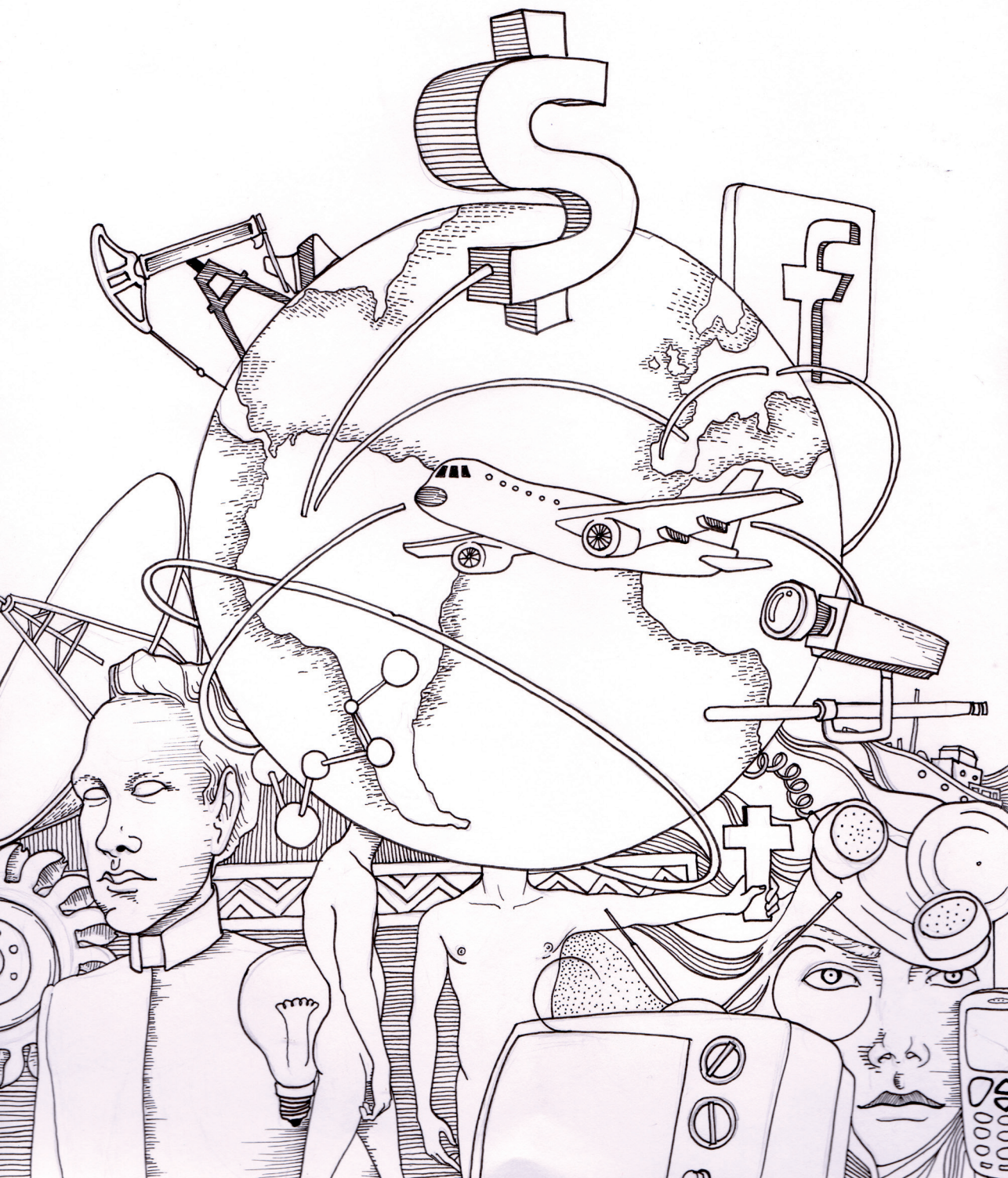


CONSIDERACIONES SOBRE EL DOMINIO DEL MUNDO

PROLEGÓMENOS PARA UNA NUEVA
TEOLOGÍA POLÍTICA



Consideraciones sobre el dominio del mundo Prolegómenos para una nueva teología política

