

4. La rebelión de las víctimas y la lenta invención del estado secular.

Después de los sistemas regionales localizados anteriores al 1492, Dussel expone un momento crucial para la historia mundial y clave para una política de la liberación: la “revolución política del judaísmo y de su heterodoxia cristiano-mesiánica”. Se trata de una experiencia histórica que significará la bisagra de la época antigua y la modernidad. Es también el “eslabón” de una política de la liberación. Estamos ante la constitución histórica del elemento que atravesará distintas épocas hasta la llamada época “secular” y que aún sigue enviándonos su radiación. La intención es describir de manera histórica y con nuevos ojos un momento crucial del pensamiento político. Nos referimos al surgimiento de la alteridad propiamente como un actor político consistente y de un horizonte de transformación, inéditos en los anteriores sistemas políticos. En la actualidad el tema al que nos remontaremos en este párrafo nos aparece dentro del imaginario religioso, pero dicha visión incurre en el prejuicioso error al comprender la política como algo distinto de la teología. Si se toma esta postura no se comprende, incluso, el estatus político de la figura del Emperador romano, por ejemplo. Por esto considero que debe tenerse este momento histórico como el constituyente de un elemento clave dentro de una lógica de la política moderna y de la liberación.

1. Descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad. La diáspora judía y la secta cristiana entre las víctimas del imperio romano.

Primeramente nuestro autor precisa una distinción entre Cristiandad y cristianismo. De la Cristiandad decimos que es la subordinación del cristianismo a las estructuras políticas, económicas, con Constantino en el siglo IV y sobreviviente hasta la actualidad en el imperialismo norteamericano encabezado por D. Trump. En cambio el cristianismo, en palabras de Dussel, es una religión crítico-mesiánica, profética y política que aglutina en su concepción a los pobres y esclavos del imperio. Es necesario establecer una hermenéutica filosófica de un hecho histórico y de un texto de trasfondo político. Nos situamos en otro ámbito que el religioso. Incluso, agrego, realizando dicha hermenéutica llegamos a una materialidad más profunda que se oculta debajo de las capas “míticas” o “religiosas”. Se trata, en este sentido, de llegar a la mencionada “materia”, a la lógica política desconocida que subyace a la narrativa del cristianismo. En primer lugar hay que situarse en un nivel más allá del ateísmo altamente ingenuo que descarta la religión bajo argumentos contra la existencia de los dioses y ponerse, en cambio, al nivel del ser social, como diría G. Lukacs y de alguna manera Dussel desde K. Marx, el mundo ontológico en el que los dioses operan, existen y tienen efectos en la historia. Veremos de qué se trata.

Las revueltas semitas del judaísmo, el cristianismo y el islam produjeron una transformación en el antiguo orden político del sistema II interregional en tanto que generan un nuevo criterio político desde las víctimas. Resulta paradigmático el movimiento

mesiánico de Jeshúa de Nazareth, en la Jerusalén del S. I bajo el dominio romano-helénico, que realizaría una fuerte crítica a la fetichización de la institución política del Templo en complicidad con el gobierno romano. Con la proclamación de la llegada de un Reino (político) de liberación de los pobres y excluidos del sistema, cuyo actor y finalidad son los oprimidos, hace tambalear los fundamentos de la estructura política dominante: "... abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel, incluyendo a todas las naciones (*ethnê*) [...] en su nueva alianza intersubjetiva. Es un <<reino>> escatológico universal; un postulado ético-político (p. 73)". Aquí enuncio un punto para la discusión: ¿Si la idea del reino es un postulado, qué significa entonces la venida mesiánica? ¿La irrupción mesiánica no modifica de alguna manera la idea del reino como un horizonte trascendente, imposible o futuro? Sospecho que en el fundador del cristianismo el reino es inseparable del actor mesiánico y sugiere que el reino no es un trascendente, sino que transforma su sentido. La profundización en la forma irruptora del mesianismo cambia ciertos esquemas de la visión tradicional en la que se piensa el cristianismo.

