

Violencia Sagrada.

Paul W. Kahn*

El siglo veinte no debía suceder. Las perspectivas de constante avance de la civilización, y con él la bendición de la paz mundial, parecían totalmente claras al final del siglo diecinueve. Algunos podrían haberse preocupado por una caída de la fe, pero ello estaba más que compensado por la creencia en un progreso mantenido de la ciencia. El camino por delante era claro: era el camino de la razón. Así como la ciencia estaba revelando los secretos de la naturaleza, revelaría los secretos del buen gobierno. La aplicación de la ciencia sobre las condiciones de producción traería una nueva era de bienestar material; la aplicación del buen gobierno a la construcción de leyes domésticas e internacionales, traería una era de paz. La era de la revolución había terminado; la reforma se había institucionalizado.

Sólo un panglosiano (a panglossian) podría considerar al siglo veinte como un desastre. Las Ciencias Naturales continuaron su progreso constante, pero dicho progreso fue dirigido tanto al manejo de las necesidades sociales como a la producción de armas. La ciencia política dio sustento no sólo a gobiernos liberales, sino también a regímenes totalitarios brutales. Pol Pot estudió ciencia política en París y las raíces del comunismo pueden rastrearse hasta un Judío Alemán que estudiaba en la biblioteca del Museo Británico. Atribuyamos o no responsabilidad a los teóricos, la 'iluminación' probó ser absolutamente compatible con el asesinato y la tortura.

A lo largo del siglo, el comportamiento genocida presente en las periferias de los imperios Europeos, fue moviéndose continuamente hacia el corazón de Europa. El colonialismo Europeo había sido por mucho tiempo un asunto sangriento. Las tiranías del dominio colonial volvieron a los gobiernos de las metrópolis. Aprendimos que las sociedades que toleran genocidios contra sus poblaciones dependientes también pueden tolerar la matanza de sus propios hijos. No es un mero accidente que Edward Monel, que lideró la lucha contra la esclavitud y el genocidio en el Congo Belga, también fuera un principal oponente de la Primera Guerra Mundial. La humanidad podría, por cierto, ser indivisible. Estaba en juego algo más que la tolerancia hacia el sufrimiento, ya que también aprendimos que una sociedad que puede enviar a sus hijos a asesinar en el frente puede ser igualmente capaz de asesinar en las habitaciones y campos secretos de la policía del Estado. El asesinato de los Judíos podría no haber parecido tan fuera de lugar para una comunidad que acababa de haber presenciado la matanza de una generación entera de sus hijos varones. Si nos inclinamos a extraer lecciones morales de los grandes movimientos de la historia, el más destacado del siglo veinte podría ser que, finalmente, se sufre aquello que se ha inflingido. Este descubrimiento es tan antiguo como las reflexiones de Plantón acerca de psicología política: no puede hacerse o inflingirse el mal sin convertirse en él.

Lincoln concluyó la fuerte lección moral que aprendió a partir de haber sufrido la Guerra Civil, en su Segunda Inauguración:

“Si supusiésemos que la esclavitud en América es una de aquellas ofensas que, en la providencia de Dios debe aceptarse por necesidad, pero la cual, habiendo

* Robert W. Winner Professor of Law and the Humanities and Director of the Orville H. Schell, Jr. Center for International Human Rights, Yale Law School.

continuado a través del tiempo señalado por El, ahora quiere remover, y que El le da esta terrible guerra tanto al Norte como al Sur como la calamidad debida a aquellos que provocaron la ofensa, ¿deberíamos discernir en esto algún desvío de aquellas atribuciones divinas que los creyentes en un Dios viviente siempre le adscriben? ... (Si Dios quiere que esto continúe hasta que todas las riquezas acumuladas durante los doscientos cincuenta años de trabajo no pagado se hundan, y hasta que cada gota de sangre provocada por el látigo sea pagada por otra estocada en la espada, como dijimos, trescientos años atrás, igualmente debe decirse ‘los juicios de Dios son verdaderos y justos al mismo tiempo’”).

Si alguien piensa que Occidente ha terminado de pagar por las ofensas morales de la modernidad, sólo tiene que contemplar las posibles consecuencias de la expansión contemporánea de las armas de destrucción masiva hacia países como Corea del Norte, Pakistán e India.

Si el siglo veinte comenzó con la promesa de progreso a través de la ‘iluminación’, los eventos del siglo hablan respecto de la debilidad de aquella razón en lo que hace a la política. De todos modos, sólo es una presunción de los académicos creer que la explicación de los fenómenos políticos puede darse a través de la sola dimensión de la presencia o ausencia de razón. Nos permitimos la misma presunción si creemos que la política del siglo veintiuno será diferente de la del siglo veinte porque ahora estamos mejor preparados para aplicar a nuestras instituciones domésticas y a nuestros regímenes internacionales los descubrimientos de la razón. La política moderna ha sido manejada por fuerzas no explicables por la razón.

Esta presunción respecto de la razón reside en que el profesor de leyes cree que la violencia representa una falla de la ley y que la respuesta a la violencia, de tal modo, debe ser el endurecimiento de la ley. El siglo veinte tuvo suficiente de leyes; tuvo suficiente de bienintencionados hombres de leyes. Pero la insistencia de la ley acerca de que la violencia debe ser vista como una mera negación, v.g., como una violación, socava cualquier entendimiento verdadero de la relación de la violencia con la política. Podemos llamar a esto el Error Hobbesiano: la creencia de que la ley supera a la violencia del estado de naturaleza. El error Hobbesiano es endémico a un marco mental burgués que pone a la seguridad de la persona y de sus bienes en el centro del orden político. La política del siglo veinte debería habernos curado de cualquier creencia acerca de que éstos son los fines de la política.

El estado de naturaleza de Hobbes puede haber sido sólo una herramienta heurística, cuanto más una suerte de mito respecto de los orígenes. Pero representa un mito que desorienta o confunde peligrosamente, ya que, en verdad, es la política, y no la naturaleza, la amenaza más mortal para el hombre. El siglo veinte fue una era de creciente violencia porque fue una era en la que la política desplazó a la religión como fuente de último sentido para las masas. El común denominador de imperio, guerra y revolución del siglo veinte, se encuentra en lo que podríamos llamar el carácter sagrado de la política. Si la política es sagrada, entonces la violencia que sostiene dicha política debe ser entendida como una forma de sacrificio. El sacrificio no puede ser legislado de la nada. Los rituales terminan sólo cuando las creencias que los sostienen fracasan.

I. Violencia, Trabajo y lo Sagrado.

Hasta hace sólo 100 años atrás, la creencia comúnmente sostenida era que el mundo había sido creado para el hombre por un preocupado, o no tan preocupado, Dios.

