

## LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD EN CRISIS: UN ANÁLISIS BASADO EN EL PODER

Juan Pablo ARANDA VARGAS

El artículo evalúa el argumento que presenta Giorgio Agamben en *El misterio del mal*, que considera la renuncia de Benedicto XVI como signo de una crisis de legitimidad no sólo en la esfera religiosa, sino política; una crisis que exige la restitución del misterio del mal (*mysterium inequitatis*) en su nivel escatológico, dotando de significatividad histórica y, en última instancia, sentido, a la acción política. Siguiendo a Claude Lefort se analiza la conceptualización de la democracia como régimen donde el lugar del poder está vacío, e interpreta dicha lectura como posible explicación de la crisis referida por Agamben.

**Palabras clave:** sentido, escatología, vacío, democracia, Iglesia.

### *Agamben y la recuperación de la conciencia escatológica.*

El 10 de febrero, frente al colegio cardenalicio, el Papa Benedicto XVI anunciaba su renuncia al obispado de Roma, que presidía desde el 20 de abril de 2005: “*conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequae administrandum*”.<sup>1</sup> El Papa refirió un cuerpo cansado, sin el vigor suficiente para ejercer adecuadamente la titánica labor de conducir a una Iglesia sumergida en arduos debates sobre el lugar adecuado de la tradición y la innovación —dentro de los que la

<sup>1</sup> “Después de haber examinado ante Dios reiteradamente mi conciencia, he llegado a la certeza de que, por la edad avanzada, ya no tengo fuerzas para ejercer adecuadamente el ministerio petrino”. Traducción de María Teresa D’Meza en Agamben, G., *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Argentina: Adriana Hidalgo, 2013), p. 61.

correcta interpretación del Vaticano II ocupa un lugar predominante—;<sup>2</sup> sobre la (posible) apertura eclesial al *ethos* democrático-pluralista y tolerante, al tiempo que vacío y *light*,<sup>3</sup> en su versión posmoderna—; así como sobre los escándalos que se sucedieron uno tras otro, ya sobre pederastia,<sup>4</sup> ya sobre el *lobbying* homosexual dentro del Vaticano, ya sobre el lavado de dinero a través de la institución bancaria vaticana.

Para algunos, la renuncia del teólogo alemán que, el 19 de abril de 2005, se presentaba como “un simple y humilde trabajador de la viña del Señor” alcanza, tras un análisis concienzudo, horizontes que se alejan del discurso de la debilidad del cuerpo. En particular, habría que preguntar: ¿Alcanza dicho discurso para explicar un evento que no sucedía desde la renuncia de Celestino V, cuando estaba por finalizar el siglo XIII? ¿Es la renuncia del pontífice una medida precautoria para evitar las voces que, en su tiempo, se levantaron contra un Juan Pablo II viejo y enfermo, recomendando su renuncia? ¿Es posible escudriñar hasta encontrar una idea *detrás* del discurso que hable de intensiones más auténticas, más urgentes pero, al mismo tiempo, impronunciadas, del pontífice?

En *El misterio del mal*, Giorgio Agamben elabora un argumento que intuye en la renuncia de Benedicto XVI una trascendencia mucho mayor que la que puede desprenderse de su comunicación oficial. La historia que teje el filósofo italiano encuentra su base en la figura de Ticonio, teólogo cercano al donatismo<sup>5</sup> cuyo pensamiento el entonces cardenal Joseph Ratzinger había discutido en su artículo, *Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el Liber Regularum de Ticonio*.

<sup>2</sup> Respecto del Concilio Vaticano II el entonces cardenal Ratzinger estimaba: “Respecto del rango del Vaticano II aún no puede pronunciarse un juicio definitivo, aun admitiendo que en sus textos hay muchos elementos válidos. Que, al final, haya de ser enumerado entre los faros luminosos de la historia de la Iglesia es algo que depende de los hombres que deben transformar la palabra en vida”, Ratzinger, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985), p. 453.

<sup>3</sup> Véase al respecto Lipovetsky, G., *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2012).

<sup>4</sup> Para una excelente relatoría del estallido y desarrollo del escándalo de los sacerdotes pederastas, véase Meyer, J., *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia Católica* (México: Tusquets, 2009).

