

Entre poder y fe

J. M. Garrido: Para empezar esta entrevista sobre “lo político”, me gustaría pedirte que aclararas el término mismo que estoy empleando. Quisiera llamar tu atención sobre una peculiaridad de la lengua francesa. En tus textos –aunque esto es común a bastantes pensadores franceses contemporáneos–, uno se encuentra a menudo con una reflexión sobre “lo” político (*le politique*), y no tanto sobre “la” política (*la politique*). Con Philippe Lacoue-Labarthe, por ejemplo, ustedes hablaban a principios de los años ochenta de un “retiro de *lo* político”; en *El sentido del mundo*, escribes: “lo político es el lugar del en-común como tal”. Aunque reseñado en los diccionarios de lengua francesa, la palabra masculina *le politique* (lo político) parece ser de uso raro y más bien técnico, mientras que la palabra femenina *la politique* (la política) es preferida en el uso corriente y tradicional (la política de un estado, la política de alguien, el arte de la política, la política y la moral, etc.). ¿Qué se juega, a tu juicio, en esa división? ¿Cómo se presentó para ti la necesidad de proponer una reflexión sobre *lo* político más que sobre *la* política? ¿Y cómo se presenta para ti hoy?

J.-L. Nancy: De hecho este masculino es bastante reciente en la lengua francesa (si omitimos los usos más arcaicos en que se designaba a una persona en ciertas funciones). Su uso data de los años 30, por una parte con el sentido de “lo referente al gobierno, al Estado”, sobre todo por distinción a “lo social” (lo referente al equilibrio y a la justicia entre categorías sociales), y por otra parte por distinción a “la política”, que designa más bien la acción de los gobernantes, de los opositores, de los partidistas, etc. Cuando Lacoue-Labarthe y yo escogimos el masculino *le politique* en los años 80 queríamos claramente demarcarnos de una acción política y proponer una reflexión sobre “la cosa política”, sobre la “esencia” de lo que llamamos “política”. Ciertamente hay algo de influencia del alemán “das Politische”, que Schmitt emplea en “Das Begriff des Politischen” (*El concepto de lo político*). Se trata entonces de la esencia distinguida de la acción. Tal distinción merece no obstante ser cuestionada, porque en ningún caso es seguro que se pueda separar, en este ámbito, la esencia de la acción. Como sea, se trata de una pregunta de este tipo: ¿qué es la “polis”? ¿Cómo podemos definirla y entenderla? ¿Cómo podemos pensar sus fundamentos y fines?

Diría hoy que lo que entonces llamábamos “el retiro de lo político” (y que era a la vez una constatación y una tarea teóricas) justifica más aún el empleo del sustantivo masculino (*le politique*). Me parece evidente que la esencia o el ser de la “polis” es un problema para nosotros. Hasta nosotros, este ser ha sido concebido como reposando sobre un fundamento dado a la comunidad: una organicidad metafísica (Platón), una participación de las posibilidades

y de las exigencias del bien vivir (Aristóteles), y luego la “nación” asumida por una identidad superior que le da una destinación propia (el Estado soberano). En cierta forma, estas tres grandes determinaciones se han reunido en la democracia: el “cuerpo social” de Rousseau las sintetiza. Pero esta síntesis hace surgir un problema, modalizado según esas tres direcciones: ¿dónde encontrar la instancia superior, la referencia de un “bien” o de la “destinación”? Todo se reúne y a la vez se vuelve problemático entre el “bien” de la seguridad mutua (la fuerza delegada a la autoridad pública) y el otro “bien” proyectado sobre la “voluntad general” y que permanece invisible, imposible de situar.

Se debe pues desconectar el “bien común” y la política. Hay que entender ante todo que el “bien común” es múltiple: hay diversos “bienes”, muchos, que la esfera “pública” no puede asumir. Quizás lo único que puede hacer es asegurar el espacio de apertura a las diversas modalidades del “bien”, y también entre ellas –pero no puede ser su depositaria. (Estoy hablando de “bien”, pero también podría estar hablando de “verdad”). En este sentido, “lo” político cambia de sentido o de signo: debe permanecer como esfera separada, poseedora de autoridad a la vez que desprovista del poder de asumir la diversidad.