El sentido de todo aquello que el hombre experimentaba era el sentido para él, ya que había sido creado para él. Para el hombre moderno, el carácter humano completo del mundo está más cercano a lo banal que a lo divino. El experimenta esa banalidad, por ejemplo, en el extenso carácter del mercado. Su comida, cobijo, vestuario, vivienda, entretenimiento, tanto como sus propias formas de labor productiva, son todos productos de decisiones de mercado. Más hondo el mercado penetra, más nuestro mundo es un producto de decisiones y elecciones bajo la escala del precio. La banalidad de los mercados, sin embargo, es sólo una dimensión de la cualidad humana de nuestro mundo. No vivimos tan sólo en un mundo completamente humano, sino en múltiples mundos humanos.

Cada uno de esos mundos es su propia forma simbólica. Los precios son un buen ejemplo de significado dentro de un orden simbólico: el precio tiene significado sólo dentro de una visión completa del mundo, cada aspecto del cual cobra sentido a partir de todos los demás. En este aspecto, el mercado no es diferente de un lenguaje. No tenemos acceso a un mundo en sí mismo, ajeno o más allá del lenguaje. El lenguaje no nos lleva a la naturaleza en sí misma sino a múltiples mundos constituidos por sistemas de significado. La verdad de las proposiciones que formulamos varía a medida que adoptamos actitudes o visiones estéticas, religiosas, políticas o científicas respecto del mundo. En cada caso nos encontramos dentro de un completo sistema de significado. Esos sistemas no son menos objetivos que las casas en las que nosotros y las familias que amamos vivimos.

Damos todo esto por supuesto, pero esto atañe a la naturaleza de nuestro Ser-en-el-mundo. No sería provechoso hablar de nuestra naturaleza como si se tratase de un hecho o dato singular acerca del mundo; no tendrá sentido siquiera hablar acerca de una verdad de la naturaleza, no porque no haya nada allí, sino porque la forma en la que entendemos su significado está inextricablemente atada a nuestra capacidad de atribuir sentido. Apenas podemos imaginar una verdad de la naturaleza sin nosotros, aunque ésta resulta inquietantemente similar al fin del espacio y del tiempo, punto en el que nuestras proposiciones se derrumban sobre sí mismas porque el universo se derrumba. El punto queda literalmente inimaginable; no entra nuestro mundo excepto para recordarnos que este es en efecto nuestro mundo. Después de Einstein, todos somos Kantianos.

Este mundo completamente humano en el que nos encontramos es un producto de la voluntad. Voluntad es la capacidad para dar forma objetiva a una idea. Esta concepción es central a la creación del mito occidental que entiende al mundo como una creación de la voluntad de Dios. Sólo podemos entender un mundo que es producto de la voluntad. O, a la inversa, entendemos el mundo porque no existe espacio entre Ser y Representación. Todo evento, objeto, y persona que encontramos en nuestro mundo se nos aparece como un símbolo, una idea a la que se dio forma material. Cuando entendemos el mundo, entendemos las ideas que encontramos en el mundo. Vemos esto claramente cuando nos topamos con un artefacto de otra cultura al que no podemos encontrarle sentido. No lo conocemos como una cosa. Por el contrario, lo comprendemos sólo como un interrogante. Decimos, ¿qué es esto? O, ¿qué propósito cumplía? Entendemos los objetos en el mundo cuando podemos leerlos como representaciones de las ideas de sus creadores. Esto no es simplemente una condición del artefacto. Abandonados en un lugar desconocido, nos preguntamos, ¿dónde estamos? Contestamos esa pregunta poniendo ese lugar en relación con todos los otros lugares que conocemos. En forma similar, preguntamos de un desconocido, ¿quién es él? Y con ello, permitimos la entrada en un mundo de relaciones, amigos y otros conocidos.

La ciencia del siglo diecinueve luchó por mantener la idea acerca de que leemos el plan de Dios cuando entendemos el mundo: tal vez El no quiso la existencia de cada ser o evento en su particularidad, pero de todos modos El quiso la existencia de las leyes que determinan el particular. Darwin rechazó esto argumentando que el mundo puede aparecer dando cuerpo a ideas incluso sin la mediación de la voluntad de un Dios creador. El Pinzón parece designado para cumplir una función, pero podemos responder por ello sin necesidad de apelar al acto creativo de un sujeto, divino o de otro tipo. Un mundo material se ordenará a sí mismo, dado que le sea suficiente tiempo y oportunidades. La teoría de Darwin podrá vencer al mito de un Dios creador, pero no tiene peso sobre el carácter simbólico del mundo del hombre. La ciencia no es menos un orden simbólico que la religión. Desde esta perspectiva, no importa si mi entendimiento del Pinzón se refiere a la mente de Dios o a la de Darwin. Para el hombre, no existe Pinzón en sí mismo. Sólo existe nuestra experiencia del Pinzón, dentro de los múltiples dominios de sentido que constituyen nuestra experiencia. No podemos escapar a las condiciones de nuestro propio conocimiento. Esas condiciones son no sólo las categorías Kantianas, sino también el orden y los valores de las instituciones y comunidades dentro de las cuales los reclamos epistémicos son perseguidos.

Lo que es cierto de objetos particulares no es menos cierto respecto del todo. Es como si viviésemos dentro de una novela: entendemos cada parte de la novela porque entendemos el todo del que es una parte. Simplemente no hay recordatorio. El mundo de la novela es un producto de ideas y no podemos encontrar espacio dentro de él para una naturaleza no mediada.¹ Experimentamos el mismo carácter comprensivo de una representación simbólica cuando leemos historia. El punto del trabajo histórico es dar sentido al todo: el siglo diecinueve, por ejemplo, no fue una suma parcial de eventos. Tampoco encontramos el sentido del siglo diecinueve sumando todas sus partes o elementos. Por el contrario, tenemos la idea de un recuento o relato comprensivo desde el comienzo, aunque el carácter de ese relato puede cambiar mientras aprendemos más. Incluso mientras éste cambia, en el curso de nuestras investigaciones, no nos encontraremos de repente en otra era cualquiera o fuera del tiempo.