<sup>5</sup> RATZINGER comenta, no obstante, que la ubicación ideológica de Ticonio oscila entre el catolicismo y el donatismo, sin que el teólogo laico hubiera terminado por abrazar uno u otro definitivamente: “El paso natural de retorno a la Iglesia católica, que parecían facilitarle sus opiniones catolizantes, no llegó a darlo, pero omitió al parecer igualmente reconciliarse con la comunidad donatista u así murió como *excommunicatus*, fuera de toda visible *communio ecclesiae*”, Ratzinger, J., “Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el *Liber Regularum* de Ticonio”, en *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona: Herder, 1972), p. 16-17.

De la lectura del capítulo 2 de la segunda epístola de Pablo a los Tesalonicenses, así como del *Cantar de los cantares* (1,4), Ticonio conceptualiza una imagen de Iglesia escindida en dos. La Iglesia, cuerpo místico de Cristo, es un *corpus bipertitum*,<sup>6</sup> limpia y buena al tiempo que sucia y perversa, día y noche, amorosa esposa de Cristo al tiempo que demonio y anticristo. “La consecuencia de esta tesis radical, que divide y une al mismo tiempo a una Iglesia de los malvados con una Iglesia de los justos, consiste, explica Ratzinger, en que la Iglesia es —hasta el juicio final— a la vez Iglesia de Cristo e Iglesia del Anticristo”.<sup>7</sup>

El que la Iglesia pueda ser conceptualizada de esta forma, como un cuerpo escindido entre el bien y el mal o, alternativamente, según la caracterización de Agustín, suscrita por Ratzinger, en *La Ciudad de Dios* —que habla no ya de un cuerpo escindido, sino de *dos ciudades*, Jerusalén y Babilonia— abre la puerta para la restauración de la perspectiva *escatológica* de la Iglesia Católica. En tanto que el fin de los tiempos será el día de “la gran *discessio*”,<sup>8</sup> de la separación de la Iglesia *fusca et decora*, el tiempo presente adquiere, a través del discurso escatológico, su carácter auténtico, a saber, el de una espera activa; nuestro tiempo se anuncia ya no como “el *fin del tiempo*, sino el *tiempo del fin*”.<sup>9</sup> El hoy sólo puede presentarse como campo de batalla entre la Iglesia del mensaje de Cristo, la esposa que espera la llegada del amante,<sup>10</sup> y una Iglesia que duerme en el olvido de

<sup>6</sup> Ver RATZINGER, 1972, pp. 22-27, y AGAMBEN, 2013, pp. 16-18.

<sup>7</sup> AGAMBEN, 2013, p. 17. Ratzinger, vale indicar, coincide con la crítica de Agustín a Ticonio, rechazando la teoría del cuerpo bipartito. Para el alemán, la doctrina de Ticonio “es en el fondo absolutamente acatólica”, Ratzinger, 1972, p. 28. La plausibilidad de la tesis de Ticonio, así como su recepción por parte de Benedicto XVI, sobrepasan el objetivo de este trabajo. En el presente trabajo, como se indica arriba, pretendo evaluar la hipótesis de Agamben respecto de la crisis de legitimidad política.

<sup>8</sup> Pablo, en su epístola, refiere que el “hombre de la anomía”—el Anticristo, según la tradición— no será revelado hasta “aquel que retiene... sea quitado de en medio”. Agamben, siguiendo a Ticonio, identifica a la *Iglesia fusca* como “quien retiene”. Agamben también refiere la primera epístola de Juan, donde se anuncia “que vendrá el Anticristo”. El discípulo continúa: “en realidad, ya han aparecido muchos anticristos, y por eso sabemos que ha llegado la última hora. *Ellos salieron de entre nosotros, sin embargo, no eran de los nuestros. Si lo hubieran sido, habrían permanecido con nosotros*. Pero debía ponerse de manifiesto que no todos son los nuestros”, (1 Jn 2, 18-19). Al igual que en Ticonio, la epístola de Juan hace referencia al “lugar” del Anticristo; en ambos casos éste surge es desenmascarado de su escondite, el “nosotros” de la Iglesia.

<sup>9</sup> AGAMBEN, 2013, p. 28.