El movimiento de Jeshúa consiste en dirigirse hacia la materia de lo que filosóficamente Dussel denomina con la meta-categoría de "Exterioridad", que hace referencia los excluidos, situados más allá del sistema. El fundador del cristianismo establece las categorías fundamentales de una política alternativa, que para Dussel son dos: a) El orden establecido o la Totalidad y b) la trascendencia en dos sentidos, como exterioridad política al orden y como horizonte a la temporalidad histórica, lo utópico, lo más allá de la situación presente. Aparece, sin embargo, una tercera categoría que Dussel no ignora, pero que hay que precisarla con respecto a las metacategorías, que es el mesías que da "salida" a la tensión entre Totalidad-Exterioridad¹. La praxis de Jeshua de Nazaret realiza una crítica a la ley fetichizada (estructura del orden establecido) que nubla la responsabilidad con el otro y que mata en nombre del cumplimiento de la legalidad. Al mismo tiempo es proclamado como ungido (*meshiaj*), vieja figura judía de un rey nacional justo del cual era imagen el Rey David, logrando una nueva conformación más revolucionaria y popular del mesianismo. En esta dimensión, nuestro personaje histórico entra en fuerte conflicto con las autoridades políticas, tanto con la figura del César como con el Sacerdote del Templo. Después de una praxis ético-política de servicio y enseñanzas a los pobres, anunciándolos a ser actores de un nuevo reino, es acusado de sedición política, enjuiciado y sentenciado a muerte por los poderes judíos y coloniales. Su praxis y muerte dramática, acuñaban con fuerza una nueva figura y consistencia del "sujeto político revolucionario", que se volverá paradigmático en la historia y un arcano de la acción liberadora².

A partir de esta figura revolucionaria se constituyó una comunidad de seguidores de este Ungido (*krhsthós/meshiakh*) que fue denominada *khristianoí*. Comunidad de pobres, esclavos, excluidos y desplazados por el dominio romano-helenístico, que se organizaron en comunidad de bienes (socialismo primitivo). En lo sucedáneo del tiempo el movimiento que surgía de Galilea a Jerusalén se extiende a Samaria, Antioquia, Éfeso, Corinto, Atenas, Alejandría, hasta llegar al seno del imperio romano. La profunda organización de estos

¹ Sugiero que debemos entender el mesías como la forma que la exterioridad adopta como termino interruptor para sobrepasar la totalidad.

² F. Hinkelamert que indica: "Jeshua, se ve en todos los evangelios, es este sujeto rebelde que pide a todos los seres humanos seguirle. No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores, aun en el caso de que la revolución devore al sujeto revolucionario rebelde que estaba en su inicio (p. 76)".

grupos (*ekklesias*) se convertía en una institución política de la cual no existía precedente alguno, portadora de la legitimidad, situándose desde los oprimidos, que el Poder había abandonado. Creo que no sólo se trata de una comunidad ética, crítica, sino que es ya una especie de contra-gobierno, un “Estado-Comunidad” fundado en la adopción y refundación de la fuente de legitimidad teológica de la política frente al Poder. La iglesia, sin embargo, perderá su sentido mesiánico-apocalíptico y tomará otro rumbo dejando sobrevivir al Estado con el que, más bien, aprehenderá a relacionarse. El mesianismo es fuente de un nuevo poder político a través de la ruptura, pero no fundamento del poder vigente. Veremos que la secularización logró distinguir dos ámbitos que se confundían, pero también logró ocultar la “materialidad” política del mesianismo, convirtiéndolo en un “culto religioso impolítico”. ¿Bajo qué mecanismo metafísico se aísla la “materialidad mesiánica” por la que el cristianismo se convierte en fundamento del imperio?