Nuestro mundo funciona para nosotros, porque es del mismo carácter que nosotros: ideas. Las ideas podrán parecer las más efímeras de las cosas, pero dada que les son forma material, nuestras ideas nos sobreviven. Una persona puede desear la inmortalidad, pero su cuerpo es un bien que se desgasta rápidamente. Cuando da forma material a sus ideas, sin embargo, se ha incluido en el mundo en una forma que perdura. Encontramos los restos de potes en las calles de Atenas. Sabemos que fue el producto de un sujeto particular, que lo tuvo en sus manos y le dio forma. El ha sido olvidado, pero el artefacto que es producto de sus ideas perdura. Esa es la ironía de la habilidad más simple: el menor de nuestros esfuerzos se burla de nuestra esperanza de inmortalidad personal. Lo que es cierto para el resto de una vasija es más cierto para nuestras obras de arte, desde catedrales hasta libros y sinfonías. Imprimimos nuestras ideas en el mundo, y ellas perduran. Los antiguos entendieron esto bien. Cuando ellos atacaron a un enemigo, trataron de destruir esta forma material de la voluntad. Ellos arrasaron la ciudad, mataron al hombre, y vendieron las mujeres y los niños en esclavitud. Esto es lo que significa destruir un mundo: no dejar ningún artefacto que pueda ser leído como una expresión de la idea de ese mundo.

Para entender la violencia política, tenemos que entender la construcción y la destrucción de este mundo completamente humano. La violencia nunca es el pasaje de

¹ This is why we so easily ask questions about the life of the novel's characters even outside of the text. We want to know what happened to them before the text began and after it ends.

lo natural al mundo humano del orden, pues no existe lo 'natural' para el hombre. La violencia no puede ser entendida como si fuera la falta o ausencia de otra cosa distinta, una mera negación sin significado en sí misma. La violencia no es un olvidarnos a nosotros mismos. Contrariamente, es aun otra forma de construcción del estar en el mundo. Como con otras construcciones simbólicas, cuando no comprendemos más el mundo, la violencia parece incomprensible. Somos dejados sólo con cuerpos rotos que leemos como una muerte sin sentido. Entendemos la violencia de nuestra Guerra Civil como una batalla de ideas, pero cuando miramos hacia los Balcanes no podemos entender por qué tanta gente quiere o está dispuesta a asesinar y a ser asesinada. ¿Qué podría hacer justificable o valioso el sufrimiento? No podemos contestar esa pregunta desde afuera, pues ninguna forma simbólica tiene sentido desde afuera. Incluso un lenguaje suena como ruido a menos que entendamos su sentido desde dentro. Podemos, sin embargo, entender mejor a la violencia como un medio de sentido político.

Dios pudo dar existencia al mundo nombrándolo. Su acto de voluntad no acarreo violencia porque está en la naturaleza de la divinidad conseguir una directa (unmediated) relación entre el pensar y el ser. Dondequiera que consigamos una relación directa entre la idea y su materialización, estaremos en presencia de lo divino. Esta es la estructura de lo milagroso y de lo mágico. Para la Iglesia es el misterio de la eucaristía el que trabaja como una suerte de institucionalización de la magia. Lo milagroso no representa lo divino; más que ello, se trata del lugar a partir del cual se exhibe lo divino. La misma estructura de pensamiento en los juicios o razonamientos del Rey: su palabra era la ley. Un rey que podía crear realidad política mediante el solo uso de su palabra, también podía curar a los enfermos tan solo tocándolos. Una vez que Luis XVI es visto como el Ciudadano Luis Capet, sin embargo, no tiene el poder ya ni de hablar la ley ni de sanar a los enfermos.

El hecho de que los reyes perdieron su poder para establecer lo sagrado no significa que vivamos nuestras vidas políticas en un mundo desacralizado. La misma inmediatez en la relación entre idea y realidad está presente en el soberano popular en un estado democrático. El soberano popular, además, tiene la capacidad de darle vida a una palabra: es el terreno de nuestra Constitución. La cualidad sagrada de lo político aparece donde fuera que un reclamo exitoso sea dicho en la voz del soberano popular. Para los Americanos, la Corte Suprema ha sido extremadamente exitosa en reclamar esa voz. Esta es, por ejemplo, la fuente de cualquiera que fuese la legitimación que tiene la presidencia de Bush. El éxito de la Corte Americana se relaciona con nuestra propia forma de nacionalismo cívico. Donde el nacionalismo es étnico, al mismo tiempo, la cualidad de lo sagrado poco probablemente se relacione con las cortes y más probablemente se relacione con los líderes populistas. Aunque tales espacios de lo sagrado tan institucionalizados son importantes, no son exclusivos. La más sagrada expresión del carácter sagrado de la soberanía es el culto político del sacrificio. La posibilidad del sacrificio significa dar un sentido último en un Estado que reclama ser el pueblo.

Mientras que la política comienza con la apariencia de lo sagrado, es mantenida a través del trabajo. Nuevamente, el Génesis lo entendió bien: ser expulsado del jardín es estar condenado a una vida de trabajo. El trabajo del hombre es la construcción de un mundo completamente humano. Trabajo es el proceso de poner una idea en forma material. El más simple modelo del acto sentido-atributivo es aquél de la artesanía: el artesano trabaja para producir la corporización material de una idea. Cada forma simbólica está sostenida mediante esta forma o proceso de trabajo. Las ideas existen cuando el mundo material es moldeado para dar expresión a esas ideas. El moldeado de ese mundo es la tarea del trabajo.

Este completamente humano mundo no se mantiene a sí mismo; no hay días de descanso. El hombre pasa su vida entera trabajando para dar forma y mantener un mundo de sentido. Y dado que la materia del mundo no toma forma fácilmente, el trabajo conlleva violencia. Esto es igualmente verdadero en la política: se requiere una gran cantidad de trabajo para moldear a una población resistente en la representación de una idea. Para crear nuestra sociedad (polity), podemos llegar a tener que destruir la de otro. Para sustentar el conjunto de sentidos políticos propios, tenemos que suprimir posibilidades alternativas.

Esta es la lección de la expedición ateniense contra los Melianos: el nuestro no sólo es un mundo completamente humano, sino también un mundo completamente ocupado. Desde la perspectiva ateniense, había sólo dos posibilidades para los Melianos: eran parte del mundo de Esparta o del de Atenas. Si elegían Esparta, los atenienses estaban preparados para reducirlos a la nada. El poder ateniense existió en su oposición al poder espartano. Esta es la explicación de Tucídides acerca de la causa fundamental de la Guerra del Peloponeso: Atenas temía el poder creciente de Esparta. Por supuesto, de haber tenido los Melianos suficiente poder, podrían haber construido su propio mundo, que no hubiese sido ni el de Esparta ni el de Atenas. Para hacer eso, habrían tenido que luchar contra Atenas y Esparta. Lo que no podían hacer era expresar la idea acerca de ellos mismos sin el poder para convertirla en real. Las ideas se convierten en reales a través de la aplicación de la fuerza para crear y sostener un mundo. La destrucción de los Melianos sólo se trató de una idea: la idea ateniense de que si no eres parte de nuestro mundo, no serás nada. El hombre no ejercita su poder en un mundo natural. No existe espacio vacío, personas sin dueño o pertenencia, no hay *terre nulla*, de acuerdo a la expresión del derecho internacional.