<sup>10</sup> La parábola de las vírgenes de Mateo (25, 1-13) proporciona una imagen extraordinaria: Cristo parte de una división, cinco vírgenes necias y cinco prudentes. El aceite parece manifestar al mismo tiempo vigilancia y el *signo* con el que el Señor identificará a aquellas que participarán en las nupcias finales.

la cotidianidad, que abandona, necia, la espera y se contenta con una vida *media*, ajustada y normalizada, atenta a los signos del mundo mucho más que aquéllos que hablen de parusía y juicio final. Se desprende, pues, que cuando la Iglesia olvida que la vida, esta vida, sólo tiene auténtico sentido sobre la base de, o en función de, el momento escatológico de la parusía, cae presa de una visión tecnificada, esto es, de una perspectiva de medios aplicados a fines que obnubila su naturaleza y la pervierte: “Cuando el elemento escatológico se eclipsa en la sombra, la economía mundana se vuelve propiamente infinita, es decir, interminable y sin objetivo”.<sup>11</sup>

¿Qué sentido tuvo, entonces, la renuncia de Benedicto XVI? ¿Cómo unir los puntos hasta ahora esparcidos sobre el lienzo blanco de la reflexión? Agamben sentencia:

La “gran renuncia” de Benedicto XVI es todo lo contrario a una remisión al futuro cisma escatológico: esta recuerda, en cambio, que es imposible que la Iglesia sobreviva si remite pasivamente al fin de los tiempos la solución del conflicto que despedaza su “cuerpo bipartito”. Al igual que el problema de la legitimidad, el problema de lo que es justo y de lo que es injusto tampoco puede ser eliminado de la vida histórica de la Iglesia.

Benedicto XVI —incluso bajo la hipótesis de su distanciamiento de la tesis de Ticonio— habría entendido la renuncia en un sentido profundamente simbólico, como la herramienta última y, por desesperada, más perfecta para lanzar un mensaje, a saber, el de la insistencia de luchar, como sugiere la lectura de Agamben, la gran *descessio* o, si seguimos la tesis agustiniana,<sup>12</sup> el permanente enfrentamiento entre Jerusalén y Babilonia, en un momento en que las fronteras de una y otra han dejado de ser claras.<sup>13</sup>

No es difícil identificar el paralelismo entre la figura de Benedicto XVI con su antecesor en la renuncia, Celestino V. Para el monje ermitaño, acostumbrado a la soledad, al sigilo de la oración y la meditación, bastaron ciento siete días al frente de una Iglesia-imperio, donde el barullo de la política, el dinero y la retórica asfixiaba la quieta intimidad del espíritu con su Creador, para presentar su renuncia, ansioso de volver a su dulce

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>12</sup> “Agustín objeta a Ticonio que los malos no están nunca, ni siquiera ahora, con Cristo y no pertenecen, por tanto, ni siquiera ahora, a la Iglesia. Porque la Iglesia es de Cristo, y no del anticristo; es una y no está bipartida. Los malos no pertenecen *verdaderamente a ella*, sino que sólo *parecen pertenecerle*”, RATZINGER, 1972, p. 26.

<sup>13</sup> Cf. 1 Jn 2, 18-19, *supra*.

soledad —que su sucesor, Bonifacio, haría imposible, secuestrándolo y encarcelándolo—. Un emocionado y nostálgico Benedicto XVI recordaba, el 12 de septiembre de 2006, el “hermoso periodo en el Instituto Superior de Freising”,<sup>14</sup> que marcaría el inicio de su paso por la academia. La educación, así como la interrogación de Dios por medio de la razón, habrían de ser el lugar privilegiado de quien tendría a su cargo el Consejo para la Doctrina de la Fe y, posteriormente, la Iglesia de Cristo. La soledad del ermitaño se abraza fraternamente, de este modo, con la soledad del académico, y ambos encuentran en la meditación, la reflexión y el silencio compañeros de viaje insustituibles. Agamben, finalmente, recuerda que “el 4 de julio de 2009 Benedicto XVI había depositado sobre la tumba de Celestino V en Sulmona el palio que recibiera en el momento de su investidura, como prueba de que la decisión había sido meditada”.<sup>15</sup>

Para Agamben, el nivel escatológico es aquel que, en primer lugar, legitima la acción eclesiástica en el mundo. Dicho nivel es atravesado, en la historia de la Iglesia, por la *oikonomía*, por “la acción salvífica de Dios *en el mundo* y en el tiempo”,<sup>16</sup> de manera tal que—como parece estar ocurriendo—cuando la Iglesia se olvidó del momento escatológico, “el desarrollo de la *oikonomía* secularizada se pervirtió y se convirtió literalmente en sin fin, es decir, sin objetivo”.<sup>17</sup> La actividad eclesiástica frente al discurso escatológico revela el rostro auténtico de la Iglesia, liberándola del mundo y permitiéndole una elevación que añora el regreso de Cristo, igual que las agujas góticas. Su negación, por el contrario, sume a la institución en el fango anómico de la instrumentalidad ciega.