Se debe renovar la cuestión de “la” política a partir de ahí, y ante todo como cuestión del poder. Hemos reprimido la cuestión del poder. Rousseau lo hizo a su manera, y Foucault nos condujo a pensar demasiado una dispersión de los poderes. Estoy muy desarmado para abordar esta cuestión, pero me parece que debe ser replanteada: no un

poder soberano en el sentido de sagrado o todopoderoso, y sin embargo un poder que debe poder mantenerse allí donde la ley adquiere su fuerza (y entonces también el poder de decir la excepción, como en Schmitt). Y todo lo demás libre y garantizado en su libertad por el poder. Este mismo, ciertamente, sometido a un control... ¡y también a la posibilidad de (re)tomar el poder!

En este sentido, "lo" político estaría esencialmente ligado a "la" política.

J. M. G.: Acabas de decir que estás desarmado para abordar esta cuestión, pero sólo con el fin de hacer que indiqués una vía: ¿de dónde la ley adquiere su fuerza? Seré más preciso: esta instancia de control y la posibilidad de (re)tomar el poder –es decir, pues, donde el poder encuentra sus límites a la vez que su fuente de poder–, ¿la seguirías abordando como el "estar en común", como el "singular plural" de la existencia? En efecto, todas estas denominaciones (habría que agregar las de "comunidad sin obra" (*communauté désœuvrée*), "comparecencia", acaso también "mundialización") no sólo buscaban ser conceptos teóricos acerca de la "esencia" de la comunidad (como dimensión de "lo" político), sino que también los nombres de una práctica o de una acción que le sería precisamente inseparable: la de *existir* (o de coexistir). El poder –su legitimidad y su soberanía–, ¿sería entonces ante todo el poder de la existencia?

J.-L. N.: Es la pregunta capital, y para mí una de las más complejas. Pues el estar-juntos o el coexistir no se da más

que en la ambivalencia de la relación con el otro: lo necesito y me amenaza. Está todo el tiempo a punto de confiscar el campo de la existencia, toda su posibilidad. Está a punto de no dejarme más que la muerte: es lo que compartimos (la muerte, el nacimiento, la contingencia de la vida).

El poder es la fuerza que, para asegurar la cohesión del grupo, debe también poder eventualmente ejercerse hasta la muerte de cada uno, o al menos hasta los parajes de la muerte (la guerra, al menos...). Existe el poder porque la coexistencia no es pacífica, porque es competitiva y hostil al mismo tiempo que cooperativa y fraterna. Esta ambivalencia es aquella de la negatividad que compartimos. Si sólo compartiéramos la vida, sin la muerte, seríamos una comunidad de plantas o de animales, comunidad de organismos. Pero somos una comunidad anorgánica... (¡sin obra! –*désœuvrée!*)

El poder es, precisamente, anorgánico. Podría decirse que es el órgano de la obligación, del constreñimiento, allí donde hace falta un órgano de confianza (al mismo tiempo, es preciso que un poder obtenga confianza, un mínimo de confianza, sin lo cual se convierte en terror o en algún fin que el terror programe). Pero la obligación es necesaria. Es necesaria a falta de confianza, y esta falta se debe a la finitud que compartimos.

Hay entonces que deducir el poder de la impotencia (del "no-poder", *l'impouvoir*) del existente a auto-administrarse, a *organizarse* en el sentido fuerte y ontológico del término. Se debe entender el poder conforme a esta deducción. Se trata de encontrar la manera de hacer que el constreñimiento ingrese en vez de buscar denegarlo como lo hace el

“contrato social” (o bien se debe reconocer que el “contrato” procede de esta necesidad *por falta* del poder). Se debe también, entonces, renunciar a proyectar sobre el poder la asunción del en-común: el poder regula, controla, lo común –y lo amenaza, constantemente– aunque no puede darle su sentido. Se puede decir que el poder es un lugar de sinsentido, un lugar de ruptura del sentido: ni un lugar de sentido pleno, ni un lugar de apertura o de escape del sentido hacia su propio más allá, hacia su verdad. El poder bloquea el sentido y la ausencia de sentido, lo que explica por qué parece tener sentido y sólo es constreñimiento.