Carlos Enrique Restrepo*

El *Dominium mundi*

Entre los fenómenos saturados de nuestro tiempo cuyo abordaje exige una nueva teología política, al menos dos —íntimamente relacionados, pero diferenciados— deben ser objeto de consideración. Uno de ellos es la violencia, sin adjetivos, como cuando se designa con este nombre la época de terror sufrida en Colombia entre los años 1948-1958, pero también, su infinita variedad de formas que incluyen la violencia de lo sagrado, ya sea en su versión escatológica (como en la *Shoah* del pueblo judío) o en su versión mesiánica como violencia revolucionaria, invocada por Walter Benjamin (2001), y en nuestro caso encarnada por múltiples figuras del guerrero santo o guerrero sagrado, de las que buenos ejemplos son el padre Camilo Torres, y los padres aragoneses que tras su huella se martirizaron en las guerras de liberación: Domingo Laín, José Antonio Jiménez y Manuel Pérez. Valga mencionar que en el tema de la violencia y lo sagrado estamos en mora de estudios profundos, aunque hay importantes referentes en la actualidad como es el caso de René Girard en *La violencia y lo sagrado* (1985), Jacques Derrida en sus seminarios sobre *La bestia y el soberano* (2010) y Giorgio Agamben en sus libros sobre el *Homo sacer* (1998). El otro fenómeno, del que nos ocuparemos aquí con mayor amplitud, es el *dominium mundi*, el dominio del mundo.

Indudablemente, el nuestro es un tiempo que se caracteriza por nuevas luchas por el dominio. En razón del descomunal poderío de las fuerzas de las que disponemos hoy, estas luchas alcanzan proporciones titánicas, llegando a componer una gigantomaquia en la que coinciden las tempestades de acero de las cruzadas bélicas, el sometimiento técnico, la alienación *mass-mediática*, el control securitario y la servidumbre financiera. Diríamos que se levanta un nuevo Leviatán (Negri & Hardt, 2005, p. 82), cuya monstruosidad excede con mucho a esa forma relativamente caduca de soberanía que es el Estado, produciendo en cambio un señorío de nuevo tipo, una dominación como nunca antes la hubo en la historia, incomparable, incalculable, y por ello mismo en buena medida irrepresentable aún.

* Filósofo. Miembro de la Red Universidad Nómada www.uninomada.co. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Este artículo recoge el texto de la conferencia presentada en el *III Seminario Internacional: "El giro teológico: ética y política"*, realizado en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) durante los días 5 y 6 de mayo de 2014. Correo electrónico: teologiapolitica@riseup.net

Para nombrarla, acudimos a la fórmula latina del *dominium mundi*, que supone el sentido de propiedad característico del derecho romano,¹ pero que proviene expresamente del *Digesto*, la compilación jurídica redactada bajo el imperio de Justiniano I en el siglo VI. Con esta expresión se indicaba un atributo del emperador en cuanto *dominus*, señor, amo, dueño o propietario del mundo, que se extiende también a Dios, por cuanto *dominus* mienta igualmente al ‘Señor’ en sentido litúrgico, al Rey de reyes, Creador, y por tanto Soberano y dueño absoluto. Según el historiador del derecho Pierre Legendre (2008), los usos indicados del *dominus* abundan en la Edad Media, asociados siempre a una ubicación jerárquica eminente.

En los siglos XI y XII, bajo la reforma del papa Gregorio VII, la lucha por el *dominus* enfrentó a los llamados ‘poderes universales’ (el Emperador y el Pontífice) en la que se conoce como la *querella de las investiduras*. Esta *querella* implicó mucho más que el litigio relativo a la potestad de investir sacerdotes y obispos (que en su momento era también discrecional del Emperador), pues su fondo fue justamente la disputa por el *dominus*, valga decir, por el *señorío* en virtud del cual se enfrentan el poder espiritual y el poder temporal, la ciudad eterna y la ciudad terrena, el poder eclesiástico y el poder civil.

