

Cómo citar en Chicago: Aguirre, Fabián. 2026. "El miedo del lobo: *Decrepitus Ordo Seclorum*". Escritos, no. 34 (73): 1-17.
<https://doi.org/10.18566/v34n73.a01>

Fecha de recepción: 11 de febrero, 2026

Fecha de aceptación: 9 de junio, 2026

El miedo del lobo¹

Decrepitus Ordo Seclorum

The big bad wolf's fear
Decrepit Order of the Ages

Fabián Aguirre² 

The tygers of wrath are wiser than the horses of instruction
—William Blake, The Marriage of Heaven and Hell

130. Una decisión peligrosa.
La decisión cristiana de considerar que el mundo
es feo y malo ha hecho que el mundo sea feo y malo.
—Nietzsche, La Gaya Ciencia

-
- 1 El presente artículo es un capítulo de la tesis doctoral en Filosofía: La nostalgia de la barbarie. El rumbo anglosajón.
 - 2 Docente. Egresado de Filosofía de la Universidad de Antioquia y doctorando en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad (RCS) de la Universidad de Antioquia, 2022 – actualidad. **Correo electrónico:** fabian.arias@udea.edu.co

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



RESUMEN

Este artículo analiza críticamente las raíces antropológicas y teológico-políticas de la modernidad anglosajona a partir del impacto de la Reforma Protestante y el puritanismo en la configuración del orden social estadounidense. Desde un enfoque hermenéutico inspirado en Nietzsche y en diálogo con Hobbes, Weber y Arendt, se examina el tránsito desde formas comunitarias premodernas hacia modelos contractualistas caracterizados por el individualismo, la atomización social y la racionalidad instrumental.

El estudio combina análisis histórico-intelectual y reflexión filosófica para mostrar cómo ciertos supuestos teológicos y antropológicos contribuyeron a la consolidación de una estructura social marcada por la desconfianza, la soledad ontológica y la erosión del vínculo comunitario. A partir del análisis del Mayflower Compact y de episodios contemporáneos de violencia extrema, se sostiene que la crisis social estadounidense puede interpretarse como una manifestación de nihilismo vinculada a las transformaciones metapolíticas de la sociedad postindustrial anglosajona.

Se concluye que la violencia y la fragmentación social contemporáneas no son solo fenómenos políticos o económicos, sino expresiones de una mutación en las concepciones ontológicas de comunidad, autoridad y trascendencia, las cuales solo pueden ser enfrentadas por estructuras comunitarias orgánicas.

Palabras clave: Reforma Protestante, modernidad anglosajona, teología política, contractualismo, nihilismo, crisis del liberalismo.

ABSTRACT

This article critically examines the anthropological and theological-political roots of Anglo-Saxon modernity through the impact of the Protestant Reformation and Puritanism on the configuration of the American social order. From a hermeneutic approach inspired by Nietzsche and in dialogue with Hobbes, Weber, and Arendt, it analyzes the transition from premodern communal forms toward contractualist models characterized by individualism, social atomization, and instrumental rationality.

The study combines historical-intellectual analysis and philosophical reflection to show how certain theological and anthropological assumptions contributed to the consolidation of a social structure marked by distrust, ontological loneliness, and the erosion of communal bonds. Through an analysis of the Mayflower Compact and contemporary episodes of extreme violence, it argues that the American social crisis may be interpreted as a manifestation of nihilism linked to the metapolitics transformations of postindustrial Anglo-Saxon society.

It concludes that contemporary violence and social fragmentation are not merely political or economic phenomena, but expressions of a mutation in the ontological conceptions of community, authority, and transcendence, which can only be confronted through organic communal structures.

Keywords: Protestant Reformation, Anglo-Saxon Modernity, Political Theology, Contractualism, Nihilism, Crisis of Liberalism

A Pilar Saldarriaga, Miss Trois, quien sabe que el 4 de julio de 1826, en el quincuagésimo aniversario de la aprobación de la Declaración de Independencia, John Adams falleció en su casa en Quincy mientras decía: “Es un gran día. Es un buen día”.

Ambos aspiramos a algo parecido, pues tu eres en gran parte responsable de que haya hecho más las palabras de Nietzsche en su imaginario lecho de muerte: “Si esto es la vida... que se repita”.

A mi director de tesis, el Doctor Gonzalo Soto Posada, con profunda reverencia y admiración. Su agudeza intelectual y su generosa guía han garantizado la aleación entre irreverencia temática y rigor conceptual en la realización de este trabajo.

A David Robledo y a Clemencia Ardila, dos grandes lectores. El 4 de julio de 2026 se cumplieron 250 años de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos acaecida en 1776, y el 17 de septiembre se cumplirán 239 años de su constitución; así pues, miramos con altas esperanzas que, para entonces, el declive de la modernidad anglosajona sea ya inevitable, y este artículo y la investigación a la que pertenece, se eleven como un réquiem, un símbolo de su desmoronamiento.

Introducción

El 19 de abril de 1995 fue perpetrado el mayor atentado de terrorismo doméstico en la historia de los Estados Unidos, el cual fue también el ataque con mayor número de víctimas hasta el ocurrido el 11 de septiembre de 2001, 168 personas murieron y 680 resultaron heridas. Su principal ejecutor, Timothy McVeigh, era un veterano de la primera guerra del golfo; entre sus motivaciones citó dos incursiones de diversos agentes federales y estatales en sectas protestantes que derivaron en conclusiones sangrientas: el asedio de Ruby Ridge en 1992, que dejó un saldo de dos muertos y dos heridos, y la masacre de Waco de 1993, con un cruento saldo de 86 personas que perdieron la vida. Ambas sectas compartían el exilio voluntario y la visión escatológica de un mundo que consideraban corrupto, características de las innumerables ramas herederas históricas de la Reforma, la Reforma Radical y las sucesivas e interminables olas de avivamiento que han tenido lugar dentro del área de influencia de la teología protestante. Pero mientras los davidianos (Waco) se alimentaban teológicamente del adventismo, viendo en los hechos históricos enlaces de sentido del cumplimiento de su enfoque profético, la familia Weaver (Ruby Ridge) tenía una base teológica dispensacionista, a la espera ansiosa de un futuro apocalíptico inminente. En homenaje a las víctimas de este desmoronamiento social, utilizaremos su nomenclatura para trazar una muesca en el árbol del devenir y, por tanto, estableceremos la línea divisoria de la culminación de la modernidad anglosajona como modelo civilizatorio en el puñado de años que unen con un guion y separan con un abismo, al viejo milenio, del nuevo: la masacre de la escuela secundaria de Columbine (20 de abril de 1999) y la ejecución por inyección letal de Timothy McVeigh (11 de junio de 2001).