2. La <<conexión bizantina>>: la recaída en la sacralización contradictoria de las cristiandades orientales.

Una vez diseminado el cristianismo por todo el imperio comienza a surgir una joven filosofía secular, sobre todo frente al problema teológico-político de los cristianos con respecto al Estado. Taciano, por ejemplo, defendía la separación del Estado y la vida religiosa. Primeramente se situaban desde una tradición de pensamiento distinta a la del imperio, la semita, desde la cual planteaban su crítica desde otros horizontes epistemológicos. En el 324 Constantino es investido como único emperador con el apoyo de los cristianos, con lo que le dará unidad al imperio. Ahora el cristianismo se vuelve en religión lícita y oficial. Después de ser originalmente una comunidad crítica se convierte en fundamento del Estado. La autoridad eclesial de la comunidad cristiana se mezcla con la esfera del poder imperial del César, formando un nuevo cuerpo político: el cesaropapismo del Sacro Imperio romano. Creo que el error fue que el cristianismo se comprendió como una alternativa al poder, pero sin una ruptura política y no como un poder nuevo, con la que, debido a su popular expansión, el Estado tenía que negociar. ¿Qué pasó aquí con la imagen del actor revolucionario si éste ya no es el eslabón de la liberación, sino el fundamento de su contrario? Que éste ha sido desactivado, dejado sin efecto. La tesis de la inversión del cristianismo de Dussel debe ser continuada, pues la inversión no sólo se sitúa en la operación que el poder realiza con él ni en la corrupción del movimiento, sino en un problema filosófico, que sigue siendo hoy la piedra de tropiezo para los procesos de liberación, de cómo entender al mesías, la ruptura revolucionaria y su persistencia en el proceso de construcción de lo nuevo. Al tiempo que el cristianismo se convertía en fundamento del imperio³, surgía una institución monacal que se apartaba del mundo y sus tentaciones. Releyendo el evangelio y adoptando la visión comunitaria de los primeros cristianos criticarán siempre la legitimación del Estado: “su perpetua rebeldía significará un resto crítico creativo, solidario con los pobres del imperio” p. 81.

Igualmente aparecen a lo largo del imperio bizantino vastas escuelas de pensadores cristianos críticos del Estado, que adoptarán la filosofía neoplatónica para pensar el cristianismo, logrando una síntesis semito-cristiana. Durante esta época se conforman dos elementos fundamentales para la filosofía política: el concepto de libertad singular y la

³ El carácter divisorio entre cristianismo y política propicia al Estado el fundamento no operativo idóneo que otorga una legitimación en la que, sin embargo, no operan sus principios críticos, no ejerce su mesianicidad.

radical subjetividad reflexiva responsable: la persona (*prósopon*). En la discusión con los gnósticos y maniqueos sobre el origen del mal (que éstos explicaban como un defecto demiúrgico de la creación, coetáneo a la materia y al cuerpo) surge como respuesta la atribución de los actos al sujeto, que es autónomo y libre. El mal entonces tiene el origen en los actos del hombre, en la conducción y mal uso de su libertad, por lo tanto el hombre es absolutamente responsable. En torno a la figura de Cristo la escuela de Alejandría planteaba que si *El verbo se hizo carne*, exista una sola *hypóstasis* divina. La escuela de Antioquia, en cambio, pensaba en dos naturalezas, una humana y una divina, a la que el Concilio de Constantinopla en el 448 precisa que son dos naturalezas en una persona. El punto fundamental de estas tesis es el surgimiento del concepto filosófico de persona, subjetividad singularizima. Así, el eslabón de la subjetividad personal (digna) se presenta a través de la cuestión de la encarnación divina en Cristo.