La ideología de la colonización del siglo diecinueve nos enseña algo aquí también. Los europeos pensaron o entendieron a sus poblaciones coloniales como aún no completamente civilizadas. Eran como chicos, que necesitaban más información para descubrir la verdad de su propia existencia. Si hubiesen sido vistas como otro completamente formado, entonces la actitud imperial hubiese sido aquella de Atenas respecto de Esparta: la destrucción del sentido de ese otro. Mi punto no persigue justificar el colonialismo europeo, sino más bien apreciar la conexión entre destrucción y construcción, entre violencia y pedagogía. La extensión del mundo propio inevitablemente aparece como algo bueno. Los órdenes simbólicos están completos: ellos hacen sentido de un mundo entero. El mercado quiere ser global, así como la información quiere ser libre. Para los europeos del siglo diecinueve no era concebible que la verdad del cristianismo no fuera global: la civilización estaba en juego. Hoy somos más proclives a hablar de multiculturalismo y de respeto por el otro, pero esto difícilmente sea una concesión a los límites de las formas simbólicas. Los discursos contemporáneos de universalismo hablan de mercados, derechos, y democracias. Nuestro respeto por el otro es una afirmación de nuestro propio valor de tolerancia.

En su apariencia común, entonces, la violencia política es una forma de trabajo. Es una expresión de la voluntad por la cual un orden político se extiende a sí mismo formando las creencias de aquellos sujetos a la autoridad del estado. Cuando nos acercamos al asunto de esta forma, vemos a la violencia como vemos otras forma de trabajo, como el medio dirigido hacia un fin. Hablamos de causalidades como costos a ser medidos respecto de ganancias. Esperamos mantener la cuenta de causalidades baja, mientras nos dirigimos a extender nuestra autoridad política. Esperamos ejercer coerción en formas más efectivas. Pensamos que el punto de la violencia no es eliminar sus objetivos inmediatos sino 'quebrar la voluntad', cambiar las creencias, de aquellos que sobreviven. Esta es la regla, ya sea que apliquemos la violencia internamente o

externamente. La destrucción de los Melianos tenía como objetivo no la simple destrucción, sino imponer el poder ateniense sobre los aliados que podrían haber contemplado romper la alianza. El mismo espectáculo de violencia caracterizó la tarea del castigo público y continúa expresando la política de disuasión como un aspecto del derecho criminal.

Si la violencia política fuera sólo un medio para un fin, habría razón para pensar que podríamos seguir un programa de reforma a los fines de minimizar su extensión. Ese es siempre el ideal u objetivo de trabajo: reducir la carga de la faena. Soñamos con cumplir nuestro fin de dar al mundo un completo sentido sin consumir nuestros limitados recursos. En el dominio del sentido político, ese sueño normalmente adopta la forma de ley, y los profesores de derecho son los soñadores. La extensión de las ideas occidentales en la era colonial fue más una cuestión de proselitismo y pedagogía que de violencia. Hoy, comparamos la efectividad de un poder suave con la de un poder duro. Así como buscamos reemplazar la violencia doméstica con respeto y adjudicación de la ley, esperamos reemplazar a la guerra con el derecho internacional y tribunales.

Pero el Génesis tenía otro punto acertado también: el hombre no sólo busca alivianar su tarea o trabajo, sino liberarse completamente de ella. Busca una experiencia de significado que no requiera de la mediación del trabajo. Ansía retornar al jardín, para salvarse de las faenas de este mundo. Generalmente conocemos esta experiencia de sentido sin la intermediación del trabajo, como la presencia de amor. Se trata de la conexión que se siente entre el amor y lo sagrado. La violencia política se convierte en algo más que trabajo cuando ocupa este espacio de sentido sin intermediarios. La violencia resiste su propia reducción hasta convertirse en un medio para el avance de la política (policy). Este es el punto en el que la política resiste la desacralización del mundo.

El apego de la política a la violencia no es simplemente un anacronismo, como podría parecer desde la perspectiva del trabajo. Encontramos en el corazón de la creencia política una celebración de una historia de violencia. Más importante, encontramos una imaginación de la violencia: la idea occidental de ciudadanía democrática acarrea la posibilidad de asesinar y ser asesinado por el Estado.² Nada es más sencillo que describir el horror del campo de batalla. Sin embargo, más allá de nuestro conocimiento de dicho horror, celebramos una historia política de conquistas en el campo de batalla.³ Occidente no sólo experimentó la destrucción de una generación de jóvenes hombres en la Primera Guerra Mundial, sino que siguió la Segunda Guerra Mundial hasta llevarla al extremo del genocidio y de la destrucción de su riqueza material y de su sociedad civil. Eso, ahora sabemos, fue el trabajo de 'la más grande generación'. Nuestra propia generación ha vivido toda su vida bajo la amenaza de la mutuamente asegurada destrucción. El trasfondo o experiencia común de nuestra vida ha sido la constante posibilidad de que moriríamos por nuestra identidad política. La decisión de mantener a una población completa rehén de significados políticos, es ahora celebrada como victoria en la Guerra Fría.

No somos blancos u objetivos por quienes somos individualmente, sino por nuestra participación en un mundo simbólico de significado que es la política. Si pensamos que el fin de la Guerra Fría significó el fin del asesinar y ser asesinados en pos de la identidad política, entonces el 11 de septiembre nos recuerda que la política continúa igual que antes. El terrorismo político no es diferente, en este aspecto, que la aplicación de fuerza militar organizada, tal como occidente rápidamente enseñó a aquellos en Afganistán. La misma lección en simetría de la forma simbólica es

² On the history of the citizen as soldier see V. Hanson, *Carnage and Culture* (2001).

³ For a recent example, see C. Hedges, *War is a Force that Gives us Meaning*.

desplegada a diario en la violencia de Medio Oriente. No hay una buena y una mala forma de matar personas en pos de una idea. Hay buenas y malas ideas, pero hay sólo una muerte, sea que ésta provenga de un bombardero suicida o de un artefacto de artillería.