Pero esta realidad del poder no puede ser ni invertida ni soslayada por nada (ni por un organismo comunitario, ni por una proliferación de micro-poderes). Una vez que se reconoce esto, se puede pensar el resto, el no-poder en el que coexistimos y a partir del cual tenemos el derecho de exigir, del poder, que asegure la apertura de esta coexistencia a sí misma.

Esta exigencia implica la resistencia al poder. Esta resistencia no es, no debe ser simplemente aquella de un contra-poder que persiga suplantar al primero. No es en ese sentido “revolucionaria”, no en el sentido latino de la *revolutio*. Sino que puede ser subversiva, rebelde, insurreccional: lo que en ella vale es el contrapeso al poder, que no es contra-poder. Es justamente el contrapeso del no-poder, es la fuerza de resistencia a la dominación, que no invierte a ésta sino que la llama y en cierto sentido la reconduce a su inanidad en términos de sentido.

Si de este modo comprendemos la soberanía como NADA en el sentido de Bataille, como el no-poder (*l'impouvoir*)

mismo y lo opuesto al dominio, entonces la existencia es soberana. Pero si ponemos el acento en lo excesivo de las leyes, en el momento del constreñimiento necesario y de la ruptura del sentido, entonces la soberanía pertenece al poder y entonces ya no es “nada”... ¡Pero la primera resiste a la segunda!

J. M. G: Gracias por la respuesta. Acaba de aparecer en la editorial Galilée *La Déclosion*, que corresponde al primer volumen en que son reunidos textos en relación a la “destrucción del cristianismo”, programa de pensamiento que te ha ocupado de manera más sistemática desde fines de los 90. La destrucción del cristianismo implica en varios sentidos la pregunta acerca de lo y/o la política. En la introducción del libro, hay hecho un diagnóstico en que “la política” (en femenino...) aparece hoy “en falta de sí misma”, en particular de lo que Rousseau llamaba una “religión civil” y que tú redefines como el elemento en que debería poder ejercerse “una pasión del estar-juntos hacia o bien según su propia existencia”. Desde luego, tal “pasión” debe ser distinguida, incluso opuesta a los “delirios” teocráticos, hiperfascistas o hiperreligiosos a los que occidente se encuentra más y más enfrentado. ¿Podrías entonces explicar cuál es el sentido de una “religión civil” hoy en día?

J.-L. N.: La verdad, no creo que la “religión civil” tenga algún sentido, ni hoy en día ni mañana. El pasaje que citas de *La Déclosion* es demasiado elíptico. Sólo quería indicar que la “religión civil” de Rousseau es el índice o el sín-

toma de un problema no resuelto. De hecho en el propio Rousseau, y desde Rousseau, en diversas aproximaciones prácticas o teóricas, la “religión civil” devino letra muerta, o sonámbula... Salvo quizás si se considera, como se hace frecuentemente en el lenguaje corriente de una “ciencia política”, que los EE.UU. poseen una “religión civil”: lo que no es un error, pero es algo que corresponde sólo a uno de los aspectos de EE.UU., el aspecto que los consolida *ad extra* –en política extranjera–, mientras que *ad interna* es bastante menos consistente. Y por lo demás, diría que el caso de los EE.UU. es el de una religiosidad integrada al estado, a través de la cual un Dios bastante anónimo, monoteísta y quizás panteísta o panenteísta, es infundido en la representación y el afecto políticos, pero la cosa política misma no es cabalmente el objeto de una religión (lo es, sí, en relación a la Constitución, a los Padres Fundadores, en el saludo a la bandera durante la escuela, pero todo esto se contraponen de inmediato, en el interior, a las disparidades de todo tipo que dividen a la sociedad norteamericana). Me parece que la “religión civil” es el elemento *faltante* en la política desde sus inicios. Los griegos inventan la *polis* como el espacio de una creación autónoma de la Ley. Lo divino ya no es lo fundador en un sentido real (a diferencia de Egipto, Persa, etc.), sino simbólico, en el sentido débil de la palabra: se representa a Atenea o a Poseidón como las divinidades tutelares de Atenas, pero se hacen y se cambian las leyes de Atenas, etc. Sócrates es la prueba de una fragilidad de los “dioses de la ciudad”: es acusado de no respetarlas... Ciertamente, las ciudades-estados griegas poseen su religión civil (al lado de otras religiones –“con misterio”– que van a desembocar más tarde en la religiosidad