No es del caso exponer aquí la larga genealogía de estas luchas, en alguna medida dirimidas un par de siglos más tarde por la escuela franciscana, al poner límites al ‘gobierno tiránico’ del papa que fue el cometido del intenso litigio librado por Ockham (2008), con el que comienza en su acepción moderna el proceso que llamamos *secularización*. Pero si bien esta solución franciscana permanece vigente, en la medida en que subsiste el armisticio de los poderes espiritual y temporal, también es cierto que el *dominium mundi* vuelve a ser un caso de litigio, en la medida en que los ‘poderes universales’ vuelven a enfrentarse en la nueva era del Imperio.

El tiempo del Imperio

En el año 2000, como en una especie de preludeo al tercer milenio de la Era Cristiana, Toni Negri y Michel Hardt publican *Imperio*, obra que puede presumirse la crítica más completa y rigurosa del capitalismo después de *El capital* de Marx. La tesis del libro es relativamente simple, a saber: que “la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía —dicen los autores— es lo que llamamos

1. El término clásico *dominium* aparece en el siglo I a.C., y se utiliza para designar en un primer momento la potestad del *dominus* o jefe de la casa (*domus*) que se ejercita sobre la casa misma y los que en ella viven y, en relación con los bienes, para designar el poder civil de dueño. El concepto de dominio a esta época ya se encuentra decantado y es el que va a permanecer hasta la codificación justiniana”. (Cordero Quinzacara & Aldunate Lizana, 2008, pp. 345-385)

Imperio" (2005, p. 14). Los autores sostienen que nuestro tiempo es el del tránsito a esta nueva forma del Imperio, la cual paulatinamente vemos materializarse ante nuestros ojos. No se trata, valga la salvedad, de esa vieja forma de imperialismo practicada mediante la expansión colonial de las naciones poderosas sobre otras, pues, a la inversa, el Imperio surge con el ocaso de la soberanía moderna de los Estados-nación. El Imperio se levanta más bien sobre las formas eufemísticas de la globalización o de la mundialización, hoy relativamente naturalizadas, pero en su momento anunciadas en su monstruosidad por el discurso marxista del combate contra el imperialismo de las potencias sobre los países del tercer mundo.² Si bien es cierto que estas formas (colonialismo, imperialismo) eran fases iniciales de dicho tránsito, el Imperio en cuanto nueva estructura de dominio adquiere la forma de un ordenamiento supranacional, económico pero también jurídico, que implica no solo el establecimiento del nuevo orden mundial, sino también el sometimiento general de la vida, en los términos en que lo ha descrito Michel Foucault (2006) al postular el nacimiento de la *biopolítica*.

Los equipamientos del Imperio se distinguen por su gigantismo: el poderío de la ciencia y la ingeniería militar, el frenesí tecnológico de la era del silicio, la burocracia kafkiana de los complejos judiciales y gubernamentales, el despotismo de la deuda infinita que es hoy la cosa mejor repartida del mundo, en fin, la estrategia capitalista de concentración de la riqueza al precio de la inmensa producción de pobreza, miseria, hambre, enfermedad y muerte de los habitantes de este mundo, reducidos a la condición sobrevivencialista o terminal de los millones de desclasados, marginales, precarios, desterrados, que deambulan sobre el asfalto de los centros metropolitanos, vueltos hoy genuinos espacios concentracionarios donde la vida se asfixia bajo los embates de este nuevo poder.

El Imperio se materializa, ciertamente, en estos nuevos dispositivos de la soberanía, en la megamáquina comunicacional, militar y financiera, pero de manera más descarnada y concreta, en la producción de la pobreza. El Imperio afianza la brecha cada vez más insalvable entre ricos y pobres, estos últimos condenados a no dejar de serlo, en un mundo en el que el dominio produce una nueva servidumbre humana de proporciones planetarias, irreversibles e incalculables.