3. *El mundo latino-cristiano del Imperio romano occidental*

El imperio romano dominaba militar y económicamente el Oriente helénico. Después de la invasión musulmana atraviesa una condición periférica, la denominada Edad Media (periodización válida únicamente para la cultura europea occidental). Agustín de Hipona (354-430) será el filósofo que formula el fundamento de la Cristiandad latino-germánica. Se sitúa entre el decadente Imperio romano latino-occidental y la naciente Europa latino-germana. Su crítica al Imperio, desarrollada en *De civitate Dei*, consiste en la oposición de dos categorías políticas: 1) la ciudad terrena (el orden vigente dominador) y 2) la ciudad celeste (idea regulativa, utópica, que guía la emancipación), que corresponden, según Dussel, a las categorías de la Filosofía de la liberación “Totalidad-Exterioridad”. Divide el orden político en dos mundos y en dos humanidades: los hijos de Caín, que míticamente construye una ciudad terrena, a quienes se les opone los hijos de Abel que no fundan ninguna ciudad, sino que se mantienen peregrinos en el mundo, pues es ciudadano de la Ciudad de Dios, que es de origen trascendental. Se trata de la comunidad crítica de los excluidos que se mantienen fuera de la institucionalidad vigente. Pero las categorías críticas de la “ciudad celeste” y el “peregrino en el mundo” serán transgredidas, y de ser una utopía regulativa se vuelve un dispositivo con el que el Sacro Imperio romano germánico y el Estado Pontificio en Italia se ostentan como la ciudad de Dios. Una vez más considero que la posibilidad de la inversión del cristianismo y su fusión con el Estado se da en parte por la ambigüedad en la que se vio atrapado el pensamiento cristiano y a la que dio prioridad con las imágenes de las dos ciudades. ¿Dónde se encuentra aquí la irrupción mesiánica desde la que se debía pensar? Creo que la ambigüedad del cristianismo con respecto a la política profana está en su imposibilidad de abordar la novedad de la forma *irrupción/interrupción* del mesianismo, siendo éste recluido a un espacio que se aleja de la política⁴.

⁴ Esta clásica imagen de los dos mundos en la que lo político es dividido, el Reino inconmensurable, imposibilitó que el cristianismo pensara nuevas lógicas de lo político y agrega un factor al fenómeno de la inversión-articulación del cristianismo con el Estado dominador. La condición trascendental que siempre se le otorga al Reino de Dios (la Ciudad Celeste de Agustín) es lo que permite dejarla fuera de una irrupción en el mundo, y que, más bien, adquiera una función litúrgica, bajo el misterio de una *transferencia simbólica de legitimidad*, de coronar al Poder.

4. *La política en el sistema mercantil clásico islámico.*

Una vez más, del horizonte semita emerge otra fuerza religioso-política fundamental para la política mundial: el mundo islámico que tiene originalmente una dimensión liberadora. El mundo islámico nunca vivió una Edad Media, se encontraba en una Edad clásica, en una especie de modernidad, mientras Europa estaba sitiada y periférica. En el 643 ocupa Alejandría y hasta 1453 vence al mundo bizantino. En el mundo islámico no ocurre un corte divisorio que permita separar religión y política, no se da el fenómeno de la secularización. El *ethos* islámico se origina con la aparición del profeta Mohamed, que se levantará contra los mercaderes ricos y sus dioses en la Meca, a favor de los pobres y una distribución justa de las riquezas. Su crítica gana adeptos y toma la Meca en el 623, reúne hasta su muerte a diversas tribus, sus sucesores expanden el islam hasta Damasco y fundan Bagdad. Siendo la figura del profeta la nueva autoridad política, dicta una serie de preceptos, el *Corán*. Con la muerte del profeta se da lugar a un sucesor (*Khalifa*) y se abre un ámbito de suma importancia político-teológica: la interpretación de la ley. Se origina, así, una disputa política en la que participarán diversas corrientes sobre al problema de si el sucesor del profeta es la única fuente de interpretación del *Corán*. El poder legislativo pertenece a Dios mismo, la revelación dada al profeta es la legislación. La comunidad de creyentes, que conforman una comunidad en igualdad, es quien ejecuta y hace valer dicha ley.