La violencia del siglo veinte, y ahora la del siglo veintiuno, es malentendida si es enfocada meramente como trabajo. Como trabajo no tiene sentido: las guerras arrojan costos muy superiores a sus posibles conquistas. En juego ha estado la cualidad sagrada del significado político. Esos sentidos expresan un valor último, que es incalculable y que forma un reclamo absoluto respecto de una vida. No existe medida de lo profano contra lo sagrado. Una vez puesto en juego, la cualidad sagrada de la sociedad (polity) requiere de guerras sin acuerdos o concesiones, incluso si ello significa la desaparición de la sociedad toda. La continua existencia de los Estados Unidos no es un objetivo de muchos para sus ciudadanos. Esa existencia da sentido a la historia. La ‘nuclearización’ de la política Americana expresa el valor último de esa política: es preferible la destrucción del mundo al fracaso de los Estados Unidos. La política nuclear además nos muestra que el asesinar y ser asesinados son fenómenos políticos recíprocos. No podemos amenazar al otro, sin tener que sufrir la misma amenaza también. Esta fue la lección moral que Lincoln extrajo de la Guerra Civil. Es la lección que estamos aprendiendo nuevamente de la amenaza contemporánea de los terroristas que utilizan armas de destrucción masiva.

Por cierto, para entender el sentido simbólico de la violencia política, debemos empezar no desde el asesinato sino desde el sacrificio. La característica distintiva de la comunidad política es no tanto su monopolio en el uso de la fuerza como su capacidad para demandar sacrificio de sus miembros. En política, la capacidad de aplicar fuerza está directamente relacionada con la capacidad de demandar sacrificio. El esfuerzo Ruso en la Primera Guerra Mundial colapsó cuando el soldado Ruso no consideró más al Estado como un objeto apropiado de sacrificio. Lo mismo sucedió con la Unión Soviética y Europa Oriental setenta y cinco años después. La historia Americana en Vietnam es muy parecida. Cuando el orden simbólico de la sociedad (polity) llega a parecer extraño a sus propios ciudadanos como el de un Estado distante, la capacidad del Estado para mantenerse en y a través de los cuerpos de sus ciudadanos desaparece. La experiencia de la revolución en occidente nos dice que este colapso de un orden simbólico puede ocurrir increíblemente rápido. El cambio, sin embargo, puede ocurrir también en la dirección opuesta. La experiencia Argentina con la invasión de Malvinas nos enseña esta lección, como lo hace asimismo la reciente movilización del poder Americano en busca de una guerra sobre el terrorismo.⁴

La voluntad de sacrificio por la creación y mantenimiento de significado político siempre aparece como inconcebible para aquellos ajenos a esos significados. Encontramos incomprensible que los Palestinos sean capaces de inmolarse por el mantenimiento de una identidad política. Pero el bombardero suicida no es diferente en modo alguno al soldado Israelí. El igualmente sabe que la identidad política es una cuestión de vida o muerte. Ambos lados de este conflicto se asombra frente a la capacidad del otro de asesinar y ser asesinado. Ambos lados tratan de aplicar una medida moral al comportamiento del otro. En esto ambos sufren la misma confusión. Los ciudadanos no se sacrifican a ellos mismos y a sus hijos porque ello sea moralmente

⁴ As I write this, we are genuinely uncertain which way Iraq forces will break: both revolution and sacrifice remain possibilities.

correcto, sino porque es políticamente necesario. Esta es una necesidad que, sin embargo, puede ser medida sólo dentro del mundo de significado político.

Tenemos la misma reacción acerca de los sacrificios políticos de otros que la mostramos hacia aquellos que creen en dioses, rituales y textos sagrados diferentes. Desde que literalmente no tienen sentido para nosotros, aparecen como delirios. Nos preguntamos, ¿cómo alguien puede creer que los dioses aparecieron en aquél objeto o en ese lugar? ¿Por qué alguien pensaría que el vino puede ser la sangre de Cristo o que Dios obraría milagros por un pueblo esclavizado? Este shock de diferencia, sin embargo, no nos hace dudar de nuestras propias creencias. Creemos que los demás son extraños, pero ello no nos mueve de nuestros rituales sagrados, ni hablar de nuestros significados políticos propios. No podemos entender cómo alguien puede creer en el carácter sagrado de un rey, pero ello no nos lleva a cuestionar la forma en que lo sagrado opera en nuestra relación con un atemporal y omnipresente soberano popular. Esto no sucede, porque tenemos pocas opciones en este punto. Vivimos en mundos completamente humanos. No existe otro no-simbólico mundo en el que podamos escoger vivir una vez que aprendemos que otros viven de acuerdo a significados diferentes de los nuestros.

Por supuesto esto no significa que cada vez que el Estado demande sacrificio de parte de sus ciudadanos éste sea instantáneo. Vivimos en ordenes simbólicos múltiples: las demandas de la política pueden ser desplazadas por aquellas de la moral, y viceversa. No podemos saber anticipadamente qué significados dominarán en una particular situación. Pero incluso si el sacrificio es resistido en momentos específicos o por razones particulares, la idea del sacrificio por el Estado no es resistida, al menos, en la vida política Americana. Los ciudadanos viven sabiendo que dentro de un conjunto de circunstancias posibles, el Estado podría demandar sacrificio y que no habría espacio para objetar esto. La cualidad de lo político se revela en la representación de este momento excepcional, que siempre se nos aparece como familiar y extraño al mismo tiempo.⁵ Esta combinación de lo más natural y de los más extraño, nos señala la dirección correcta: el sacrificio es ritual, no trabajo.

Las formas arcaicas de sacrificio siguen enseñándonos acerca del significado fundamental del acto. El sacrificio es un acto de transustanciación por el cual una simple cosa pierde su realidad material y se convierte en un espacio de manifestación de lo divino. Mitológicamente, el objeto sacrificado es literalmente consumido por los dioses. Esto es lo que significa convertirse completamente en parte de lo sagrado. Esta idea de consumición (consumption) como metáfora de la transustanciación es llevada adelante en el corazón del rito cristiano de la Eucaristía. Allí, sin embargo, está invertida. Ahora el hombre consume a Dios como una forma de participar en lo sagrado. Las líneas, sin embargo, nunca estuvieron claras, pues el hombre arcaico también participó en la fiesta de sacrificio. En verdad, no existe diferencia, pues lo que aparece como causa en un mundo simbólico es siempre efecto. Por cierto, el mismo orden del tiempo es invertido. El sacrificio no tranquiliza a un Dios furioso; crea y mantiene a ese Dios.