Imperio está escrito en clave del análisis marxista, pero también está atravesado por las líneas más imperceptibles de una teología política. Paradigmáticamente apela a una dialéctica en la que la resistencia al Imperio, las luchas contra el Imperio, se prefiguran a partir del concepto franciscano de Iglesia, definida no por la jerarquía eclesiástica, sino por el concepto de multitud. La fórmula de la multitud proviene de Ockham: *Ecclesia est multitudo fidelium* (Negri & Hardt, 2005, p. 93). Pues bien, al *dominium mundi* del Imperio hay que oponer los agenciamientos colectivos de la multitud. El milagro de

2. Valga anotar que globalización es una forma eufemística de lo que entonces se llamaba sencillamente imperialismo.

esta nueva síntesis entre cristianismo y marxismo, análoga a la producida por la Teología de la Liberación,³ es invocado al final del libro, bajo la figura de San Francisco de Asís:

Hay una antigua historia que puede servirnos para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo, al identificar la enorme riqueza que reside en la condición común de la multitud. San Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la posmodernidad, una vez más nos encontramos en la situación de San Francisco, levantando contra la miseria del poder la alegría de ser. Ésta es una revolución que ningún poder logrará controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la simplicidad, y también la inocencia. Ésta es la irreprimible alegría y el gozo de ser comunistas (Negri & Hardt, 2005, p. 433).

La resonancia de este llamado nos aboca, por tanto, a un tiempo franciscano en el que se revive el litigio de los ‘poderes universales’, el emperador y el pontífice, enfrentando los dos señoríos: el del dinero y el de Dios. “No se puede servir a dos señores a la vez, el dinero es el estiércol del diablo”, recuerda el último papa, quien no por azar adopta el nombre emblemático de Francisco, retomando en el primer caso el texto evangélico de Mateo 6: 24, y en el segundo una fórmula que algunos atribuyen a San Ignacio de Antioquía y otros a San Agustín (cf. Francisco, 2013a). Iguales motivos se repiten en las consignas que titulan los apartados de su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013b) con los que se indican los principales desafíos del mundo actual: ¡No a una economía de exclusión; no a la nueva idolatría del dinero; no a un dinero que gobierna en lugar de servir; no a la acedia egoísta; no a la inequidad que genera violencia! Tiempos franciscanos, en los que el *dictatus papae* pasa a ser el de la consigna: el llamado a una Iglesia en cuyo clamor coinciden las luchas históricas de la multitud.

La doctrina de los tres órdenes

Jean-Luc Marion, por su parte, no es ni mucho menos un filósofo o un teólogo marxista, sino más bien de una marcada herencia agustiniana y paulina. Hasta ahora,

3. La síntesis de cristianismo y marxismo no es nueva, ni tiene porqué sorprender. Se la encuentra ya en las obras de Nicolás Berdiáeff (1874-1948), y luego, arraigada con fuerza incomparable en la Teología Latinoamericana de la Liberación. La obra de Hardt y Negri abre la vía para una nueva síntesis análoga a las anteriores. Por su parte, para una caracterización sistemática de la Teología de la Liberación remitimos ejemplarmente a la amplia obra del jesuita Juan Carlos Scannone, de quien indicamos apenas un par de referencias en la bibliografía.

muy poco ha dicho que pueda considerarse su doctrina política, pero en algunos elementos aludidos en sus obras esboza su solución a las disputas contemporáneas por el dominio: uno de tales elementos es la teoría de los *tres órdenes* que retoma de Pascal (aunque podría también aproximarse a la doctrina del *ordo amoris* expuesta por San Agustín en *La ciudad de Dios*); el otro es la noción de *impoder*, invocada también por otros importantes filósofos contemporáneos (Derrida, Nancy, Henry, et al.), asociada al evangelio cristiano del amor.