para-cristiana). Pero la polis decae muy pronto... Roma vuelve a fundar una religión civil muy fuerte –la República es una realidad sagrada en cuanto que “res publica”–, pero ello también se transformará, y el Imperio representará en suma una corrupción de la religión civil, pues el emperador divinizado ya no es propiamente hablando la “res publica”.

El cristianismo abre a un nuevo régimen: César y Dios separados. Esta separación nunca será realmente borrada. El estado moderno inventa su soberanía como el *vis-à-vis* autónomo del poder religioso. Incluso un rey “por la gracia divina” como el rey de Francia es rey *en relación a* la Iglesia y no en ella ni verdaderamente bajo ella (ni sobre ella –en eso reside toda la complejidad del “galicanismo”). Al instituir el principio “*cujus regio, ejus religio*”, la Reforma, por una parte, se acerca a una religión civil –si la religión del Príncipe determina a la de los sujetos–, y por otra parte, al mismo tiempo, es todo lo contrario: el Estado se vuelve primero, más autónomo que en países católicos, y la religión se encierra en la esfera privada. Ahora bien, una religión civil digna de este nombre debería ser religión pública, común, que relegaría a las otras –pero adónde...

Inglaterra representa una excepción con la religión anglicana. Pero también puede ser caracterizada como una pseudo-religión civil: mantiene en efecto una separación, hoy muy grande, entre el contenido propiamente religioso (los dogmas) y la estructura pública de la Iglesia.

Ni una religión de Estado, ni un Estado laico pueden formar una “religión civil”. Esta contiene la idea de una relación afectiva, intensa, a la cosa pública como tal. Es en

el fondo el “patriotismo”, incluido en su forma habermasiana del “patriotismo constitucional”. Más profundamente, es o será el orden del amor de la ley: ahora bien, ¿no se debe pensar que precisamente la ley excluye al amor, y que en ese sentido la religión civil designa lo imposible mismo en la política?

Por eso se debe más bien profundizar en las implicancias de la separación entre política y religión (así como entre política y arte, política y pensamiento, política y amor...). Es decir, hay que quitarle a lo político el deseo de ser objeto (y/o sujeto) de amor. Esto puede parecer ridículo, pues nadie piensa hoy que deba haber amor al Estado: y sin embargo, ¿fue el requisito implícito de tantos pensamientos y prácticas políticas! Desde Hegel y Rousseau hasta el espíritu republicano francés (la “fraternidad”) está presente dicha espera... Cuando, en cambio, se prefiere ponerse del lado de Locke y de Hobbes, incluso de Spinoza, hay que suministrar una relación a la religión que no cause perjuicio al Estado, pero que subsista como tal: pero hoy, allí donde la religión ya no posee la consistencia propia que poseía, lo religioso se convierte en cuestión privada y diluida, sin contornos, y entonces viene la tentación de reforzar a las Iglesias, eventualmente hasta revincularlas al poder político, o bien, a la inversa, de buscar otro amor de la ley, que no se sabe dónde encontrar (pero que los fascismos buscaron suscitar... ¿en la supresión misma de la ley!).

Tal es el sentido en el que la “religión civil” designa para mí una falta, un vacío que no se debe llenar pero del que hay que tomar conciencia para repensar lo político “en torno” a él...