El trabajo sostiene a un mundo completamente humano, pero no lo funda. El mundo comienza con la aparición de lo divino: alguno nuevo y completamente distinto aparece sobre el mundo. Esta experiencia se encuentra en la raíz de nuestra idea acerca del genio o de la idea Griega de las musas. El genio siempre parece venir desde fuera; es

⁵ Carl Schmitt was right to focus on the exception as a moment beyond law. But he was wrong to look to the exercise of authority, instead of looking to the sacrificial act of the citizen.

estar tocado por lo divino. Lo mismo es verdad acerca de la política: las fundaciones son sagradas. El trabajo es siempre un peso. Somos sobrepasados por la recalitrancia del material que moldearemos para dar cuerpo a nuestras ideas; somos derrotados por las circunstancias; o nos dejamos caer por la debilidad del cuerpo y el fracaso de la voluntad. Trabajamos hasta morir, y aun no estamos satisfechos ya que el mundo siempre amenaza con regresar al desorden. Confrontando la incesante necesidad de trabajo, se nos recuerda siempre nuestra finitud y la inadecuación de nuestros recursos para enfrentar nuestras infinitas necesidades. El hombre ansía lo divino.

La capacidad del hombre para el sacrificio expresa su capacidad para trascender las condiciones del trabajo. El sacrificio es perfecto, completo y realizable en un instante. Sacrificar es representar el significado del mundo, no como otro proyecto sino como un hecho irreductible. El significado está presente no como un objetivo o una ambición a ser alcanzada, sino como una fuente u origen infinito. El cuerpo es completamente absorbido en y por lo simbólico. El sacrificio es un ritual de creación que literalmente saca al sujeto fuera de los límites del tiempo y del espacio. El mártir Palestino, se nos dice, cree que con la muerte se encontrará a si mismo inmediatamente en la presencia de Allah, satisfecho en todo sentido. Este es la expresión mítica de completitud fuera del dominio del trabajo. Podemos rechazar la literalidad del mito, pero no podemos rechazar la experiencia de un significado infinito en el acto extraordinario. Si el sacrificio falla en la dimensión de la transubstanciación, la violencia política se convierte en costo puro, sólo otra forma de gastar o consumir el cuerpo en el infinito peso del trabajo.

El sacrificio es aquella forma de significado que se alza opuesta al trabajo. El trabajo siempre despliega los procesos de la artesanía o la habilidad. Esto no es menos cierto en relación a la política que con respecto al arte. El trabajo no es, sin embargo, la única forma en que nos relacionamos con un mundo de significado simbólico. Nuestras religiones y nuestra política nos recuerda que el nuestro no es un mundo todavía completamente desacralizado. Permanece siendo un mundo en el cual lo común encuentra su origen en lo extraordinario. El significado se introduce en el mundo a través de la magia o la transubstanciación. La participación en el sacrificio es participación en la misma fundación del mundo. Esta es la cualidad sagrada de la violencia. No ver esto es ver simplemente a un carpintero que sufre en la cruz. Cuando no tenemos más la capacidad de ver lo divino en lo particular, nos habremos transformado en otros sujetos que serán menos, y no más, que completamente humanos.

El sacrificio es el vínculo entre la violencia política y el amor. El amor, también, mantiene la distinción entre trabajo y transubstanciación. Ambos son formas de descubrir significado en el mundo. Como en la política, la tarea del amor es fundada en una experiencia de transubstanciación. Esa es una experiencia de descubrimiento entero y completo de una dimensión de significado que no existe en espacio y tiempo. Eso es amor como infinito, no realizado en tiempo, pero atemporal. El cuerpo se convierte en el espacio de la manifestación de significado que es literalmente incomprensible dentro de las categorías tradicionales de nuestra experiencia. También conocemos el amor en la dimensión del sacrificio: el sujeto que el ser había sido es completamente desplazado por una experiencia de revelación. Eros fue un dios Griego; permanece siendo un dios para muchos en el mundo moderno.

Sospecho que todo mundo simbólico tiene un ritmo que se mueve entre transubstanciación y trabajo. Freud habló de un 'sentimiento oceánico'; otros hablan de la iluminación del genio creativo o de la presencia de gracia. Yo hablaría de la presencia de amor. En esos momentos, lo sabemos inmediatamente y absolutamente todo. Nos experimentamos a nosotros mismos como más que trabajadores en un campo simbólico;

entendemos al mundo como total y absolutamente nuestro. Entendemos al sujeto como soberano cuando vemos a todo el cosmos como la ampliación o una escala mayor del ser: la conciencia finita se convierte en el punto de auto-conciencia de un universo infinito. Esto captura la cualidad sagrada del hombre y la base o fundación de la dignidad humana. La política comparte este ritmo, pero sólo en la política la metafísica del sacrificio, la completa transparencia del ser hacia un significado infinito, adopta la literal forma de destrucción violenta.⁶ ¿Por qué?

La respuesta no puede ser sencillamente que el mundo entero está en juego. Porque ello es verdad respecto de todos los ordenes simbólicos. Pocos están dispuestos a morir en pos del arte o incluso de la ciencia; menos aún están dispuestos a matar por ellas. Galileo se retractó y uno esperaría que todos los grandes artistas hubiesen hecho lo mismo. Sin embargo, la religión y la política son diferentes en este aspecto. El Cristianismo está fundado sobre el culto del martirio; los ciudadanos que se retractan o abjurán demasiado pronto son considerados traidores. No es correcto sostener que la religión y la política son 'más importantes' que la ciencia y el arte. Tampoco podemos decir que las primeras son capaces de constituir identidad individual en una forma que las últimas no lo son. Toda forma simbólica constituye identidad desde un particular punto de vista. No podemos decir cuál de estos mundos simbólicos será particularmente atrayente para un sujeto individual.

Carl Schmitt formula un punto importante aquí respecto de la política. La política es una forma de estar en el mundo, pero no contribuye con su propio contenido. No podemos señalar en abstracto cuál será el contenido de la creencia política; la política puede vincularse con cualquier significado o conjunto de distinciones. El entendimiento político, por ejemplo, puede vincularse con la ciencia o el arte, incluso si decimos que considerados en sí mismos éstas no son políticas. Seguramente, un elemento de la conciencia política europea, e igualmente parte del entendimiento propio occidental, fue que el nuestro es un mundo 'civilizado', a través del cual nos referimos en parte a la ciencia y al arte. El modo occidental de la guerra llega tan lejos como a proteger grandes obras de arte. De acuerdo a Schmitt, la política agrega una dimensión de intensidad a otras creencias. Coloca a esas creencias, de cualquier origen, en el centro de un mundo de valor último a ser defendido a través de la violencia y del sacrificio. Este proceso de politización es una forma de mover un objeto, evento o persona, desde lo mundano a lo sagrado. No podemos predecir por adelantado dónde lo sagrado aparecerá; no podemos predecir que vendrá a representar la cualidad sagrada de nuestra política.