Según la doctrina pascaliana retomada por Marion (2011), tres órdenes conforman el mundo: el orden de la materia, el orden de la razón o del espíritu, y el orden de la caridad o del amor. El primero concierne a la economía, el derecho y la política; el segundo al orden de la ciencia y de la racionalidad; el tercero a la religión. Estos tres órdenes se superponen jerárquicamente, siendo el tercero el más elevado de ellos. Tales órdenes proporcionan ‘puntos de vista’, son maneras de considerar las cuestiones, ya sea desde el punto de vista de la naturaleza en el primer caso, o desde el punto de vista de la razón en el segundo, y en el tercer caso, desde el punto de vista de Dios. Así, en una entrevista dedicada a exponer sus consideraciones sobre el *liderazgo cristiano*, sobre la acción de los cristianos, y en especial, de los sacerdotes y ministros en el escenario de las luchas contemporáneas por el dominio, Jean-Luc Marion (2011) expone del siguiente modo la jerarquía de los tres órdenes:

Desde el primer punto de vista, uno ve el mundo como visible, en atención a los cuerpos, la materia y el mundo visible. En este orden, los líderes son el rey, el presidente, el director ejecutivo de una empresa, el sistema bancario y así sucesivamente.

El segundo orden es el orden del espíritu. Este es el mundo invisible de la racionalidad. Incluye las ciencias, la filosofía, el arte y la literatura. Uno puede ser un completo desconocido en el primer orden y ser un líder en el segundo. Por ejemplo, Arquímedes era un príncipe en la familia de un rey de Sicilia, pero era realmente un líder como matemático. Matemáticos como Einstein son los reyes de este segundo orden.

El tercer orden es la caridad, el amor, lo cual presupone el arte. En este orden, los santos, los amantes y Cristo son los reyes.

Los órdenes inferiores no pueden ver a los superiores. No se supone que el presidente de los Estados Unidos sea un científico o un santo. Él cumple una función como presidente de los Estados Unidos, y punto. El segundo orden no ve al tercero, pero se ve a sí mismo y ve al primero. Los dos primeros órdenes no pueden ver al tercero, pero el tercero puede ver lo que ocurre en los dos primeros. (...) El segundo orden puede ser el juez del primer orden.

Lo mismo vale para el tercer orden. Éste puede ser el juez de los dos primeros órdenes, que aparecen bajo una luz especial para el tercer orden (Marion, 2011, p. 166-167).

Evidentemente, lo que Marion plantea es una jerarquía entre distintas formas de dominio. Cada orden es un cierto dominio, en el que los poderes se superponen de modo ascendente desde el orden de la materia hasta Dios. Fácilmente se está tentado a la ligereza de ver en esto un planteamiento tendiente al levantamiento de un poder universal, representado por una casta sacerdotal. Pero lejos de ello, hay un matiz muy distinto en esta doctrina, que está dado por la noción de *impoder*, referida al evangelio del amor.

Para decirlo de modo simple, el poder de Dios representado por el tercer orden no es un poder, o por lo menos, no lo es en el mismo sentido de los poderes de este mundo. El poder de Dios es un poder impotente, sin los ejércitos ni la fuerza imperial, sin ídolos como el dinero ni recursos como la ideología en la que las razones adoptan formas dogmáticas. Justamente en eso radica la grandeza del tercer orden: en liderar y hacerse valer *sin poder*. Tal es el poder de Dios del que hablaba San Pablo cuando distingue la sabiduría del mundo y la de Dios, esta última representada por el *logos* de la cruz y la locura del *kerigma*: “la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres” (*Primera Carta a los Corintios*, 1; 25).

El punto de vista de Dios es el de este poder fundado en la debilidad, un poder que no es poder, sino más bien impoder. Su lógica no es ni la de la confrontación ni la de los intercambios, sino la del amor y el don. Así, continuando con su exposición de los tres órdenes Marion dice:

Los dos primeros órdenes se basan en unos principios muy claros. En el primer orden, lo que esperamos es justicia. En el segundo la razón. Los dos primeros órdenes, la justicia y la razón, se basan en un intercambio. El tercer orden se basa en el don (Marion, 2011, p. 169).