#### *Lefort: anomia, vacío y democracia*

Al inicio de su libro, Agamben lanza una aguda preocupación: “los poderes e instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad”.<sup>18</sup> En la sección anterior busqué trazar las líneas generales

<sup>14</sup> Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, discurso pronunciado 12 de septiembre de 2006 en la Universidad de Ratisbona.

<sup>15</sup> AGAMBEN, 2013, pp. 11-12.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 57, el énfasis es mío.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 12.

por las que se explica la pérdida de legitimidad de la Iglesia Católica en el marco de la renuncia de Benedicto XVI. Vale, ahora, evaluar el argumento agambeniano en el marco de la democracia.

Que la crisis de legalidad sea una crisis, sobre todo, de legitimidad, no apunta a otro lado que al *lugar del poder*. Recordando la caracterización weberiana de la legitimidad, encontramos que la tradición, el carisma o la racionalidad (la ley positiva) fungen como modalidades de dicho poder, como *formas* en que este último se manifiesta. Respecto de la legitimidad tradicional basta mirar, por ejemplo, la conceptualización del poder primitivo en Pierre Clastres: “la jefatura en la sociedad primitiva no es sino el lugar supuesto, aparente del poder. ¿Cuál es el lugar real? Es el propio cuerpo social que lo detenta y ejerce como unidad indivisa”.<sup>19</sup> La sociedad primitiva burla y desactiva el dispositivo de la autoridad teatralizándolo, diseñando a un jefe que no manda ni es obedecido pero que, al mismo tiempo, imposibilita la apropiación de dicho poder.

El análisis del ideal ilustrado de la racionalidad puede aportarnos elementos para la comprensión contemporánea de la democracia. Esta racionalidad, al menos desde la perspectiva kantiana, fue capaz, durante la modernidad temprana, de generar un espacio de poder organizado en torno a un grupo determinado de ideas: el ideal de progreso, el concepto de individuo y la ley como racionalidad consensuada. Estos principios otorgaban a la modernidad una fuerza disciplinar—una dirección irresistible—que afectaban la generación y el ejercicio del poder. La posmodernidad, como lo han puesto de manifiesto Gilles Lipovetsky,<sup>20</sup> con sus ideas de “pos-deber” en los tiempos “hipermodernos”, o Marc Augé,<sup>21</sup> con las ideas de “sobremodernidad” y “no-lugares”, rompe con estos conceptos de progreso y de individuo—en su comprensión trascendental—, prefiriendo la multiplicación de las fuentes de sentido, aún al costo de su extrema relativización y ulterior vaciamiento. La sociedad posmoderna clausura la sociedad dirigista y disciplinar moderna, a través de lo que Lipovetsky llama el segundo proceso de individualización, una revolución que dota, asimismo, a la democracia de su significación más auténtica y radical: la

<sup>19</sup> CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política* (España: Gedisa, 2001), p. 115.

<sup>20</sup> Dos interesantes obras de Lipovetsky, que ilustran los conceptos referidos, son *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona: Anagrama, 2004) y *El crepúsculo del deber* (Barcelona: Anagrama, 1992).

<sup>21</sup> AUGÉ, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (Barcelona: Gedisa, 20059).

de un sistema político cuyo lugar de poder rehúye la permanencia y la estabilidad inaugurando, en cambio, el terreno del *choise*, de la búsqueda de sentido y autenticidad individual, sin reparar demasiado sobre la correspondiente destrucción de los antiguos sitios de autoridad tradicional (la patria, la familia, la tradición, Dios, la naturaleza).

Es Claude Lefort quien conceptualiza la democracia en este sentido. Para el teórico francés, ésta es el único régimen en que se establece “una representación del poder que lo confirma como un *lugar vacío*”, es decir, el único que mantiene “la separación de lo simbólico y lo real”<sup>22</sup>. La monarquía por derecho divino, por ejemplo, identificaba el poder simbólico—la configuración del sitio de poder, su determinación como espacio de inteligibilidad—, y el poder real—esto es, su ejecución, su irrupción e impacto en lo social—, fundiéndolos en un solo cuerpo, en el cuerpo del rey, al grado que la decapitación del rey implicaba no sólo el final del ejercicio del poder “por este hombre”, sino el trastocamiento del concepto y significación misma del poder, su configuración simbólica.<sup>23</sup>