En la política occidental, nunca nos encontramos lejos de la historia del sacrificio de Isaac. La prueba de Abraham consistió en que a los fines de fundar una nación, tuvo que sacrificar a su único hijo legítimo. No habría nación que fundar, hasta que y a menos que lo divino apareciese. La nación se convierte en posible no como un proyecto familiar para mantener la línea natural de la sangre, sino como un proyecto de trabajo que mantenga una fundación sagrada. La aparición de lo divino, sin embargo, consumiría el mismo ser de lo mundano, v.g., al hijo. Este es el significado del sacrificio. Nuestra política ha seguido esta paradoja desde aquel momento: mantenemos a la nación sacrificando a los hijos. La única supervivencia milagrosa es aquella de la nación misma. Ello, sin embargo, es suficiente porque es todo lo que podemos esperar en la dimensión de lo simbólico. El sacrificio pone a prueba nuestra fe en el sentido

⁶ In this respect, politics would include some forms of religious practice, e.g., the theocratic state.

último de la sociedad (polity). Afortunadamente o desafortunadamente, es una prueba que el estado-nación occidental no tuvo problemas en pasar.

Existe una romántica remembranza por la muerte que encuentra su expresión en lo político. Se trata de muerte no como suicidio sino como sacrificio. Porque el sacrificio no es el punto en el cual el sujeto se convierte en nada, sino el punto en el cual el sujeto descubre lo infinito en lo finito. Seguramente, esto no debería sorprendernos en una cultura que comienza con los sacrificios gemelos de Isaac y Jesús. En la muerte hay vida, se nos dice. Hay más inversión simbólica aun, con la que estamos muy familiarizados: esta vida es en sí misma una labor de la muerte, mientras que la verdadera vida se encuentra sólo a través de la muerte del cuerpo. Estas creencias siguen siendo mitos para muchos, pero son más que eso. Ellas se levantan desde la fenomenología del significado simbólico. El sacrificio es una condición trascendental del trabajo. En nuestras culturas religiosas y políticas, la muerte es condición de la vida.

La violencia política, entonces, no es tanto una forma de labor sino la respuesta a la condición del hombre como trabajador simbólico. La violencia política tiene que ver con la salvación y la redención a partir de esta vida de labor. Esta es la razón por la cual el acto de violencia política nos muestra un juego perfecto de destrucción y construcción. Son una y la misma cosa. Terrible como la guerra pueda ser, descubrimos una y otra vez que la experiencia aparece en la vida de la gente como el punto en el cual conocieron una suerte de perfección de significado. Es un punto de extraordinaria intensidad en el cual la duda desaparece. Puede servir como la creación o fundación de una vida, el punto al que se hace referencia para comprender todo lo que sucede a partir de allí. Esto es verdad no sólo respecto de individuos, sino también de sociedades enteras. Las eras de la vida política Americana están marcadas por la violencia que funda los sentidos de este mundo: la Revolución, la Guerra Civil, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría.

Es verdadero también en relación a las guerras internas, incluso cuando ellas toman la forma de terror y represión. La ideología del sacrificio político significa que aquellos que llevan a cabo esos actos tienen que creer que la nación se encuentra en peligro, y que ellos, también, están dispuestos a sacrificarse. El asesinato político siempre es el lado recíproco de la voluntad a ser asesinado. Sin esa reciprocidad, asesinar es simplemente crimen y patología personal, acerca de lo cual no existe demasiada duda. Bajo condiciones de creencia en la reciprocidad, sin embargo, incluso esta violencia represiva puede aparecer como una forma de violencia sagrada. Por esta razón, aquellos involucrados siempre estarán tentados de hacer resurgir el momento como fundacional en sus propias vidas y en la historia de la nación. Los represores en Argentina quieren reconocimiento por su victoria; Pinochet y sus seguidores siguen sin arrepentirse; Milosevic sigue creyendo que corporiza a la nación Serbia. Estas perspectivas pueden cambiar, así como las creencias religiosas pueden fallar. No podemos, sin embargo, predecir la forma en que estos fracasos ocurrirán, ni manejar fácilmente su transición. Porque el castigo sólo será visto desde el prisma del sacrificio; lo que llamamos justicia será vista sólo como la política de la guerra seguida por otros medios.⁷

II. ¿Qué debe hacerse?

⁷ Those Japanese convicted of war crimes after World War II, for example, quickly came to be seen as sacrificial victims of a process that was only victors' justice, i.e., the final playing out of the war itself. See J. Dower, Embracing Defeat (1999).

Nuestra política es violenta porque la nuestra es una cultura del sacrificio. Es una cultura del sacrificio porque comparte la estructura simbólica que es nuestra experiencia de significado occidental: lo infinito funda lo finito. La experiencia de significado siempre supera las formas finitas dentro de las cuales trabajamos para traer orden al mundo. Esta es la promesa de Dios a Abraham; es el anhelo de regresar al Jardín, donde nos inundará completamente la presencia de lo divino. Es igualmente la idea de Platón de lucha para superar nuestro olvido de una experiencia original de Ser. El nuestro es un mundo completamente humano, pero cometemos un error ontológico si creemos que está limitado a experiencias finitas dentro de las estructuras simbólicas que mantenemos por medio de trabajo. Asimismo permanecemos en una relación no mediada con la fuente de todo sentido, llamémosla Dios, soberano, naturaleza, o lo amado. La experiencia de la completitud de ser puro potencial continúa siendo el objeto de nuestro anhelo incluso mientras laboramos. Ningún trabajo es nunca adecuado para esta experiencia, sea un trabajo artístico, de producción, político, o de amor. Platón sabía esto cuando describió a la filosofía como una práctica del morir; Pablo sabía esto cuando dijo a sus seguidores que deberían morir para la ley, si vivirían en Cristo.

Una cultura del sacrificio no es suicida; este no es el punto. Contrariamente, el sacrificio es una forma de llevar significado al mundo. La violencia política, tanto el sacrificio como el asesinato, no es una cualidad incidental de la política; no es un remanente de otra cultura ni un anacronismo en el mundo moderno. La experiencia del poder infinito del significado político está presente tanto en el sacrificio propio, incluyendo a hijos y amigos, como en la destrucción del otro. En política, la línea entre sacrificio y asesinato es tan fina que casi es inexistente. Esta estructura es tan básica a la política que podemos identificarla como el 'giro político' dondequiera que aparezca. De tal modo, una religión que cambia del sacrificio al asesinato ha tomado el 'giro político'. Lo mismo es cierto del poder patriarcal en la familia: se convierte en político cuando reclama un derecho a la violencia. La política constituye un problema más profundo que el de la reforma del Estado.