De este modo, la solución aportada por Marion a las luchas por el dominio es la de este impoder del don en el amor de Cristo, que sin embargo tiene que constituirse en un *liderazgo* mediante el cual puedan ser superados los flagelos que asfixian nuestro mundo. Pero liderazgo es una palabra engañosa, en la medida en que fácilmente se confunde con la idolatría caudillista de un *Führer*, o se la hunde en la trivialización característica del imperio del *management* y del mundo empresarial. Por eso tal vez convenga mejor otra fórmula, la del Reino de Dios, como afirmación de un *dominio* que se sitúa por encima de los reyes y señores de este mundo. Para eso se necesita replantear una teoría de la soberanía, contar hasta con los ámbitos celestiales en las actuales luchas históricas, para conjurar al nuevo Leviatán del Imperio. Con este fin nos urge el retorno a la teología política.

Dictatus papae: las tres idolatrías

“*Hemos creado nuevos ídolos*”, advierte la más reciente y ejemplar figura del liderazgo cristiano, el Papa Francisco, en la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, a propósito del estado del mundo actual (2013b, Cap. II, § 55). Expresamente se refiere al “fetichismo del dinero”, casi en los mismos términos que Marx cuando trataba el fetichismo de la mercancía (*El capital*, T. I, Cap. I, § 4), con la diferencia de que, en nuestro tiempo, el dinero ya no solo produce fenómenos como la explotación y la opresión, sino una *dictadura de la economía* causante de la exclusión social que confina a las márgenes enormes masas de población: aquellos que no entran en la red del consumo y que, por tanto, quedan relegados a la condición infrahumana de ‘desechos’ y ‘sobrantes’ (*Evangelii gaudium*, § 53). La *dictadura de la economía* se asemeja, según el Papa Francisco, al culto del ‘becerro de oro’ de tiempos de Moisés (Ex 32: 1-35); sus himnos se entonan ahora siguiendo los vaivenes de La Bolsa, erigida en catedral de la Nueva Ecumene constituida por la irrefrenable expansión del capital.

Pero el Papa habla en plural: *nuevos ídolos*. Al menos dos más quedan claramente indicados en la *Evangelii gaudium*, a saber: la *técnica* y la *política* que, junto a la integración mundial del capitalismo, completan el sistema trinitario de ingeniería social al que genéricamente denominamos ‘globalización’. De la técnica, por su parte, el filósofo alemán Martin Heidegger (2003) supo advertir su naturaleza idolátrica, al atribuirle el poder de fundar una ‘época de la imagen’, de disolver el mundo y convertirlo en imagen, lo cual hoy vemos materializarse bajo el ‘sistema de la representación’ de la sociedad de la información y de los *mass media*. En cuanto a la política, Nietzsche (2003) la había considerado de modo análogo al referirse al Estado como el ‘Nuevo Ídolo’ al que, por su multinaturalismo monstruoso (mezcla de animal, máquina, hombre y Dios) la tradición moderna le dio el nombre bíblico de *El Leviatán*.

La coincidencia de la Exhortación papal con las doctrinas de los filósofos no es casual. Ella es debida a la condición común que caracteriza los poderes contemporáneos: el hecho de constituir cada uno a su modo una forma de *idolatría*. Al hablar de idolatría, acudimos a una noción teológica que proporciona una clave importante para el análisis crítico de los fenómenos propios de nuestra época. Su comprensión se refrenda en abundantes pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (p. ej: Ex 20: 22; Deut 7 y 27; Isa 31 y 44; Hech 17, 16; 1 Cor 10, 19; Col 3: 5), a los que se suman luego la doctrina del Concilio de Nicea II (del año 787), y las consideraciones de importantes teólogos como Santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, II-IIae q.94).