¿Cuál es el lugar público del amor? ¿Y el del deseo? ¿O cuál es el lugar de un deseo (de lo) público?

Y puesto que el deseo entre los hombres es aquél de la “insociable sociabilidad”, deseo de amor-y-de-muerte, deseo de cohesión-y-de-dominación, ¿cómo otorgarle su lugar dominándolo?

J. M. G.: ¿Cómo plantear la pregunta por un afecto o una afectividad del estar en común, del estar juntos? ¿Por qué hablas –por ejemplo– del “amor”? ¿Acaso el amor no corresponde más bien al modelo de la “fusión” o de la “comunión” (amor cristiano, amor de los amantes –si puedo decirlo así de rápido)?

J.-L. N.: Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (*être à plusieurs*), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El “contacto” –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto. Ahora bien, lo que el tocar toca es el límite: el límite del otro –del otro cuerpo, dado que el otro es el otro cuerpo, es decir lo impenetrable (penetrable únicamente a través de la herida, no penetrable en la relación sexual en que la “penetración” es nada más un tocar que empuja el límite más allá). Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite: ¿cómo tocarlo y ser tocado sin violarlo? Y deseamos violarlo, pues el límite expone la finitud. Deseo de fusión o deseo de muerte constituyen la doble modalidad de la inquietud esencial que nos agita en nuestra finitud. Arrasar o aniquilar a los otros –y sin em-

bargo, al mismo tiempo, querer mantenerlos como otros, pues también presentimos lo horroroso de la soledad (que propiamente hablando es la salida del sentido, si el sentido esencialmente se intercambia y se comparte).

La relación con el límite se regula y ha sido regulado, en la humanidad, de dos maneras: o bien por alguna modalidad del sacrificio, que consiste en traspasar el límite estableciendo un vínculo con la totalidad (de manera más general todavía se podría decir: una modalidad de la consagración, pues el sacrificio sangriento no es el único en juego aquí), o bien fuera de la consagración, y eso es Occidente, eso es la política y la ley, vale decir esencialmente el recurso a una autonomía de la finitud. Por mucho que la ciudad-estado se quiera regulada por algún modelo cósmico, físico u orgánico, el puro hecho de quererlo y de representárselo indican que la totalidad –la “consagración al todo”– es resentida como faltante.

Así es como la ciudad-estado se coloca, si puedo decirlo así, en una situación problemática en relación al afecto: la relación con los límites, la relación de los límites entre ellos, ya no es asumida por una “consagración” virtualmente total. Lo político nace inmediatamente como una regulación de los afectos. No es casual que el cristianismo aparezca en el contexto en que la ciudad-estado, que pronto se llamará “ciudad humana”, se experimenta como fracaso ante las relaciones personales y en que el imperio da muestras de un congelamiento de la *polis* y de la *autonomia* en provecho de un modelo de dominación (el *imperium*) que no consigue, pese a todos sus esfuerzos, captar el afecto (pues ya no es verdaderamente sagrado: él mismo ha surgido de la

ley civil, de la “dictadura” en el sentido romano). No es casual que el cristianismo, es decir el judaísmo profético y el de la diáspora (quiero decir, las dos figuras de una cierta separación entre el reino de Israel y el Israel pueblo de Dios), que ha alcanzado un punto culminante de transformación justamente en el seno y enfrente del imperio (así como, en un modo convergente, las filosofías estoica y epicúrea buscan una regulación del afecto); no es casual que el cristianismo, decía, responda con la “ley del amor” y con el “reino de Dios”. Propone la distinción de dos reinos o de dos ciudades-estados, a la vez que la distinción de la ley legal y de la ley del amor –lo otro de la ley o su reverso. El amor cristiano significa ante todo el reverso de la ley: su inversión o su subversión, su cara oculta también, es decir aquello de donde la ley procede sin poder reconocerlo –a saber, el sentido mismo del co-estar.

