<sup>43</sup> Esfuerzo, valor, ánimo, coraje, en una experiencia, “una *apercepción que es en sí un deber*”.<sup>44</sup> Eso es la conciencia, de la cual Kant afirma que “ella no tiene necesidad de guía, pues basta tener una”, y ella es la experiencia del deber, de la obligación de

<sup>40</sup> *Doctrine de la vertu*, París, VRIN, 1968. Introduction, p. 50. Subraya Kant.

<sup>41</sup> *La religión*, II, p. 215. Subraya Kant.

<sup>42</sup> *Ibid.*, Segunda sección, III, p. 234.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>44</sup> *Ibid.*, IV, p. 241. Subraya Kant.

cumplir la ley moral. La conciencia “*es el juicio moral juzgándose él mismo*”.<sup>45</sup> Un citatorio de la razón para que el hombre declare como “*testigo*” “*contra y a favor de él mismo*”.<sup>46</sup>

Dar testimonio. Sin otra razón que dar testimonio, del existir, del vivir, del querer vivir. Testimonio ante sí mismo y fuera de sí mismo, testimonio ante nadie, sólo testimonio, la vida que testimonia de sí misma y calla. Como las prostitutas que gritaban a los orinadores, “¡paren maricas de mierda!”, dar testimonio con el lenguaje más preciso posible, en el silencio. Aquí aparece el dilema de la violencia, enfrentarla con una mayor violencia, en este caso, un vengador anónimo frío y astuto, o llamarles a tener respeto a sí mismos, o imponer respeto derribando de un puñetazo al orinador mayor, como el Billy Budd de Herman Melville. Kant dice que el hombre moral alcanza la santidad, se santifica. ¿Qué hace el hombre moral ante lo que sucede en esa esquina de la Calle 20 y la Avenida 8? A partir de la necesidad moral no puede, no debe permanecer indiferente.

Es difícil seguir los dictados de la razón práctica considerando las exigencias de libertad y dignidad. Primero, porque son infinitas y, además, las máximas que ellas generan sólo se universalizan a través del “como si”. Una posibilidad, ficción de la razón, de “la necesidad de la razón”. Los portadores de esta fe de la razón no son héroes paranoicos sino usuarios de un cuantificador universal acompañado del “como si”. Esa fe sostiene esta breve fórmula ante realidad y efectividad del mal, ante realidad y efectividad de los poderes, por tanto, ante realidad y efectividad de la violencia.

“Como si”, fórmula que liga metáforas, analogías, comparaciones y semejanzas, a un condicionante referido al imperativo de la universalidad. “Como”, puente hacia otro sentido y rodeo de una pretendida esencia. “Eres como un sol”, dependiendo del contexto, evita el “eres un sol” y abre paso a la hipérbole del “como si”, evitando la tentación del naturalismo sustancialista que encierra el “es”. Al igual, el “como” advierte sobre la imposibilidad de la esencia, en las fórmulas “el hombre como tal” o “el hombre como hombre”. Advierte, no sabemos lo que sea el “hombre como hombre” o el “hombre como tal”. Producir metáforas, ensanchar el lenguaje en su poder de descripción, recrear. Todo es posible, todo es imposible en el “como si”.

El “como si” eleva las posibilidades del lenguaje, “como si” se le hiciera pasar por un multiplicador de intensidades. En política se usa a cada momento, “dilo como si fuera tu posición”; metaforiza, “llovía como si el cielo se fuese a venir encima”; describe, “como si algo lo paralizara se detuvo”; compara, “como si te dijera que eres un santo”. Une la descripción, el constatativo, aun si es metafórico, “tu posición”, “el cielo se viene encima”, “algo lo paraliza”, “eres un santo”, a un raro condicional, “si”, que con-

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, IV, p. 242. Subraya Kant.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 243. Subraya Kant.

vierte el “como si” en una fórmula que hace girar la proposición. La lleva a la mentira, al engaño, a la simulación, “dilo como si fuera tu posición”; la hiperboliza, “eres como un sol”; permite la hipótesis, “como si algo lo paralizara”; ironiza, “como si dijera que eres un santo”.