Desde otras latitudes y enfoques se han abordado los rasgos nihilistas de la modernidad anglosajona, en particular, y de las implosiones tanáticas transnacionales de la sociedad postindustrial:

A partir de estos estudios, llegué a la conclusión de que el devenir actual del mundo se comprende mejor si se observa a través de esta horrible locura, en lugar de la educada locura de economistas y políticos. Vi la agonía del capitalismo y el desmantelamiento de la civilización social desde un punto de vista muy particular: el crimen y el suicidio.³

Un puñado de autores han percibido y se han detenido ante esas manifestaciones inquietantes de la jaula de hierro de nuestra sociedad global. En esta distopía liberal no hay salvos ni condenados de antemano, nuestro destino común son el exilio y el destierro, somos los apátridas ontológicos (*Wir Heimatlosen*) del fragmento 377 de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche. Aunque podamos coincidir en que el anhelo comunitario y de sentido de pertenencia bombean siempre detrás de estas corrientes sanguíneas, nosotros tenemos otra aproximación geográfica y metodológica. No tenemos nostalgia de esos *logros* de la primera modernidad que fueron sacrificados en la pira del dios mercado. En su núcleo teológico y antropológico está la fuente de su desenlace distópico: “La alianza conflictiva entre la burguesía laboriosa y los trabajadores industriales —que había dejado el sistema de educación pública, la sanidad, el transporte y el bienestar como legado material de la era moderna— fue sacrificada al dogma religioso del Dios del Mercado”⁴.

Tampoco nos interesa analizar desde el prisma de la sociedad del espectáculo como plataforma de reconocimiento de sujetos narcisistas a partir de explosiones de violencia nihilista, esa es una deriva lógica de la pseudoantropología contractualista; mucho menos psicologizar manifestaciones de un problema histórico que tiene sus raíces en errores teológicos y ficciones antropológicas.

El atentado de McVeigh en Oklahoma City ha suscitado una serie de teorías alternativas alrededor de la participación subrepticia, o de la omisión criminal de agencias del gobierno estadounidense; lo cual nos enfrenta a un interrogante brutal que parece ineludible: ¿se erigen estos enfrentamientos y atentados en síntomas de la fractura social? ¿es la desconfianza en el gobierno de los Estados Unidos —la cual no se circunscribe al atentado en Oklahoma— por parte de sus propios ciudadanos, el signo del fin de la modernidad anglosajona como modelo civilizatorio?

La masacre en la secundaria Columbine en 1999 constituye un punto de inflexión en la violencia armada en los Estados Unidos, pues en la medida en que esta matanza sin móviles éticos ni reivindicaciones políticas es regurgitada hasta la saciedad por los grandes medios e integrada en la cultura pop, los tiroteos se normalizan e integran en la cotidianidad del *American Way of Life* (estilo de vida estadounidense). Baudrillard lo plantea con claridad cuando diferencia entre violencia política y lo que nosotros denominamos asesinos *espontáneos*, por la aleatoriedad de las víctimas:

Esta violencia es dialéctica, energética y catártica. Es la que aprendimos a analizar y que nos resulta familiar: la que traza los caminos de lo social y que conduce a la saturación de todo el campo de lo social. Es una violencia determinada, analítica, liberadora.

3 Franco Berardi, *Heroes. Mass murder and suicide* (London, New York: Editorial VERSO, 2015), 2. Traducción propia.

4 Berardi, *Heroes. Mass murder and suicide*, 6. Traducción propia.

Otra violencia muy distinta aparece hoy a la que ya no sabemos analizar porque escapa al esquema tradicional de la violencia explosiva: violencia implosiva que resulta no ya de la extensión de un sistema, sino de su saturación y de su retracción, como ocurre con los sistemas físicos estelares.⁵

Lo que nos impele a formular una pregunta decisiva frente a un orden social en descomposición, el cual, merced a su fuerza de penetración ideológica, ha infestado el cuerpo social mucho más allá de las fronteras de la Unión Americana: ¿cuáles son las raíces teológicas y antropológicas de la explosión de violencia nihilista en la sociedad estadounidense de los últimos 35 años?

A partir de este interrogante, el artículo se impone el análisis crítico de las consecuencias para el orden comunitario de los cambios introducidos por la Reforma Protestante y la Reforma Anglicana en la Inglaterra del siglo XVII, patria geográfica y espiritual de los padres peregrinos (*pilgrim fathers*) que cruzaron el Atlántico en busca de una nueva tierra prometida. El problema de investigación se configura en el empeño de agregar claridad sobre las condiciones estructurales de la atomización y violencia tan características de la sociedad estadounidense, en tanto las raíces teológicas y antropológicas del orden social de la Inglaterra postreformada dieron forma a una sociedad signada por la teología de Calvino y la antropología de Hobbes. Por tanto, el objetivo general será la radiografía de la carga social y espiritual que los *pilgrim fathers* llevaron al cruzar el Atlántico y, así, aportar una conceptualización cruda y desidealizada del estallido de violencia nihilista que ha marcado la vida estadounidense desde finales del siglo XX hasta nuestros días.

El atentado en Oklahoma no es un evento aislado, sino un signo de agotamiento y descomposición de la modernidad anglosajona. Por un lado, representa una violencia dialéctica enraizada en el escepticismo antigubernamental del puritanismo, al mismo tiempo que encarna una violencia implosiva nacida del vacío de la cultura de masas como antípoda de lo comunitario. En conjunto, revela que el modelo civilizatorio estadounidense ha colapsado bajo el peso de sus premisas teológicas y que su contrato social ha experimentado ya su culminación en la forma de sociedad de consumo.