El primer filósofo político islámico fue Abu Nasr al-Farabi. En él se muestra el hecho de que la existencia musulmana es estrictamente política. Teología, ética y política se encuentran fundidas en una misma materia mediante el contenido existencial islámico. El modelo de humanidad lo dicta la figura de la acción profética, quien se expone en defensa de la comunidad política, es decir, la comunidad de creyentes. La salvación no individual sino comunitaria es el propósito del profeta y del islam. Al-Farabi pone en el núcleo de la política al profeta, superando la oposición secular entre religión y Estado, entre Rey y profeta. Se supera esta dialéctica en el polo del profeta, que se vuelve la nueva figura que representa la autoridad política. Se inaugura el orden profético de los sumisos al principio divino: *Allah*. Dios es el legislador que mediante su profeta dicta la ley revelada, cuya administración es continuada por una serie de sucesores que interpretan la ley. De esta manera, la hermenéutica sucede a la profecía. Pero también el Islam, como el cristianismo con la figura mesiánica, se fetichiza y sella las funciones originarias de la profecía. La figura fundadora es desactivada en su radiación crítica, impidiendo su reproducción auténtica y da lugar a otras figuras, como la del hermeneuta que toma el lugar de la profecía, que en su ejercicio de interpretar el canon originario pueden ser crítico o fetichista, pero aun así la figura fundacional ha sido desplazada y comienza a diluirse. Con la inserción de la filosofía helénica con al-Farabi y la lógica aristotélica introducida por los *falasifa* Ibn-Sina (Avicena) y Ibn-Rushd (Averroes) en la visión del mundo islámica, se constituye el paradigma del gobernante o el político virtuoso a través de las figuras del profeta y el filósofo, en el que se unen la ciencia divina y la ciencia política

Dentro del mundo islámico la comunidad judía tuvo también un importante desarrollo. Resalta el pensamiento de Moshe ben-Maimón (Maimónides, 1135-1204), quien piensa que el profeta, que tiene su paradigma en Moisés, es el guía de la nación mediante la *Thorá* que es la ley inmutable, válida para todo tiempo y es la que debería conducir a todas las naciones. La visión política de nuestro filósofo está guiada por una escatología sionista

en la que Israel gobierna las naciones y les realiza la guerra para su sometimiento a la ley divina. Se trata de una teocracia bajo la estructura profético-monárquica, de un cuerpo conformado por la autoridad profética de la observancia de la ley y de un Rey (bajo la forma tradicional del mesías davídico), cuya misión es recuperar la tierra prometida y expandir el dominio de Israel. Estamos en los antecedentes del pensamiento político sionista fundamentalista, que hoy aplica el Estado de Israel en Palestina. Otros judíos como Isaac Abravanel (1437-1508), pensaban que el Estado Político se oponía al estado de naturaleza en el que la humanidad era nómada, sin propiedad privada y que vivía en libertad, como el antiguo pueblo de Israel en el desierto. Su reivindicación de la figura del profeta se da como una autoridad más allá de la política, guiada por la esperanza escatológica de la realización de los tiempos mesiánicos en los que se instaura una nación de sacerdotes, donde no es necesario el Estado ni la guerra.

Las cristiandades y la política islámica, serán a través ciertas estructuras el gran antecedente que constituye la forma de la política moderna. La amalgama teológico-política y sus distintas articulaciones conforman los orígenes del Estado. La universalidad, la laicidad, la secularización, son formas de abordar la necesidad de fundar o articular al Estado con un poder absoluto y trascendente. La conciencia de estas problemáticas irá desapareciendo, encubriendo la teología-política detrás de la política moderna. La lógica expansionista, de resabios escatológicos, que es originariamente una teología-política de la guerra santa (reformulación de *la yihad* islámica), y sionista, será retomada por la Cristiandad latino-germánica, constituyendo el origen del pensamiento colonialista.

5. *La política en la Europa germánica aislada y periférica.*

La Europa latina cercada por el mundo musulmán comenzará a reconstituirse. De las selvas nórdicas surge el pueblo germano. Es el mismo que emprendería las llamadas cruzadas. Es el resurgimiento del antiguo núcleo ético-mítico, el cristianismo, que dará forma a una nueva Cristiandad que será el gran pilar de la cultura europea moderna. Cuatro elementos conforman la nueva cultura. El primero de ellos es la institución monacal benedictina, distinta al monacato oriental. Benito de Nursia funda la institución de la *Regula*, como fusión entre derecho romano y cristianismo, y la disciplina en las que la vida adopta un ordenamiento que influenciará la subjetividad germana. En una comunidad de igualdad, con una economía de propiedad comunal, sus miembros se organizan con una serie de reglas que han interiorizado y se conducen hospitalariamente con los pobres. El segundo elemento conformador de Europa es la maquinaria de la Cristiandad, en la que religión y política constituyen un bipoder: una *auctoritas* (atribución de la autoridad religiosa, el Papa) que legitima a la *potestas* (el Rey). Un tercer factor es la figura del papado, pues es en quien recaerá, después de la desaparición de la figura del Emperador, el poder civilizatorio de la región. El poder papal se convierte en una monarquía entre otras con cierta autonomía y su papel en la maquinaria política es una legitimación no directa frente a los Estados, lo que los debilitará políticamente, preparando el camino hacia la secularización moderna y el surgimiento de la burguesía.