En el sentido corriente, entendemos por idolatría la prohibición del culto a las imágenes religiosas propia del judaísmo, y adoptada por la fe protestante desde Lutero; pero su sentido exacto es más bien el de la acusación de las ‘falsas imágenes’, en oposición a la ‘verdadera imagen’ de Dios, y por tanto, de los ‘falsos dioses’ que en el

curso histórico, y particularmente en la esfera pública, se vuelven objeto de adoración. En efecto, los ídolos se instalan de modo privilegiado en la comunidad de los hombres, por lo que hacen de la ciudad el medio propicio para su surgimiento y propagación. Bien puede ocurrir que se les rinda un culto privado, en cuyo caso son denominados ‘ídolos de la cueva’, de acuerdo con la doctrina de Francis Bacon (*Novum organum*, 2011, §§ 38-44); pero su rasgo distintivo es el de su eficacia y validación comunitarias (caso de los ‘ídolos de la tribu’, ‘del foro’ y ‘del teatro’), por cuanto cumplen la función de sucedáneos respecto al conjunto de demandas y relaciones sociales propias de la religión. Así, por ejemplo, según el texto bíblico de *Éxodo* 32, es el pueblo mismo de los israelitas el que le pide a Aarón que les erija un dios, en el entretiem po en el que Moisés recibe en el Sinaí las tablas de la ley; por su parte San Pablo, a su llegada a Atenas, “se indignaba en su interior al ver la ciudad llena de ídolos”, como si la divinidad fuese “algo semejante al oro, la plata o la piedra, modelados por el arte o el ingenio humanos” (*Hech* 17: 16-29).

La espera del Mesías, la retirada de Dios que inaugura la escatología de la promesa, propicia la proliferación de ídolos que ocupan el presente de los pueblos, sustituyendo lo divino invisible por el artificio visible de un ‘dios’. Mediante su ‘puesta en imagen’, el ídolo se apropia lo divino volviéndolo algo disponible, “un amuleto demasiado conocido, manipulable y garantizado”, reducido a una excesiva familiaridad (Marion, 1999, p. 20). De ahí su terrible eficacia política: “hace cercano, protector y fiel promisor al dios que, al identificarse con la ciudad, preserva su identidad (...) incluso después del paganismo: el *Big Brother*, el Gran Timonel, el *Führer*, o el Hombre que más queremos...” (Ibíd). El ídolo clausura mortalmente lo divino mediante el sustituto de una imagen que colma toda visibilidad. La política comienza con este eclipse de Dios que suplanta la función de la religión, instalando en su lugar la adoración propia de la idolatría.

Así, en el gigantismo irrefrenable de su expansión planetaria, la técnica, el capital y la política constituyen los ídolos imperantes en los comienzos del tercer milenio de la era cristiana. Bajo el régimen de su visibilidad indiscutible, se forjan los nuevos despotismos (informativo, gubernamental y financiero), que a su paso reducen la vida humana a la condición excedentaria de los millones de vivientes que deambulan en los centros metropolitanos, alienados en los flujos de la producción y el consumo, de las opiniones teledirigidas, del circuito de la deuda infinita, cuando no relegados a la condición sobrevivencialista de la masa incalculable de pobres, desclasados y precarios confinados a la marginalidad.

Para decirlo una vez más, contra los ídolos de nuestro tiempo, la *Evangelii gaudium* adopta el tono urgente de la consigna: ¡No a una economía de exclusión! ¡No a la idolatría del dinero que gobierna en lugar de servir! ¡No a la acedia egoísta! ¡No a la guerra! ¡No a la inequidad que genera violencia! La misión de una ‘Iglesia en salida’

no podría ser asumida de otra forma que como acción decidida contra los ídolos, cuya tiranía forja la imagen de un mundo sin Dios. Para disolver esta imagen habrá que abrir los ojos a otra imagen: la ‘visibilidad invisible’ del icono. Con este fin, Jean-Luc Marion sugiere su hermenéutica del texto de *Juan 9: 1-41*, en el que se narra la curación de un ciego de nacimiento, para extraer de allí una salida que parecerá a los ojos (idolátricos) de muchos demasiado metafísica: “Para no seguir siendo ciego, obsesionado por una oleada obstinada de imágenes fijadas que amurallan nuestros ojos dentro de sí mismos, para liberarse de la cenagosa tiranía de lo visible, hay que rezar, ir a lavarse a la fuente de Siloé. A la fuente del enviado, que solo fue enviado para eso: para devolvernos la visión de lo invisible” (Marion, 2006: 118).