El artículo se estructura en tres secciones con una conclusión. En la primera, se analiza el contexto histórico e intelectual del puritanismo a partir de Max Weber, junto con una lectura del pensamiento de Hobbes y del Mayflower Compact. En la segunda, se examinan críticamente las interpretaciones de Hannah Arendt sobre este proceso. En la tercera, se abordan manifestaciones contemporáneas de violencia nihilista, en particular el atentado en Oklahoma, con el fin de ilustrar la crisis del orden social y la clausura de lo comunitario. En la conclusión, se evidencia por qué las comunidades orgánicas son las únicas que pueden oponerse a la violencia y atomización del orden social de la modernidad tardía.

Metodología

Nuestra metodología hermenéutica se basa en el cuaderno 1 numeral 53 de los fragmentos póstumos de Nietzsche⁶, “Las siguientes tareas”, y en los desarrollos que sobre las formas de abordar la historia el

5 Jean Baudrillard, *Cultura y Simulacro* (Barcelona: Kairós, 1978), 95.

6 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (Madrid: Editorial Tecnos, 2008).

mismo autor planteó en “La segunda intempestiva”⁷ como: monumental, anticuaria y crítica. En estas y otras partes de su obra se expone la forma de abordar el problema del valor y del sentido en medio del proceso de desmoronamiento de la cosmovisión occidental. Son cuatro tareas que pueden delimitarse a grandes rasgos:

1. En un ámbito cultural restringido, fijar las valoraciones morales de los hombres y las acciones que estas les inspiran.
2. Interpretar el contraste entre la valoración moral que se sostiene como código y su materialización.
3. Hacer un rastreo de los antecedentes y origen de esta forma de valorar.
4. Bajo el prisma de la temporalidad de las valoraciones, hacer la crítica de su utilidad o no para la vida, cuáles son las fuerzas que reprime y cuáles pondera.

El camino del peregrino (*The pilgrim's progress*)

Los padres peregrinos (*Pilgrim fathers*) que desembarcaron en las costas de New England en 1620 no sólo se oponían al Papa; signados por su orientación calvinista, deseaban la depuración de una iglesia anglicana cuya liturgia había conservado, desde los tiempos de Enrique VIII, su indeleble origen romano. Apremiados por un estado de cosas que consideraban indigno, se apartaron de lo que pensaban residuos católicos en sus cultos y prácticas y, huyendo de sí mismos, cruzaron el Atlántico esperando fundar una nueva tierra prometida, en la cual pudieran respirar un aire libre de la podredumbre infesta de la laxitud de la jerarquía eclesiástica, pues: “Lo que hallaron censurable aquellos reformadores —nacidos en los países más adelantados económicamente— no fue un exceso de dominación eclesiástico-religiosa en la vida, sino justamente lo contrario”⁸.

Insistimos en ampliar el significado cuando sugerimos que los padres peregrinos huían de sí mismos y de su propia oscuridad: estado convulso de Europa continental, en general, y del trepidante castaño de dientes en Inglaterra, en particular, durante los siglos XVI y XVII. La separación de la Iglesia Anglicana también había estado marcada por esa independencia de la clerecía romana que fue sello de la Reforma. Hobbes y sus contemporáneos harían de una sociedad hostil, asfixiante, un universal antropológico; de la dominación de la propia *naturaleza* (el miedo como pasión racionalizada), la cosificación instrumental de la misma como germen de la industrialización; del fin del orden social de la iglesia, la teorización antropológica de la sociedad posesiva de mercado:

Sociedad posesiva de mercado implica también que donde el trabajo se ha convertido en una mercancía las relaciones del mercado modelan o permean hasta tal punto todas las relaciones sociales que se puede hablar con propiedad de una sociedad de mercado y no meramente de una economía de mercado.⁹

7 Nietzsche, Segunda consideración intempestiva.

8 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 1999), 29.

9 Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Madrid: Editorial Trotta, 1978), 56.

En el inglés del siglo XVII habitaba ya el germen del orden social de la civilización industrial tecnológica. Lo que el filósofo inglés adjudicó al estado de naturaleza, no era más que la consecuencia de la ratio instrumental y de las refriegas cainitas que por motivos dogmáticos él y sus contemporáneos encarnaban:

En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado [...].¹⁰

El desprecio por el orden de la naturaleza y nuestra separación definitiva de ella estaba modelando el marco antropológico de manera duradera, definitiva, y señalando un destino. Las sensaciones y pasiones estaban aquí claramente unidas al hombre solitario, a la *robinsonada* de un espécimen que tenemos que imaginar prescindiendo de la comunidad lingüística que le ordenó el mundo antes incluso de que pudiera experimentarlo. La actitud natural frente al nexo causal debía reducir los símbolos a su mínima expresión. Divinizar los accidentes y las cualidades iba en menoscabo de la metafísica ontoteológica de la causa primera y del ser supremo; al mismo tiempo que se devaluaban los modos y expresiones de lo sagrado, se hipostasiaba a un dios personal. Estos rasgos marcarán la época moderna, y las diferencias que puedan observarse entre las sectas protestantes, lo serán de grado, no del tipo de espíritu forjado. Así se actualizaba un odio antiguo —cuya expresión más célebre es el demiurgo platónico— hacia el politeísmo pagano en el que las pasiones humanas se glorifican:

Los mismos autores de la religión de los gentiles, practicando el segundo grupo de religión, que es la ignorancia humana respecto a las causas y, en consecuencia, su aptitud para atribuir la fortuna a motivos respecto de los cuales no existe dependencia evidente, pusieron, en su ignorancia, en lugar de causas segundas, una especie de dioses secundarios y ministeriales. Adscribieron la causa de la fecundidad a Venus; la causa de las artes a Apolo; de la sutileza y la sagacidad a Mercurio; de las tormentas y tempestades a Eolo; y de otros efectos a otros dioses [...].¹¹