Si estoy en lo cierto, entonces, no podemos soñar con eliminar las muertes de la política sin eliminar su elemento de sacrificio. El sacrificio, sin embargo, está enraizado en el carácter fundamental de nuestro completamente humano mundo. La violencia política vincula transubstanciación con labor. Es una forma de amor y comparte con el amor la cualidad de fundar el mundo. Creer que la ley puede regular la violencia política es como creer que la ley puede regular el amor o como pensar que podemos imponer una estructura limitante sobre cualquier forma de arte. El sentido o significado siempre desbordará a la forma: esta es la relación básica entre transubstanciación y labor. La fundación de toda forma simbólica es siempre experimentada como infinita completitud, lo que siempre es más de lo que la labor puede realizar.

¿Significa esto que debemos celebrar la violencia o no hacer nada al respecto? De ningún modo. Estamos ligados a nuestro completamente humano mundo, pero no estamos ligados a él como si se tratase de nuestro destino. Podemos aspirar a trascender la política como la hemos conocido hasta ahora; podemos ser otros a quienes hemos sido. Así como Dios murió para la mayoría de occidente en los últimos 200 años, no es imposible que la experiencia moderna de la cualidad sagrada de lo político pueda desaparecer. Sospecho que tomamos ese camino hacia su desaparición en determinados lugares. Los regímenes transicionales contemporáneos enfrentan esta pregunta: ¿se

dirigirán hacia un orden despolitizado o hacia el renacimiento de la política liberada de las limitaciones de autoritarismos internamente o externamente impuestos?

El proyecto político de la UE, por ejemplo, trata sobre el reemplazo de la política del sacrificio por un conjunto de arreglos burocráticos para la administración de los mercados y del bienestar social. Si el elemento romántico en la política occidental ha sido su predilección por el sacrificio del cuerpo, el proyecto de la UE es justamente lo contrario: es la política como la administración del bienestar del cuerpo. El burócrata de Bruselas es todo lo opuesto al político romántico. El deseo de los países de Europa del Este de unirse a la UE no tiene que ver exclusivamente con cuestiones económicas, sino también con despolitización, v.g., con una percepción emergente de la política de sacrificios como una forma de patología. Por cierto, el esfuerzo completo del movimiento internacional de derechos humanos está enraizado en esta visión de bienestar. Nadie, en esta visión, debería morir o sufrir por la política. Tal vez estos proyectos sean exitosos, pero tenemos que recordar que una política de sacrificios es capaz de mantenerse inactiva por un tiempo muy largo. No debemos confundir éxito burocrático con la derrota de la fe política.

Lo que no podemos hacer es permanecer dentro de la forma simbólica de la política buscando cambiarla simplemente por medio de la ley. No podemos legislar un fin a la violencia; no podemos terminar con las guerras simplemente apelando a la ley. No podemos decir a aquellos encerrados en la batalla de los significados políticos que deberían sustituir decisiones judiciales por fuerza. O, más precisamente, podemos decir lo que se nos plazca, pero no debemos esperar que nada cambie. Tanto los Israelíes como los Palestinos saben que su comportamiento no es racional, que se imponen costos sin medida, que deben resolver el conflicto, pero el saber todo esto no cambia nada en absoluto. La misma conciencia o conocimiento existió desde temprano en la Primera Guerra Mundial, pero ello no frenó la matanza. Hombres bien intencionados, abogados, siguen creyendo que pueden hacer entrar en razón a la política. Pero una 'política de sacrificios' nada tiene que ver con la razón.

Podemos, por supuesto, intervenir por medio de la fuerza para frenar la violencia política. Podemos alegar que estamos interviniendo por razones morales o legales, y por cierto tendremos fundamentos morales y legales para nuestras decisiones, pero finalmente nuestra intervención será juzgada por nosotros mismos y por nuestras víctimas como política. Por cierto, así debería ser juzgada. Pues no pedimos a los ciudadanos que se sacrifiquen por razones exclusivamente morales. Podemos demandar sacrificio solamente para mantener significados políticos que tienen la capacidad de llenar una vida de contenido o sentido. Cualquier cosa menos sería completamente inmoral: no pediré a mis hijos que mueran por que otros se están comportando mal. El enforcement de la moral es una cuestión del enforcement legal y policial. No tiene que ver con conscripción y sacrificio. Lo mismo es verdad desde la perspectiva de aquellos en contra de quienes intervenimos: seremos vistos como adoptando posiciones, incluso si esa posición es la nuestra. La violencia política es una proyección del poder en el mundo, y ese poder será juzgado políticamente. De tal modo, la intervención Americana contemporánea es la política del imperio: proyectamos nuestro orden simbólico propio hacia un espacio más y más grande, hasta que se trata del mundo entero.

El momento contemporáneo está marcado por estos dos movimientos conflictivos, que podemos caracterizar como despolitización e imperio. Este conflicto es la fuente u origen de la gran parte de la tensión existente entre los Estados Unidos y muchos de sus aliados tradicionales. Estos últimos perseguirán la despolitización de la política, lo que significa sustituir la política de sacrificios de la guerra por una fuerza policial internacional. Los Americanos están en 'guerra con el terrorismo' y pueden

llegar a estar en guerra con un creciente número de estados que trabajan en la producción de significados políticos opuestos a aquellos de occidente. Los Europeos están involucrados en una mayor vigilancia (police enforcement) en contra del terrorismo. No existe aquí una respuesta correcta, en lo que hace a si la política tomará una decisión acertada. Mientras ciertos grupos sigan queriendo mantener una 'política de sacrificios', ellos no serán detenidos por medio de la ley o la razón. Ya han puesto la fundación misma del mundo en juego; para ellos no hay nada acerca de lo que se pueda negociar.

Hasta que no se presente una falla de fe en la 'política de sacrificios' del estado-nación Americano, la guerra dominará a la política (policing). La política del imperio será una fuerza mucho más potente, y peligrosa, que una burocracia despolitizada, incluso que una burocracia internacional. Las Naciones Unidas aun no pueden trazar divisiones y los Europeos están en una situación muy similar. El asunto acuciante, entonces, no es como sujetar al imperio Americano al derecho internacional, sino determinar exactamente con qué se identificará (will stand for) el imperio. No hay nada que pueda evitar que la cualidad simbólica de la política se consustancie con una visión moralmente convincente. El imperio Americano puede identificarse con la democracia y los derechos humanos tan fácilmente como puede hacerlo con los mercados y el acceso al petróleo.

La elaboración de la experiencia de un significado infinito es la labor de la política. Del éxito de este proyecto de elaboración moral de una política Americana de sacrificios puede pender el destino de la tierra. La despolitización del mundo no ocurrirá pronto. Si ello es así, nuestro futuro se parece bastante a nuestro a pasado. No hemos terminado aún con la política del imperio.