En nuestras democracias contemporáneas, por el contrario, “les está prohibido a los gobernantes apropiarse, incorporarse el poder”.<sup>24</sup> De la misma forma que el legislador, por ejemplo, no puede nunca identificarse con el poder—de ahí que nos refiramos a él como “representante”—, ni asirlo, sino en todo caso utilizarlo o direccionarlo temporalmente, la idea que funda y con la que la sociedad se identifica a sí misma tampoco está presente en la democracia: cualquier imagen estable del cuerpo social viola el principio fundacional democrático, a saber, la cancelación de dichas imágenes. Finalmente, que el lugar del poder está vacío implica, necesariamente, que ninguna idea, principio o valor puede pretenderse estable ni, mucho menos, necesario: la idea democrática, al desembarazarse de cualquier metafísica previa, se presenta a sí misma como espacio de deliberación cuyo resultado más visible es la administración pacífica del

<sup>22</sup> LEFORT, C., “¿Permanencia de lo teológico-político?” en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (Barcelona: Anthropos, 2004), p. 68.

<sup>23</sup> “En la monarquía, el poder estaba incorporado en la persona del príncipe. Eso no quiere decir que poseyera un poder sin límites. El régimen no era despótico. El príncipe era un mediador entre los hombres y los dioses... un mediador entre los hombres y las instancias soberanas trascendentes de la Justicia soberana y de la Razón soberana... este reino aparecía como un cuerpo, como una unidad sustancial, de tal manera que la jerarquía de sus miembros, la distinción de rangos y órdenes, parecían reposar sobre un fundamento incondicionado”, LEFORT, C., “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática*, 2004, p. 47.

<sup>24</sup> *Ídem*.

poder pero, al mismo tiempo, en tanto *espacio vacío*, obliga el libre juego de entrada y salida de los valores, el irrestricto ir y venir de la voluntad.<sup>25</sup>

Que la democracia renuncie, pues, a todo sostén metafísico como fuente de sentido a fin de institucionalizar la división entre ley, saber y moral,<sup>26</sup> al tiempo que abre un espacio de la elección autónoma y auténtica para el individuo capaz de prevenir la concentración o el secuestro del lugar de poder, es una actitud que refleja el terror totalitario, la bestialidad de los campos de concentración, la inhumanidad política en esplendor. No obstante este terror, la angustia existencial producida por la incesante búsqueda de sentido que termina en respuestas parciales o, peor, en fracasos totales, puede generar en el ciudadano democrático una histeria por el sentido, una irrefrenable exigencia de *cualquier* sentido que ponga fin a la tremenda carga que implica hacerse cargo de uno mismo. Aquella mayoría de edad intelectual que Kant presagiaba liberadora se vuelve, en la posmodernidad *vacía*, una carga a veces insoportable. Es ahí cuando el fantasma totalitario acecha con toda su fuerza. Observemos el fenómeno desde dos perspectivas.

En primer lugar, desde la conceptualización hegeliana de la voluntad. Para Hegel, la dialéctica de la voluntad se genera en el choque entre el momento de indeterminación pura, la “*posibilidad absoluta de abstraer toda determinación en la que me encuentro o que ha sido depositada sobre mí, la huida de todo contenido, entendido como limitación*”,<sup>27</sup> y el momento de dicha determinación del “yo”. La determinación del yo como contenido particular, finito, ocurre en el momento en que el deseo se transforma en deseo-de-algo. Los seres humanos somos seres que desean constantemente, somos conglomerados de deseos. En este sentido, el matrimonio entre democracias occidentales y el sistema económico de mercado neoliberal se muestra como sociedad de deseo por excelencia. Pero, ¿qué sucede cuando el deseo conduce invariablemente a la extinción del placer, cuan-

<sup>25</sup> No es casualidad que Terry Eagleton considere que el mundo post-Auschwitz está marcado por la indeterminación: “*Everything in this post-Auschwitz world is ambiguous and indeterminate. Every position is a tentative hypothesis ... to live is to defer, to put off a final meaning; and though the act of postponing it makes life hard to bear, it may also be what keeps it in motion*”. La democracia contemporánea captura esa misma cautela, ese terror por las definiciones *once-and-for-all* que recuerdan los regímenes totalitarios. En: Eagleton, T., *The meaning of life. A very short introduction* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 61.

<sup>26</sup> Para una interesante exposición de esta temática véase Manent, *Curso de Filosofía Política* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003).