Dios no se podía ya representar; la obra de Miguel Ángel en la capilla Sixtina era la expresión del sacrilegio de dotar a la divinidad de rostro humano. Y, junto a la desdivinización del mundo vendría adherida su deserotización definitiva: ya cada bosque y arroyo no tendrían su ninfa, ni cada monte su sátiro, ni cada poeta su musa, ni cada polución nocturna su súcubo, ni cada parálisis del sueño su íncubo. Lutero y la Reforma habían sido una entre muchas de las constantes olas —desde el principio del dogma cristiano— que intentaban retornar a una ortodoxia imaginada, a un paraíso perdido donde Adán y Dios hablaban el mismo idioma. Los montanistas de Tertuliano, los hugonotes franceses, los franciscanos, los albigenses, entre otros, son múltiplesmuecas de la misma obsesión por el retorno al origen (*ursprung*). Fue precisamente esta gesticulación del puritanismo la que socavó el espíritu del Renacimiento con sus tendencias moralizantes. La laxitud vaticana del código había permitido el aprendizaje y la confrontación con la herencia clásica, la adoración ritual de las formas mundanas, una generación única de artistas paganos:

10 Thomas Hobbes, *Leviatán* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 104.

11 Hobbes, *Leviatán*, 92.

[...] la reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho, casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual.¹²

En la representación de la divinidad, Hobbes sólo podía ver la intención de infundir temor, no el desbordante avasallamiento de aquello que, en su búsqueda de lo sagrado, se vuelve divino. Más ajena aún le resultaría la posibilidad de experimentar en ello la epifanía de lo comunitario. Contra la representación y a favor de la esencialidad se erigía un dios substancializado y único: un dios secularizado en la idea de la naturaleza y del cosmos mecanicista, análogo a la materialización, en el Estado nacional moderno, de una arquitectura racional del universo. Este dios era también modelo del cuerpo positivizado: mecánica y maquinales sustancialidades yóicas reducidas a materia eficiente y moldeable. Así se encumbraba una visión del mundo y una espiritualidad radicalmente intramundanas y atomizadas. A estas entidades naturalistas que se creían destinadas a separarse cada vez más de su animalidad, la naturaleza las había igualado a partir de la posibilidad de matarse mutuamente: el contrato venía, entonces, a reparar la miserable condición en la que originariamente estaba empozado lo comunitario. Se establecía la subordinación moderna de lo social al Estado y a un contrato real o imaginario:

Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido. De cualquier modo, que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.¹³

Bajo esta visión antropológica, cuando el Mayflower se aprestaba a desembarcar en Massachusetts en lugar de Virginia, destino original donde se les habían prometido adjudicación de tierras (Primera Carta de Virginia, 1606), la discordia y la desconfianza ya se había instalado entre los colonos. El contrato original de la compañía de Virginia era nulo, pues, por fuera del territorio que fundamentaba su jurisdicción, los tripulantes no se sentían obligados con sus estatutos. Los amotinados se negaron a reconocer regulaciones que ningún poder hacía ondular sobre sus cabezas. William Bradford, el líder de los peregrinos, y sus compañeros, intentaban contener los signos de descontento e insubordinación. Obligados por esta situación apremiante, decidieron firmar, el 11 de noviembre de 1620, el conjunto de leyes que se conocen como el pacto del Mayflower (Mayflower Compact); documento fundacional de autogobierno en la colonia de Plymouth, y contrato decisivo en la elaboración de la Declaración de Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos. El contractualismo era fruto de la desconfianza hacia los otros y hacia sí mismos y, por tanto, era necesario poner a este nuevo orden, bajo la égida de este nuevo dios-testigo:

12 Weber, *La ética protestante*, 29.

13 Hobbes, *Leviatán*, 104.

En el nombre de Dios, Amén.

Nosotros, cuyos nombres están escritos debajo, los sujetos leales de nuestro Temible Soberano Señor Rey Jaime, por la Gracia de Dios, de Gran Bretaña, Francia e Irlanda, Rey, Defensor de la Fe. Habiendo emprendido para la Gloria de Dios, y el Avance de la Fe Cristiana y el Honor de nuestro Rey y Patria, una travesía para plantar la primera colonia en las Partes Norteñas de Virginia; hacemos por estos presentes, solemne y mutuamente en la Presencia de Dios y unos con otros, pacto y nos combinamos juntos en un Cuerpo Político Civil para nuestro orden y preservación y fomento de los fines antedichos; y por virtud de esto establecemos y aprobamos, constituimos y formamos, tales justas e iguales leyes, Ordenanzas, Actas, Constituciones y Oficios, de tiempo en tiempo, según sea considerado muy propio y conveniente para el Bienestar General de la Colonia, a la cual prometemos toda la Obediencia y Sumisión debidas. En fe de lo cual hemos suscripto nuestros nombres a esto en Cape Cod el once de noviembre, en el Reino de Nuestro Soberano Señor Rey Jaime de Inglaterra, Francia e Irlanda, el dieciocho y de Escocia, el cincuenta y cuatro. Anno Domini, 1620.¹⁴

El texto es suficientemente elocuente: ante la ausencia del concepto de alianza y la carencia de vínculo comunitario (fiestas, procesiones, liturgia y rito), lo único que queda para extender un puente y anudar el lazo social, es el material de un contrato que haga una sumatoria provisional de elementos separados. La referencia al “Temible Soberano Señor Rey Jaime”, no es tanto un signo de su subordinación insobornable, como de su miedo y cautela frente a un poder que consideraban podía todavía alcanzarlos. Los colonos dominarían la naturaleza en su versión dual metafísica de un adentro y un afuera, consolidarían la división sujeto-objeto epistémica, marcarían una forma específica de estructurar lo social y trabajarían juntos para promover una forma de vida que se haría dominante y cuyas transformaciones los rebasarían.

Wild wild flower

No importa si es Hobbes o Locke, toda la *filosofía* contractualista nace de la dualidad metafísica *nomos* (cultura, normas) vs. *physis* (naturaleza); agravada en la teoría de Locke por el desarrollo de la idea de ley natural de Santo Tomás de Aquino, la cual está basada en la *razón divina* y no en las intrincadas y efímeras creaciones de los hombres. En el contexto del Pacto del Mayflower y los documentos que este inspiró, empezarán a mezclarse el iusnaturalismo teológico de Locke y el iusnaturalismo racionalista/egoísta de Hobbes. El caso de Locke es paradigmático, pues fue criado en un ambiente calvinista y puritano que dio forma a una interpretación del mundo que constituye los espejuelos mismos de la modernidad:

Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.¹⁵

14 Luis Grau Gómez y Manuel Martínez Neira, *Historia del Constitucionalismo Americano* (Madrid: Universidad Carlos III, s.f.).