Cuando el “como si” enlaza un performativo y un constatativo, llamémosle, inanalizable, entonces ocurre el acontecimiento del imperativo que da su forma a la libertad trascendental, o sea, a la libertad, o sea, a la ley. Así sucede en la “ley fundamental de la razón pura práctica”: “Obra como si la máxima de tu voluntad, pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal”.<sup>47</sup> Así sucede en la *Doctrina de la virtud*: “¿Tu máxima permanecería en acuerdo con ella misma si cada uno en todos los casos la erigiera en ley universal?”<sup>48</sup> Así sucede también en la “regla del juicio”, ¿si tu acción sucediese “como si” se tratara de una ley de la naturaleza, de la que tú mismo formas parte, la seguirías considerando “como” posible para la voluntad?<sup>49</sup>

“Como si” de la vida, porque no sabemos qué es la vida. Dar un paso atrás, y no olvidar cuál es el problema. Escribe Freud: “Puede muy bien reconocerse la necesidad biológica y psicológica del sufrimiento para la economía de la vida humana”<sup>50</sup> Un paso atrás, y levantar la mirada, y oír los rápidos latidos del corazón, y sentir las metáforas más a la mano del exceso de “una vida”. Cuerpo que tiembla, vibra, resueña, se anima y se irrita, llora, cuerpo de animalidad, y de plantas, y de minerales y de piedras. Cuerpo de la cercanía, que se gesta en el resguardo, de la madre, con su sangre, en su seno, tranquilizado e intranquilo por los ruidos, alegre y tranquilo por las voces de la madre y del padre que le llaman hijo, el primogénito, las voces del entorno, pastores, labradores, herreros, las voces de la ciudad, comerciantes, especuladores y rugidos del caos. Venir al mundo en la cercanía. Y cuerpo en la lejanía, en el sin resguardo, se hace otro, se siente otro, siente a otro, su propia sangre, su propio corazón, una información genética replicada y, al mismo tiempo, excedida, inicio de otra aventura de la vida. Venir al mundo en la lejanía, en la otredad, ante el llamado de otra voz. Una voz que dice “ven”, y no entender ese llamado, y temer, y temblar, venir al sin resguardo de lo otro, del otro.

Cuerpo que viene del exceso, en el exceso, desde el exceso —¿cuál? ¿de dónde? ¿hasta dónde?—, del cordaje entre lo viviente y lo simbólico. Pensar el no pensar del cuerpo, cuerpo del pensar su extravío, su no estar en sí, su estar fuera, y el pensar su adentro. Pensar, diferir la nada, en sí mismo, en el cuerpo, este cuerpo

<sup>47</sup> *Critique de la raison pratique*, Primera parte, I, 1, par. 7, París, VRIN, 1965, p. 44.

<sup>48</sup> *Doctrine de la vertu. Métaphysique des mores* (Deuxième partie), Préface, París, VRIN, 1968, p. 44.

<sup>49</sup> *Critique de la raison pratique*, Primera parte, I, 2, p. 82.

<sup>50</sup> “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” (1915), *Obras completas II*, p. 1095.

“del hombre moderno”, “laborioso y parlante”, escribe Foucault en *Las palabras y las cosas*.<sup>51</sup> Diferir, movimiento del diferir, viviente en su infinitud, diferir, hablar y callar, pensar y no pensar, diferir y diferir el diferir. Quizás este es el cuerpo de la *diferencia*, separado, dividido, disyunto; cuerpo del atraveso de este alejamiento, de esta dispersión, de este no ir consigo. Cuerpo del pensar el no pensar lo otro, en el choque, el toparse consigo como otro, el encuentro del desencuentro, ver y no ver, contemplar y perderse, sentir como desvío, pensar que gira sobre sí mismo en su precipitación y su paciencia.