Con Anselmo de Canterbury (1033-1109), se formula una nueva inversión del cristianismo que otorga a la Cristiandad su carácter agresivo, opresor, con una teología de la deuda que prepara el camino del capitalismo naciente y que igualmente refleja la actitud sacrificial de la actual Cristiandad del imperio norteamericano. Para Anselmo los hombres

han adquirido una deuda infinita con Dios por el hecho del sacrificio de su hijo para la salvación. Así, se pervierte el concepto de Dios, ahora es un administrador de los pecados y las deudas, al que continuamente se le debe pagar mediante el culto interminable. Este pago incesante que se debe realizar equivale al sacrificio hecho por el hijo (Cristo) y adopta la forma de una ley que se exige cumplir. La justicia es cumplir con la ley que exige el continuo pago de la deuda. Aunque el cristianismo ponía fin a la deuda y la ley con la ascensión de un nuevo criterio de justicia, la operación de la Cristiandad con Anselmo es introducir la redención en la forma de la legalidad, que será el modelo de administración social, bajo el cumplimiento de la ley y el pago de la deuda. El cristianismo ha sido infiltrado con un parásito que lo adecua con la nueva religión en curso: el capitalismo.

Un cuarto factor de la construcción de Europa es el surgimiento de escuelas de pensadores que se organizan en torno a las universidades medievales. Resalta el pensamiento de Tomás de Aquino, quién realizaría un comentario a la *Política* de Aristóteles. En 1266 escribe *El régimen de los príncipes*, donde defiende que es connatural al hombre la vida en común, pues el hombre en soledad no podría producir la vida humana. Tomás afirma que el orden justo es el gobierno de los mejores, mediante la aristocracia o la monarquía. Su tesis esencial es que la política debe dirigirse al bien común (*bonum commune*), al bien de la comunidad que es un todo al que la particularidad debe ordenarse. Otro pensador es Juan Duns Escoto (1265-1308) que formula la primera ontología del poder, desde nueva filosofía de la voluntad y la acción creadora, tema que toca la raíz de lo político. Para Escoto existe un obrar que se da por necesidad, por *natura*, que es lo que no puede no ser, es decir lo necesario. Otro obrar ocurre por libertad de la voluntad y que puede no ser: la contingencia. Nuestro pensador parte de la causa primera como contingencia radical. La creación no ha sido por una causa necesaria, no es la realización de una idea preestablecida por el creador, Dios. De esta manera, la voluntad divina, la causa, no puede ser necesaria, porque la creación sería igualmente necesaria y nos encontraríamos en la prisión de la necesidad, donde no hay lugar para la libertad. Así, a la creación sólo le antecede una voluntad libre que la ha hecho posible. El mundo, en este sentido, no es necesario, puede no ser, es decir, puede ser recausado hacia lo nuevo.

De esta manera, el mundo existe por contingencia, pues la causa primera es igualmente contingente, ha creado desde la nada, la existencia libre. Afirmando la contingencia radical, Scoto se contrapone a la necesidad de lo creado, pues éste guarda en su esencia la posible novedad. Estamos ante el núcleo ontológico de la idea de redención, la posibilidad de cambiar el mundo, inherente a lo político. Crear consiste en una voluntad libre (*ut voluntas*), impulsada originariamente por la voluntad natural (*ut natura*), que posteriormente elige los objetos de la inteligencia que antes ha amado y puede llevarlos a su ejecución (como figura del poder ejecutivo de Dios). Dicha creación no es simplemente el paso de la nada al ser, más bien, a todo acto creado le corresponde un *poder-no-ser*. Ahí donde vemos una obra de creación como algo “sólido” que ha sido determinado debemos también verla resguardando su propia posibilidad de no ser, de su descreación. La creación esconde un misterio: todo acto pudo no ser querido, pudo no ser posible o ser de otro modo.