15 John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Tecnos, 2006), 10.

Solo una época sobre la que el dios del antiguo régimen había perdido ya su ascendente, pudo concebir una teoría basada en la metafísica del *usprung* (del origen) con el único objeto de proteger eso que la modernidad llama “individuo”, un orden mental tan contraevidente que consagró el prejuicio irracional frente a las jerarquías en uno de sus *leitmotiv* vacíos e insustanciales; un orden que prefirió consagrar, como actitud natural, el olvido de que no hay registro de ninguna civilización o sociedad que no tenga mito fundacional, dios creador o teodicea. No ha habido hombre sobre la tierra al que no anteceda un sistema de creencias que le ordene el mundo antes de nacer, una comunidad lingüística que le jerarquizará el orden óntico y le heredará una interpretación del devenir o del Ser. En otras palabras, cuando la *polis* es el núcleo del mundo, y las nociones de límite y trascendencia estructuran la condición humana, el mundo puede reconstituirse siempre de nuevo. Lo opuesto es la facticidad de la distopía liberal en la que nos revolvemos como salmones al borde de un río devenido en pantano.

Para Locke, la ley de la naturaleza es la ley de dios; es intuitiva, no necesita proclamarse por la comunidad, está en el interior de cada hombre. Cuando alguien sigue atentamente este tipo *razonamientos*, no puede más que rendirse ante lo que sugieren: la modernidad es un cúmulo de supersticiones posreforma protestante y, aunado a ello, el hilo argumental empuja a capitular con una sonrisa de incredulidad y desconcierto. Este tipo de *imaginaciones* en parte suplantaron y en parte son subproductos del sistema de pensamiento aristotélico-tomista:

Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua.¹⁶

La modernidad anglosajona es el *meltingpot* (crisol) de las más nocivas supersticiones: las pseudoantropologías contractualistas, la idea de que el individuo y la propiedad son el núcleo de la vida social, la exacerbación de la tensión entre *nomos* y *physis*, la idea de que hay derechos naturales, universales e inalienables, el prejuicio de una conciencia moral individual, entre otros. Y todo esto no puede entenderse más que como resultado del desprestigio de la explicación teológica del mundo, de la inadecuación entre el mapa (la Biblia) y el territorio (la vida). De ahí que, paradójicamente, sea el mundo protestante-evangélico el que acoja con mayor entusiasmo los furores y delirios dispensacionalistas. Cuando se desmorona la pirámide doctrinal y se descentra el núcleo racional, solo quedan las convulsiones de la Gracia.

En una de las más famosas reflexiones sobre este capítulo histórico, Hanna Arendt¹⁷ se pregunta así misma con una candidez que roza la idealización del refugiado:

El Pacto del *Mayflower* se redactó en el barco y se firmó al desembarcar. Para nuestro argumento, quizás no sea de gran relevancia, aunque sería interesante saber si los peregrinos se vieron impulsados a pactar debido al mal tiempo que les impidió desembarcar más al sur, dentro de la jurisdicción de la Compañía de Virginia que les había otorgado su patente, o si sintieron la necesidad de unirse porque los reclutas de Londres eran un grupo indeseable que desafiaba la jurisdicción de la Compañía de Virginia y amenazaba con ‘usar su propia libertad’.¹⁸

16 Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 14.

17 Hanna Arendt, *On Revolution* (London: Penguin books, 1990). Traducción propia.

18 Arendt, *On Revolution*, 167.

Se refiere a la libertad negativa, por supuesto. A esa moneda espuria cuyo reverso completa la libertad positiva, y cuya fuente genealógica se encuentra en la dialéctica *Nomos-Physis* (Cultura-Naturaleza), tan productiva para la antropología evolucionista, en particular, y para la modernidad, en general, a la hora de deliberadamente ignorar que la muerte y la guerra eran sobre todo ceremonia y ritual; es decir, que estaban fuertemente codificadas y normatizadas en las sociedades premodernas.

Hacemos un primer reconocimiento de las costas de New England y damos una mirada horizontal frente a un equívoco que debe aclararse: los puritanos perseguidos e inmersos en el ambiente de las guerras de religión fueron los primeros en abogar e influir por la libertad de culto y de conciencia, y no el liberalismo, como suele pensarse. Sin embargo, ni para los puritanos del pasado ni para los del presente hubo una fuerza irresistible de respeto a otras confesiones, y mucho menos en las colonias del Reino de Inglaterra. Respondió esta petición, más bien, al desmoronamiento del poder temporal de la Iglesia y a un patrón histórico de autodefensa de una confesión minoritaria frente a otras hegemónicas como, en este caso específico, las anglicana y católica. Pero una vez en la nueva tierra prometida, el antiguo perseguido ve con desconfianza, recelo, e incluso desprecio, a otras creencias. Como establece Beltrán en contraste con la América hispánica:

[...] la Reforma protestante encuentra diversas afinidades con el proceso de la modernidad, tal y como lo muestran las obras de Max Weber y Ernest Troelsch. Tales efectos modernizantes no fueron posibles en las sociedades latinoamericanas, entre muchos otros factores por el arribo tardío de las ideas protestantes en nuestro contexto, debido a los obstáculos propios de unas sociedades católicas fundadas sobre los ideales de la Contrarreforma [...].¹⁹

A pesar de nuestras diferencias conceptuales y metodológicas frente algunas ideas y procedimientos —la utilización de ideas vagas y nebulosas como *Latinoamérica*, psicologizar fenómenos sociales, o llamar religión a las sectas derivadas del protestantismo—, consideramos que contribuciones como la de Beltrán desarrollan una línea de investigación que aporta más luces que sombras sobre problemas contiguos a estas nuestras teologías. Y dentro de este esquema, no es baladí pensar en cuán decisivo fue para la desaparición total de la ontología de las tribus indígenas de Norteamérica, y su casi extinción física, el papel de la hospitalidad como parte integral de su ethos, en colisión con el modelo colonial anglosajón.