Pues para la ley privada de consagración, el co-estar es sólo un constreñimiento empírico de alcance ontológico o trascendental (o como se quiera decir). La “ley” cristiana representa el afecto como ley, y un afecto que, bajo el nombre de amor –más precisamente, y para quedarse aquí con la palabra latina y sin ir al griego ni al hebreo, de *caritas*, de *chérissement*–, se presenta explícitamente como un desafío a todo afecto hostil y/o interesado. Como lo dice Freud en el *Malestar*, el amor cristiano constituye la única respuesta cabal y decidida ante la violencia entre los hombres. Desde luego, añade que desafortunadamente esta respuesta parece impracticable... Este testimonio de Freud es muy importante, pues su contexto general es el de la constatación de la impotencia del psicoanálisis para

“sanar” a la civilización como tal: equivale pues a decir que la nueva exploración moderna del afecto se declara impotente ante el estar-juntos. (Se podría agregar aquí que la usura progresiva de la cultura cristiana estuvo acompañada, largo tiempo antes de Freud, por diversos tipos de exploración del afecto, a veces por variaciones en torno al mensaje cristiano (amor divino, humano, etc.) otras por un distanciamiento crítico hacia él (los moralistas de los siglos XVII y XVIII, y luego los psicólogos del siglo XIX).)

Intentaré pues responder a la pregunta: el amor cristiano debe ser comprendido como esta “respuesta” al problema del afecto político en cuanto que afecto imposible o contradictorio. Pero esto no es una “respuesta”, o es una respuesta impracticable, y lo sabe. Se da como mandato inejecutable, inobservable. (El cristianismo: religión, por tanto “observancia”, de lo inobservable...) Hay que pensar esta misma imposibilidad como signo... Al mismo tiempo, hay que volver sobre la idea de *caritas*: “querer” en el sentido de asignar valor, valor absoluto, valor invaluable. Lo así querido vale en tanto que querido, y por ninguna otra especie de valor. Es muy probable que nuestra idea profana del amor, hoy, sea en este sentido profundamente cristiana. Es igualmente probable que el mismo amor cristiano forme el horizonte lejano de todo pensamiento acerca de los “derechos” y de la “dignidad” del hombre. He ahí lo que debemos meditar: cómo esta regla sin regla, este afecto imposible representa la única verdad que puede oponerse a la violencia, es decir a la violación del límite que nos separa y nos reúne.

J. M. G.: *La Déclousion* le concede un lugar muy importante a la “fe”. En el penúltimo ensayo del libro, la fe es caracterizada como la “categoría de un acto”. Analizando, en otro lugar, la epístola de Santiago, la fe aparece en su dimensión “práctica” –se trataría para Santiago de una fe que sólo existe por sus “obras”, lo cual la distinguiría de la concepción paulina, más inclinada a ligarla a un contenido de “saber” (teológico, doctrinal, etc.). También encontramos el Nietzsche de *El Anticristo*, que define al “verdadero cristiano” por una “práctica”, por una manera de “vivir” –la vida vivida por Cristo–, y no por una creencia. ¿Qué es, pues, la fe? Y en particular, ¿en qué sentido podría ayudarnos a pensar la cuestión de un “actuar” y de la “acción” (moral, política)?

J.-L. N.: Al determinar la fe como “categoría de un acto”, quería ante todo separarla de cualquier especie de categoría de saber. La fe no tiene nada que ver con la creencia, ni con nada de lo que figura en la serie de categorías cognitivas: opinión, representación, comprensión, entendimiento, saber, ciencia, convicción, certeza, evidencia, verosimilitud, conjetura, estimación, etc. La fe es un acto, una *praxis*: consiste en confiarse (esta palabra contiene la raíz de *fides*) a otro. Es lisa y llanamente la confianza, para así tomar una palabra desprovista de marca religiosa, pero se trata de la confianza en su sentido más fuerte: vale decir la confianza sin garantías, sin seguros, inclusive la confianza irracional... Normalmente confiamos en función de las garantías, a su vez más o menos aseguradas. Por ejemplo, confío en el gásfiter que repara las cañerías de mi casa porque es gásfiter de profesión, porque no me ha

algo secundario), sino aquellas que saben comunicar una confianza en algo diferente de cualquier cosa dada o prometida; o mejor, la promesa no debe ser aquí la de un bien por adquirir, sino la de un sentido, de un plus de sentido por abrir, hasta los límites mismos de la representación de un "sentido". Esto puede ser muy ambiguo, lo sé... Habría que retomar todo esto de una manera más precisa, pero dejémoslo para otra ocasión...