Bibliografía

- AAVV. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao. Desclée de Brower.
- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-Textos.
- ARBOLEDA, Carlos & RESTREPO, Carlos. (Eds.). (2013). *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía*. Medellín. UPB.
- BACON, Francis. (2011). *La gran restauración (Novum organum)*. Madrid. Tecnos.
- BENJAMIN, Walter. “Para la crítica de la violencia”. En *Ensayos escogidos*. México. Ediciones Coyoacán, pp. 109-129.
- BERDIÁEFF, Nicolás. (1941). *El cristianismo y el problema del comunismo*. Buenos Aires. Espasa-Calpe.
- BERDIÁEFF, Nicolás. (1952). *El cristianismo y la lucha de clases*. Buenos Aires. Espasa-Calpe.
- CORDERO QUINZACARA, Eduardo & ALDUNATE Lizana, Eduardo. (2008). “Evolución histórica del concepto de propiedad”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXX*, pp. 345-385.
- DERRIDA, Jacques. (2010). *La bestia y el soberano*, Vol. I-II. Buenos Aires. Manantial.
- FRANCISCO (2013a). “*Misas matutinas en la capilla de la Domus Sanctae Marthae: El poder del dinero* (Viernes 20 de septiembre de 2013)”. *L’Osservatore Romano*, No. 39 (Ed. en lengua española), viernes 27 de septiembre de 2013. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130920_poder-dinero.html

- FRANCISCO. (2013b). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Bogotá. San Pablo.
- FOUCAULT, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- GIRARD, René. (1985). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). "La época de la imagen del mundo". En: Caminos de bosque. Madrid. Alianza, pp. 63-90.
- HOBBS, Thomas. (1980). *Leviatán*. México. Fondo de Cultura Económica.
- LEGENDRE, Pierre. (2008). *Dominium mundi: El imperio del management*. Buenos Aires. Amorrortu.
- MARION, Jean-Luc. (1999). *El ídolo y la distancia*. Salamanca. Sígueme.
- MARION, Jean-Luc. (2006). "El ciego de Siloé". En: El cruce de lo visible. Castellón. Ellago, pp. 89-118.
- MARION, Jean-Luc. (2008). "L'impouvoir". *Revue de métaphysique et de morale*, Vol 4, No. 60, pp. 439-445. Dossier: "Au delà du pouvoir? À partir de la philosophie française contemporaine".
- MARION, Jean-Luc. (2011). "Ver desde el punto de vista de Dios". *Anuario colombiano de fenomenología*, vol V. Bucaramanga. UIS. 165-171.
- MARX, Karl. (1999). *El capital*, T. I. México. Fondo de Cultura Económica.
- NEGRI, Antonio. (2002). *Job: La fuerza del esclavo*. Trad. Alcira Bixio. Barcelona. Paidós.
- NEGRI, Antonio & HARDT, Michel. (2005). *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Barcelona. Paidós.
- NEGRI, Antonio & HARDT, Michel. (2006). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo. Barcelona. De Bolsillo.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). "El nuevo ídolo". En: Así habló Zaratustra. Madrid. Alianza, pp. 86-89.

OCKHAM, Guillermo de. (2008). *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Madrid. Tecnos.

SAN AGUSTÍN. (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid. Tecnos.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. (2009). *Suma de teología* (II-IIae q.94). Madrid: B.A.C.

SCANNONE, Juan Carlos. (1982). “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”. *Stromata* 38, pp. 3-40.

SCANNONE, Juan Carlos. (2009). “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y vida*, 50, pp. 59-73.