La tortura, así como el exterminio, son crueles, mas no salvajes; son sistemáticos y organizados. Y, aquí, bajo el modelo colonial protestante, hostilidad no alcanza a definir el grado de acechanzas y presión que pueda sufrir una persona o comunidad. El recelo de los colonos hacia su propia naturaleza y la desconfianza hacia los otros los obligó a pactar, y estas mismas pasiones racionalizadas los convirtieron en unidades atomizadas de fe. La tan celebrada libertad de culto está enmarcada en disputas fratricidas y persecuciones en las cuales los protestantes no fueron simples víctimas. El cúmulo de ideas que se suponen modernas (libertad de culto, separación Iglesia-Estado, entre otras) tuvieron su enunciación histórica en las *fides* de Lutero, su cristalización en el absolutismo ilustrado, y su consolidación en el contractualismo moderno.

19 William Mauricio Beltrán Cely, De por qué los pentecostalismos no son protestantismos, en *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007), 469.

Los puritanos no sólo fueron los primeros en abogar por esta disyunción, sino que su talante antijerárquico, característica fundamental del calvinismo y el presbiterianismo, se definiría por el principio del miedo a ser perseguidos y por el desprecio a la mediación de la fe que representaba la iglesia de Roma y sus Estados pontificios. Lo que se vende ideológicamente como triunfo de la modernidad fue, fundamentalmente, una conveniencia apremiante fruto de la coyuntura histórica:

Juan 18.37: «Por este fin nací, y por este fin vine al mundo para dar testimonio de la verdad.» Hay muchos barcos que se hacen a la mar, con cientos de almas en un barco, cuyo bienestar y aflicción es común, y es una imagen real de una comunidad, o una combinación humana o sociedad. A veces ha ocurrido que tanto papistas como protestantes, judíos y turcos, pueden embarcarse en un mismo barco; en cuyo supuesto afirmo, que toda la libertad de conciencia, por la que siempre he abogado, gira sobre estas dos bisagras: que ninguno de los papistas, protestantes, judíos o turcos se vea obligado a acudir a las oraciones o al culto del barco, ni obligado de sus propias oraciones o adoraciones particulares, si es que practican alguna.²⁰

La influencia de los teólogos calvinistas y del *Sangriento Principio de la Persecución* (*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 1644) de Roger Williams en textos como *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1692) de John Locke es ampliamente conocida. Que no existiese un equivalente al pacto del Mayflower en la América hispánica obedece a que dentro de tal Imperio nadie estaba ni jurídica ni ontológicamente solo. El sistema de gobierno Polisínodal (*Polys-Synodos*) materializaba una doctrina social de la iglesia que en el mundo protestante ya había desaparecido. Las capitulaciones y las cartas pueblas regulaban la expansión de las conquistas dentro de un marco institucional preexistente, y la alianza de los monarcas y los súbditos en torno a la jurisdicción y fe del Imperio hispánico mantenían la cohesión comunitaria. Al contrario, la atomización del contractualismo de los *pilgrim fathers* reflejaba el limbo legal al que se enfrentaban, el abandono del Reino de Inglaterra que los consideraba disidentes religiosos. Arendt se sobrecoje y nos dice que:

El hecho realmente asombroso de toda la historia es que su evidente temor mutuo iba acompañado de la no menos evidente confianza que tenían en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie y aún sin el apoyo de ningún medio de violencia, para unirse en un «Cuerpo Político Civil» que, unido únicamente por la fuerza de la promesa mutua «en la Presencia de Dios y de los demás», supuestamente era lo suficientemente poderoso como para «promulgar, constituir y formular» todas las leyes e instrumentos de gobierno necesarios.²¹

En realidad, esa *evidente confianza* en su propio poder no era tan novedosa, menos cuando la delegación del poder Real era una figura que precedió y fue también contemporánea de los peregrinos en otras latitudes: “Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos”.²² Pero en cuanto esa suposición se rompe, empieza lo que Hobbes describió como estado de naturaleza, y Locke definió como estado de guerra. A los *pilgrim fathers* (padres peregrinos) la fe en la ley natural se

20 Roger Williams, *The Bloody Tenet of Persecution* (1644). Traducción propia.

21 Arendt, *On Revolution*, 167. Traducción propia.

22 Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 24-25.

les agotó antes de llegar a las costas de Nueva Inglaterra (New England). Sin embargo, lo relevante aquí es pensar en la soledad, en la intemperie y el desamparo del peregrino del Mayflower, en la destrucción del vínculo comunitario, en la atomización sin precedentes, en cómo el siglo XVII inglés, incluido el desembarco del Mayflower y la posterior constitución de las 13 colonias, son fruto de una Reforma que le dio el tiro de gracia al orden social del cristianismo histórico, católico.

Prequiem (*preemptive réquiem*)

A despecho de sus críticos, no es gratuito que Weber haya establecido una relación directa entre la ética protestante y el éxito del capitalismo, en cuyo armazón el individualismo exacerbado forjó sociedades exitosas y, al mismo tiempo, cansadas, solitarias (anhelando el calor humano en máquinas frías). En la sociedad postindustrial la vida comunitaria jamás se alcanza y siempre termina en gritos destemplados, en furor herido. Este estado de cosas se llama nihilismo: la más profunda ruina humana como precio de las más “alta” civilización. El profesor Patrick J Deneen, ha hecho una cruda y lúcida autopsia del cuerpo en descomposición contra el que colisionó McVeigh:

En sus inicios, el liberalismo prometió desplazar a una antigua aristocracia en nombre de la libertad; sin embargo, al eliminar todo vestigio de un orden antiguo, los herederos de sus esperanzados antepasados anti aristocráticos consideran su reemplazo como una nueva aristocracia, quizás incluso más perniciosa.²³