decepcionado nunca, porque, además, es muy cordial, etc. Pero cuando le digo a un niño de diez años: “confío en ti”, confiándole una tarea a su medida, eso implica desde luego que estimo tener garantías por lo que lo conozco, pero también significa que confío en él como persona capaz de seriedad y responsabilidad, y deposito en él –en el otro, en lo que de él permanece extraño y no puede someterse a mi saber ni a mi autoridad– una seguridad igual a la que depositaría en un adulto, o bien en mí mismo. Con la salvedad de que, guardando las proporciones en cuanto a la naturaleza de las tareas asignadas, la confianza en otro adulto o en mí mismo es una confianza *hecha al otro* o bien si se prefiere *a lo desconocido* en cuanto tal, no fuera sino lo desconocido que hay en mí y que es mí mismo. La fe en sentido absoluto –para no decir religioso, pues no se trata sólo de religión: se puede tratar de amor, o incluso de esta fe de la cual se habla en relación a las grandes y arriesgadas empresas (deportivas, artísticas, etc.)– es el acto de la confianza en el otro o en “algo otro”, distinto del hombre, de nosotros mismos. La dimensión religiosa, o bien, lo que es distinto, la dimensión divina de esta fe no es otra cosa que la dimensión de lo inconmensurable: me fío a otra cosa que al hombre.

Eso hace que las expresiones “me fío de” o “confío” sean insuficientes. Pues no soy “yo” el sujeto (con dominio, voluntad y poder de decisión) del acto de fe. Esta confianza se apodera de mí, y me dejo llevar por ella. Me pongo en sus manos: “confiar” significa “ponerse en manos de”¹.

¹ La traducción es un poco fuerte: “*s'en remettre à*” significa literalmente “remitirse a”, aunque con el sentido de remitirme yo y mis facultades a alguien o a algo otro.

Significa ponerse en manos de aquello que puede lo que yo no –en eso consiste a paradoja de la fe, significa ponerse en manos de lo que puede *remitirme al otro*. La fe en el otro es ante todo fe en la fe: confianza en esta confianza que no puedo haber sacado de mí mismo.

Si pensamos un poco, comprendemos fácilmente que ninguna relación, ningún co-estar sería posible sin un mínimo de esta fe. Al escribir estas palabras, por ejemplo, no sólo estoy seguro de una comprensión de tu parte –que eres mi interlocutor–, comprensión de mi idioma y de mi pensamiento (en el sentido más sencillo del término), sino que además deposito cierta fe, o bien, para ser coherente con lo que venía diciendo, soy depositado en cierta fe o confianza en el hecho de que en ti o de ti, algo o alguien otro, desconocido, extranjero no sólo para mí sino que también para ti, abre o deja que se abra una posibilidad de sentido, vale decir una posibilidad no de información ni de comunicación de significaciones, sino que una comunidad que remite de “nosotros” a algo otro, algo más, dimensión que excede por todas partes y en todas las formas a todo lo que la palabra “humanidad” pueda designar. La remisión a... o el envío a..., la “partida” como tal, esa partida que no parte a ninguna parte, que no es direccional y que rompe con lo que estaba dado, presente, disponible y asegurado, la partida hacia lo inseguro (como ocurre con toda partida, siempre, incluso al subirse a un tren, o bien al salir caminando...) es la única verdad de la partida. Es también la verdad de la acción. Por eso las más grandes figuras de la política no son las que fundan una estrategia sobre certezas seguras y anticipadas (que sean o no mentirosas es