Escoto proporciona un terreno para la posibilidad de lo nuevo y entra en diálogo con el principio de factibilidad de la política de la liberación. La situación no es tanto las alternativas o proyectos posibles de ser o no ser, sino algo más elemental, el poder de ejecución que contiene la voluntad libre. Hay que pensar algo anterior a la cuestión de lo factible y de lo imposible, que es la “encarnación de un agente catalizador de lo posible” (la voluntad libre ejecutora) que puede trabajar la contingencia. La creación de *condiciones* de

posibilidad, más que los posibles trascendentes, es el reino propiamente político de lo mesiánico. La contingencia es más que la apertura de las determinaciones, como cuando la Cristiandad se erigía como la realización del Reino de Dios (como el mejor mundo posible) y anterior a la crítica desde la imposibilidad del Reino. Si no existen factibilidad para la realización de la idea, la voluntad libre incide en la contingencia, con la que se remonta antes de lo posible, en la que construye *condiciones* para nuevos posibles.

Finalmente Dussel expone tres pensadores determinantes en la Cristiandad. El primero es Roger Bacon (1210-1300), quien desarrollará, según nuestro autor, el modelo de la cultura de la cristiandad europea naciente. Éste piensa una República cristiana como la realización plena del pueblo europeo, que se ostenta como la cultura propiamente cristiana, cuyo proyecto es el triunfo sobre otros pueblos. Otro pensador es Dante Alighieri (1265-1321), que surge en la Florencia que luchaba por su autonomía frente al Estado pontificio. Él imagina una Monarquía que tenga control sobre los reyes de Europa e instaure la paz en todo el mundo por medio de su emperador que funge como juez, autoridad y protector de los pueblos frente a sus príncipes. Dante propone la autonomía del Estado con respecto a la Iglesia, retirándole a ésta su poder temporal y político. La mediación del Papa para otorgar el poder al Emperador es eliminada y éste lo recibe directamente de Dios. El humano, pues, está dividido bajo dos *potestas*: la política del imperio y la profética de la iglesia. Para Dussel, Dante dividió claramente el tema después de cinco siglos de confusión que mezclaba ambas instituciones, pero ¿si el Emperador recibe directamente el poder de Dios, entonces por qué es necesaria otra autoridad profética que igualmente proviene de Dios, más aún si el poder imperial es autónomo de aquella? ¿Dios es fuente de dos poderes contradictorios y autónomos? Creo que este es un problema que sigue estando abierto en la actualidad frente a la división entre legitimidad y legalidad, entre pueblo y Estado, en el que si pensamos desde la clave mesiánica otra lógica más iluminadora podría surgir. Finalmente, Marsilio de Padua (1275-1342), desde la influencia de la política veneciana, piensa en una estructura política distinta donde la fuente del poder es la voluntad del pueblo, origen de la legislación, que elige a sus gobernantes y que puede destituirlos. El cuerpo político se conforma a imagen de la Iglesia, donde recupera la institución de los presbíteros, figura anterior a las jerarquías del obispo y el papado. En 1453 los turcos conquistan Constantinopla y el viejo mundo comenzará a desaparecer. En medio de una guerra de religiones aparece Nicolás de Cusa (1401-1464), y piensa en la necesidad de un diálogo ecuménico. Sin embargo, Europa, aislada, pronto se enfrentará al mundo islámico. Lo cierto es que estamos ante una lenta construcción de la maquinaria teológico-política colonial de Occidente y el Estado secular. Una extensa época en la que un cierto “espíritu” del cristianismo se ha ido transfigurando y dará lugar a la modernidad. Se trata de repensar el cristianismo como el cuerpo sobre el que operaciones de inversión y secularización han construido el poder moderno, con la que hasta nuestros tiempos tenemos que ajustar cuentas.