Ya lo hemos dicho, el Estado liberal es, en su materialización, la sociedad de mercado competitiva sobre la que teorizó Hobbes: un tipo de engranaje social que ya había justificado el egoísmo y el interés propio desde sus fuentes antropológica y teológica. Pero esta idea errónea no pudo ser enmendada por el “gobierno limitado” del liberalismo, ni por la fuerza brutal de un Leviatán, pues estas dos formas de gobierno han sido, dialécticamente, las dos caras de la misma moneda, respuestas a la desconfianza que reemplazó a la comunidad, a la *polis*, como núcleo del universo. Como resultado, obtuvimos una distopía liberal: disfunción social (anomia) a nivel poblacional, combinada con la gubernamentalidad de una tiranía global de instituciones burocráticas y financieras. La profecía autocumplida de Hobbes es nuestro infierno en la tierra. El liberalismo es hoy a la modernidad lo que el cristianismo católico al orden feudal del Antiguo Régimen a partir de la Reforma Protestante. A la vez que delimita el alcance desde y hacia dónde se puede pensar, su centro ideológico está resquebrajado; no sabemos aún qué lo reemplazará, pero aquí el juicio pequeñoburgués de preferir la injusticia al desorden es inaceptable: desde el ensamblaje conceptual de los inspiradores de estas teologías, tanto los explícitos como los implícitos (Nietzsche, Heidegger y Weber), el liberalismo es tanto el desorden como la injusticia:

Solo una política fundamentada en la experiencia de una *polis* —vidas compartidas con un sentido de propósito común, con obligaciones y gratitud que surgen de las penas, esperanzas y alegrías vividas en el tiempo generacional, y con el cultivo de la confianza y la fe— puede comenzar a reemplazar la desconfianza, el distanciamiento, la hostilidad y el odio de nuestra época.²⁴

23 Patrick J Deneen, *Why Liberalism Failed* (New Haven and London: Yale University press, 2018), 7, traducción propia.

24 Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed* (New Haven and London: Yale University press, 2018). Traducción propia.

Coincidimos con el profesor Deneen: solo las comunidades orgánicas pueden inspirar un nuevo sistema después del liberalismo. No la ingeniería social del Estado moderno, que es precisamente la antípoda de la comunidad. En nuestras manos trémulas reside el desafío de crear nuevos rituales y ceremonias para escenificar el intercambio simbólico que las cohesione y las revitalice.

Bajo esta intuición el compositor David James Woodard acuñó y desarrolló el concepto de *prequiem*: una pieza musical para los que pronto morirán, una suerte de provisión trascendente para el camino, un intento de *viaticum* neopagano en honor a personajes polémicos, entre ellos Timothy McVeigh y Jack Kevorkian, mejor conocido como el doctor muerte. Previo a la ejecución de McVeigh por inyección letal en la Prisión Federal de Terre Haute, Indiana, Woodard habla con Susan Carpenter para *Los Angeles Times*: “La esperanza de Woodard al interpretar la pieza de 12 minutos, dijo, es ‘hacer que el alma de Timothy McVeigh vaya al cielo.’²⁵ Con McVeigh y Woodard el nihilismo convierte el alarido en música de orquesta, y también en mueca guasona para consumo de los medios de comunicación:

La música de «disonancia etérea» ahora se llama «Ave Atque Vale», que, en latín, según Woodard, significa «Adelante, Soldado Valiente», aunque en otras traducciones aparece como «Salve y Adiós». Pocas personas considerarían a McVeigh valiente o un santo, pero Woodard afirma que no defiende su causa, simplemente está «impresionado por quién es y sus circunstancias».²⁶

¿Y cuál era la causa de McVeigh? ¿Es un grito que solo puede provocar aturdimiento o un llamado desesperado de un orden social moribundo? Los 19 niños muertos durante el ataque fueron mencionados como daños colaterales por Woodard y McVeigh en su correspondencia, con el trasfondo implícito y cínicamente amargo de los daños colaterales de la Guerra del Golfo, la masacre de Waco y el asedio a Ruby Ridge. A pesar del patetismo que evoca, de esa escenificación grandilocuente del anhelo de la nada, de una gran farsa teatralizada y una solemne impostura, hay algo que desea ser común, trascender en lo comunitario. No obstante, empantanarse ahí, extendiendo un puente angustioso sin poder atravesarlo, sin lenguaje común para anudar un lazo, la necesidad del otro a la par de la incapacidad de alcanzarlo. Woodard narró para *Los Angeles Times* el clima sombrío de angustia y perturbación que experimentaron los músicos en el ensayo en la iglesia de Santa Margarita María, previo a la ejecución, a unos cinco kilómetros de la prisión. Esa sensación de farsa orquestal en la que una pieza musical puede ser objeto de instrumentalización política o, peor aún, la oscura intuición de que estaban haciendo parte de los lúgubres signos de una época.

David Woodard incluyó también en sus *Prequiems* a Joe DiMaggio, el legendario jugador de béisbol estadounidense. Pero no por razones de violencia política o activismo, sino por una peculiaridad angloestadounidense inseparable de su herencia protestante: los delirios de la literalidad; la inclinación a ver conexiones lógicas y enlaces de sentido en circunstancias inconsistentes, basadas en la exégesis a la letra de la tradición cristiana. El músico aplicó también este parámetro esotérico-espiritualista con Timothy McVeigh:

25 Susan Carpenter, *In Concert at a Killer's Death* (*Los Angeles Times*, 9 de mayo, 2001). Traducción propia.

26 Carpenter, *In Concert at a Killer's Death*.

Entre los intereses de Woodard se encuentra la numerología. Señala la importancia del número 33 que rodea a McVeigh. «Es inevitable notarlo. Le escribes a alguien y su dirección es el apartado postal 33. Investigas dónde vive y descubres que son 33 acres [los terrenos de la prisión]; luego descubres que tiene 33 años y que su última apelación el año pasado fue por vía judicial».