Cuerpo-vida amenazado. “Vivir-juntos” amenazándose recíprocamente. De nuevo Freud: “Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto a Eros y que con él comparte la dominación del mundo”.<sup>52</sup> Sensibilidad y pensar excedidos, en la naturaleza, en el animal que “piensa” y que dice que “habla”. Pensar, una energía rara que atraviesa la corporalidad haciéndola vibrar, que en varios rizos se vuelve imaginación y memoria. Una pasividad infinita, abierta hasta los límites impensables del sentir, el pensar y el qué hacer, el sueño y la locura, actividad que emerge desde esta pasividad, apertura, nada y plenitud contingentes oscilando sin cesar, haciéndose sonrisa y rictus de seriedad. Animal que se dice “habla”, y se reitera una y otra vez que es el único que habla, pensar vibrante de un cuerpo modulado y desconfigurado, sometido y liberado, nada e infinitud que, en una de sus aperturas, viene a lo simbólico, al lenguaje. Un diseño y un rediseño de pulmones, y boca, y labios, y dientes, para dar salida al aliento, respiración infinita que dice la palabra y, luego, la imagina, la escribe, la inscribe, la copia. Animal que “piensa” y “habla”, se dice, porque muere, también es el único animal que muere. Animal que “piensa” en nada y “dice” la nada, porque este animal simplemente revienta, como cualquier otro animal. Vivir, pensar, hablar, morir, y todo lo demás. Dar un paso atrás, y no olvidar cuál es el problema. En este torbellino se sostiene la diferenciación del “como si”.

Siempre “como si”, existir que, desbordado por la vida llevar a pensar el no pensar infinito, sin clausura, de la aporía, las aporías. No-paso. Un mundo sin crueldad. “Cosa sin duda muy difícil de pensar”, afirma Derrida.<sup>53</sup> Las ideas existenciales de libertad y dignidad apenas si funcionan como una regulación impensable, huidiza, espectral, regulación de la amenaza inevitable. Vida-potencia; ¿cómo abrirle paso? Tal es el “como si” de la cuestión. Se pregunta René Major: “¿Hay un amor de la vida que, no debiendo nada a cualquier coartada mito-política-teológica, escapa a toda

---

<sup>51</sup> México, Siglo XXI Ediciones, 1968, p. 309.

<sup>52</sup> *El malestar en la cultura. Obras completas III*, VI, p. 46.

<sup>53</sup> *Estados de ánimo del psicoanálisis*, p. 76.

economía de la apropiable y lo re-apropiable?"<sup>54</sup> Amor de la vida, sin *logos*, sin palabra, en el enmudecimiento. Amor de la vida, exceso de las lenguas secretas de Bartleby, Billy Budd y los excéntricos, el hombre del dolor, el extranjero, el hombre de las lágrimas

El *alogon* habita el *logos*. "El *alogon* en tanto tal, como dimensión extrema, excesiva y necesaria del *logos*: nunca se trata seriamente de otra cosa desde que se habla de cosas serias (la muerte, el mundo, el ser-juntos, el ser-sí-mismo, la verdad). Es el *alogon* que la razón introdujo en ella".<sup>55</sup> Aquí se articula la "fe en la razón" sabiendo que también es "sin razón", que el bien y el mal conviven y se mezclan, y que al "Estado ético" lo combate el "Estado infernal". Vida moral, una lucha permanente. La historia, batalla sin fin. Libertad, dignidad y moralidad desembocan en la aporía. Ahí se está, golpeando la cabeza contra ese muro que se pierde en el cielo, golpeando sin cesar la roca plantada en el desierto, con la esperanza de que cada día brotará de ella el agua de la vida. Cada día en el "como si" y en él "como si" de cada día, El cada día de la palabra y la acción excedido por la vida, excedido por el giro de pulsión de vida, de muerte.

<sup>54</sup> René Major, *La démocratie en cruauté*, París, Galilée, 2003, p. 13.

<sup>55</sup> Jean-Luc Nancy, *La declosión* (Deconstrucción del cristianismo, 1), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008, p. 18.