<sup>27</sup> HEGEL, *Elements of the philosophy of right* (New York: Cambridge University Press, 2003<sup>8</sup>), p. 38.

do todo goce es ineluctablemente interrumpido, clausurado, por la propia finitud y particularidad del objeto de goce, por su naturaleza misma? ¿Qué sucede cuando lo ansiado no es “esto” o “aquello” sino, por el contrario, la trascendencia, la superación de lo finito y contenido, lo contingente y determinado?<sup>28</sup> Ahí, dice Hegel, la voluntad refrena todo deseo fragmentado, exigiendo en contraparte “la libertad del vacío, elevada al estatus de actualidad y pasión”, y continúa, “si permanece puramente teórica, se vuelve religiosa en el reino religioso del fanatismo hindú de la contemplación pura; pero si se vuelve actualidad se vuelve, tanto en el reino de la política como la religión, el fanatismo de la destrucción... sólo destruyendo algo siente esta voluntad negativa su propia existencia”.<sup>29</sup>

Para Lefort, por su parte, en el totalitarismo se trata “de dar al poder una realidad sustancial; de reconducir a su órbita el principio de la ley y del saber; de rechazar la división social bajo todas sus formas; de proporcionar de nuevo a la sociedad un *cuervo*”.<sup>30</sup> Cuando, en 1933, Hitler modificó la Constitución para incluir la *Ermächtigungsgesetz*, la ley que le otorgaba facultades legislativas haciendo caso omiso del *Reichstag*, estaba configurando, precisamente, esa reunión del poder. Mientras que la democracia, como se ha dicho, se define como espacio no-metafísico marcado por la división, el totalitarismo de Hitler se presentaba como metafísica del *Volk* manifiesta en el matrimonio *Führer*-pueblo. Tal como señala Lefort, es la desesperación por la unidad —desesperación paralela al elemento *negativo* de la voluntad hegeliana—, el sueño de trascender una existencia continuamente puesta en pausa, desprovista de significación definitiva, la que reconduce a experimentos antidemocráticos, violentos, etcétera.

Que la crisis de la legalidad sea una crisis de legitimidad, antes y primordialmente, puede explicarse, me parece, como consecuencia de la propia naturaleza posmoderna de la democracia. La legitimidad democrática, lo mismo que la legalidad, apuntan a realidades simbólicas desprovistas de sentido alguno. De hecho, como se ha visto, la cancelación de un sentido apriorístico, predefinido, fue uno de los *objetivos* de los regímenes

<sup>28</sup> A este respecto, el análisis de Jorge Ramos sobre erotismo y cristianismo es relevante. El acto sexual, dice Ramos citando a Berdaiev, entendido eróticamente como búsqueda de la liberación de las cadenas de la contingencia, la individualidad y la inmanencia, “no perdura, no es... «puente hacia la eternidad», sino que se agota... «Esta separación contiene en sí toda la tragedia angustiosa del amor, consistente en la persecución dolorosa de la forma del andrógino y de la armonía cósmica que ella encierra”. Ramos, J., “Eros y Areté”, en *Estudios*, ITAM, 16, 1989.

<sup>29</sup> HEGEL, *op.cit.*

<sup>30</sup> LEFORT, 2004, p. 78.

democráticos de la posguerra. Ahora bien, irónicamente, el advenimiento del posmodernismo, la crisis del sentido, la angustia y el fin de las metafísicas parece estar generando presiones por la definición, por el camino. La libertad, la costosa libertad por la que la humanidad pagó más sangre que por ningún otro ideal, se presenta al hombre posmoderno como una *difícil* libertad, como un acertijo.

Para Agamben, la solución al acertijo, tanto religioso como político, es la restitución de la dimensión escatológica, entendida como momento de acción entre los tiempos simbólicos del inicio y el final:

Creo que sólo si se restituye el *mysterium iniquitatis* a su contexto escatológico, una acción política puede ser de nuevo posible, tanto en la esfera teológica como en la profana. El mal no es un oscuro drama teológico que paraliza y vuelve enigmática y ambigua toda acción, sino un drama histórico en el cual la decisión de cada uno está siempre en cuestión.

Así como en el fondo de la renuncia de Benedicto XVI pudo haber una enérgica protesta contra “los fraudes y simonías de la corte”, asimismo en la democracia, según Agamben, la acción política es imposible sin restituir la dimensión escatológica (histórica) que le otorga sentido y clausura la ambigüedad posmoderna. La crisis de la Iglesia, lo mismo que la de las democracias contemporáneas, son crisis de *sentido*. Las fantasías de un sentido único, definido de una vez por todas, por otro lado, han marcado el origen de algunos de los crímenes más grandes contra la humanidad. El anhelado equilibrio, si existe, sólo puede ser delicado y frágil.