Woodard también afirma que, «como Cristo, McVeigh tendrá 33 años y será despreciado casi universalmente en el momento de su ejecución».²⁷

De las palabras de David Woodard puede deducirse que McVeigh fue un mártir de una lucha antigua entre la mundanidad y corrupción del mundo contra el bien. Para nosotros, por el contrario, expresa la necesidad de una trascendencia terrena indeclinable, una que solo puede forjarse en y con los otros; una lucha insoslayable, aquí y ahora. Su transcripción a mano del poema de William Ernest Henley, como últimas palabras, nos deja sobre el campo de Marte:

Invictus

Más allá de la noche que me cubre,
negra como un abismo de polo a polo,
agradezco a cualquier dios que pudiera existir
por mi alma inconquistable.
En las garras de las circunstancias
no me he estremecido ni he llorado en voz alta.
Bajo los golpes del azar
mi cabeza está ensangrentada, pero erguida.
Más allá de este lugar de ira y lágrimas
acecha solo el horror de la sombra,
y aun así, la amenaza de los años
me encuentra y me encontrará sin miedo.
No importa cuán estrecha sea la puerta,
cuán cargada de castigos esté la sentencia,
soy el amo de mi destino,
soy el capitán de mi alma.²⁸

27 Carpenter, *In Concert at a Killer's Death*.

28 William Ernest Henley, *Invictus* (Poetry Foundation, consultado el 9 de enero de 2026). Traducción propia.

Conclusión

En sus escritos póstumos, Nietzsche nos habla con brutalidad del futuro, que es nuestro presente, de la gran crisis a la que este artículo y la investigación a la que pertenece intentan aportar claridad: “Por otra parte, un signo de una fortaleza insuficiente para ponerse nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué?, una creencia. Su máximo de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de destrucción: como nihilismo activo”.²⁹ Timothy McVeigh careció de la fuerza que Nietzsche sentencia, ¿pero acaso nosotros somos tan fuertes para lanzar una flecha hacia una gran meta? ¿quién de nosotros aceptará este exilio sin luchar? En eso nos hermanamos, el nihilismo es un oscurantismo racionalista. Este cúmulo atroz de vida vivida que nos asalta: la lucha abierta del hombre con el mundo, armado de cualidades insuficientes. El suyo es también nuestro destino trágico.

Llegados a este punto, el profesor Deneen enuncia un posible camino de salida de nuestra jaula de hierro:

Del fomento de nuevos y mejores yos, comprometidos con el destino de otros yos — mediante el cultivo de culturas de comunidad, cuidado, autosacrificio y democracia a pequeña escala — podría surgir una práctica mejor y, de ella, en última instancia, tal vez una teoría mejor que el fallido proyecto del liberalismo.³⁰

Sin embargo, nosotros no podemos coincidir con el profesor Deneen en cuanto a la posibilidad de que, fomentando nuevos y mejores sujetos a partir de pequeñas prácticas y formas de resistencia, podamos cultivar esas comunidades de las que surja una nueva teoría que reemplace esta distopía. Sabemos que estas prácticas tenemos que buscarlas en comunidades orgánicas de las periferias de la América de origen hispánico, y que es el Estado liberal y el individualismo indisoluble a él, los que erosionan cualquier posibilidad de que se conviertan en teoría. Los experimentos de democracia a pequeña escala o de fomento de culturas comunitarias nos han llevado siempre al mismo callejón sin salida. Para que de *la polis* como centro del universo se pueda construir teoría, debemos partir de comunidades ya constituidas y evitar, a toda costa, tanto la ingeniería social, como el modelo de secta anglosajón. Ya sabemos con claridad qué no somos y cuál es el enemigo por derrotar: Estados Unidos es una sociedad moldeada por la teología de Calvino, por la antropología de Hobbes y, solo superficialmente, formalmente, por la teoría política de Locke. Falta el viento propicio.

Timothy MacVeigh nació en una familia católica irlandesa y padeció durante su vida la soledad ontológica y el silencio de Dios a los que en mayor o menor medida nos condenó a todos la Reforma Protestante. El Dios del Antiguo Régimen era, en esencia, un pretexto para que lo comunitario se manifestara; ahora, menguados o abolidos los sacramentos como símbolo de la alianza, McVeigh solo pudo experimentar durante un breve periodo de su infancia la sacramentalidad de una Iglesia Católica erosionada en un medio social moldeado por el protestantismo. Después de declararse agnóstico y renegar de la fe de sus padres, McVeigh decidió recibir el *Viaticum* antes de su ejecución, la comunión final con Cristo. Una comunión que expresó Catulo en el más célebre de los *Ave Atque Vale*:

29 Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 242

30 Deneen, *Why Liberalism Failed*, 20, traducción propia.

Junto a una tumba

Después de atravesar muchas naciones y muchos
mares, vengo aquí, hermano mío, junto a tus despojos, a
rendir el último tributo a tu muerte y a dirigir vanas
palabras a tus calladas cenizas. La adversa fortuna, ¡ay
de mí!, me separó de tu lado, hermano mío, y te arrancó
de mi afecto.

Aquí tienes hoy las tristes ofrendas según la vieja costumbre
De honrar las tumbas; recíbelas empapadas en
Abundantes lágrimas fraternas.
¡Adiós para siempre, hermano mío!³¹

Referencias

- Arendt, Hanna. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós, 1978.
- Beltrán Cely, William Mauricio. “De por qué los pentecostalismos no son protestantismos”. En *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, 211–245.
- Berardi, Franco. *Heroes. Mass murder and suicide*. London, New York: Editorial VERSO, 2015.
- Carpenter, Susan. *In Concert at a Killer's Death*. Los Angeles Times, 9 de mayo de 2001. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2001-may-09-cl-60944-story.html> Traducción propia.
- Catulo y Tibulo. *Obras Poéticas*. Barcelona: Editorial Iberia, 1991.
- Deneen, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. New Haven and London: Yale University press, 2018.
- Grau Gómez, L. y Martínez Neira, Manuel. *Historia del constitucionalismo americano*. Madrid: Universidad Carlos III, s. f. https://ocw.uc3m.es/pluginfile.php/2173/mod_page/content/13/or_17.pdf
- Henley, William Ernest. *Invictus*. Poetry Foundation. Consultado el 9 de enero de 2026. <https://www.poetryfoundation.org/poems/51642/invictus> Traducción propia.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Macpherson, Crawford Brough. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid, Barcelona: Ediciones Akal, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Segunda consideración intempestiva*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Editorial Península, 1999.
- Williams, Roger. *The Bloody Tenet of Persecution*. 1644. Traducción propia. <https://pdcrodas.webs.ull.es/culturas/WilliamsTheBloodyTenetOfPersecution.pdf>

31 Catulo y Tibulo, *Obras Poéticas* (Barcelona: Iberia, 1991), 86