

## El retorno de lo teológico-político\*

Marilena Chaui

### I – La condición post-moderna

Examinando la condición post-moderna, David Harvey<sup>1</sup> analiza los efectos de la acumulación flexible del capital, esto es, la fragmentación y dispersión de la producción económica, la hegemonía del capital financiero, la rotación extrema de la mano de obra, la vertiginosa obsolescencia de la calificación para el trabajo derivada del incesante surgimiento de nuevas tecnologías, el desempleo estructural derivado de la automatización y de la elevada rotación de la mano de obra, la exclusión social, económica y política. Esos efectos económicos y sociales de la nueva forma del capital son inseparables de una transformación sin precedentes en la experiencia del espacio y del tiempo. Esa transformación es denominada por Harvey con la expresión “compresión espacio-temporal”, esto es, el hecho de que la fragmentación y la globalización de la producción económica engendran dos fenómenos contrarios y simultáneos: por un lado, la fragmentación y la dispersión espacial y temporal; y por el otro, bajo los efectos de las tecnologías de información, la compresión del espacio –todo sucede *aquí*, sin distancias, diferencias ni fronteras- y la compresión del tiempo –todo sucede *ahora*, sin pasado y sin futuro. En verdad, fragmentación y dispersión del espacio y del tiempo condicionan su reunificación bajo un espacio indiferenciado y un tiempo efímero, o bajo un espacio que se reduce a una superficie plana de imágenes y bajo un tiempo que perdió profundidad y se reduce a un movimiento de imágenes veloces y fugaces.

---

\*Texto leído en el Salón de Grados de la Universidad Nacional de Córdoba, durante la ceremonia en la cual le fuera concedido a su autora un *Doctorado honoris causa*.

<sup>1</sup> David Harvey, *A condição pós-moderna*, Sao Paulo, Loyola, 1992.

Añadamos a la descripción de Harvey algo que no puede ser olvidado ni minimizado, o sea, el hecho de que la pérdida de sentido de futuro es inseparable de la crisis del socialismo y del pensamiento de izquierda, esto es, del adelgazamiento de la idea de emancipación del género humano, o la pérdida de lo que Adorno decía en las *Minima moralia* cuando escribió que “el conocimiento no tiene otra luz sino la que brilla sobre el mundo a partir de la redención”. Se ha perdido hoy la dimensión del futuro como posibilidad inscripta en la acción humana en cuanto poder para determinar lo indeterminado y para superar situaciones dadas, comprendiendo y transformando el sentido de ellas.

Volátil y efímera, nuestra experiencia desconoce hoy todo sentido de continuidad y se agota en un presente vivido como instante fugaz. Lejos de suscitar una interrogación sobre el presente y el porvenir, esa situación conduce al abandono de todo vínculo con lo posible y al elogio de la contingencia y de su incertidumbre esencial. Lo contingente no es percibido como una indeterminación que la acción humana podría determinar, sino como el modo de ser de los hombres, las cosas y los acontecimientos.

Esa inmersión en lo contingente y en lo efímero dio origen a sentimientos y actitudes que buscan algún control imaginario sobre el flujo temporal. Por un lado, produce la tentativa de capturar el pasado como memoria subjetiva, como puede verse en la creación de pequeños “museos” personales e individuales (los álbumes de fotografías y los objetos de familia), pues la memoria objetiva carece de todo anclaje en el mundo; por el otro, conduce al esfuerzo por capturar el futuro por medios técnicos, según puede verse en el recrudescimiento de los llamados mercados de futuros, que proliferan “en todo, desde el tocino y el mijo hasta las monedas y deudas gubernamentales, asociados con la ‘secularización’ de todo tipo de deuda temporaria y fluctuante, ilustran técnicas de descontar el futuro del presente”<sup>2</sup>.

Más profundamente, la fugacidad del presente, la ausencia de lazos con el pasado objetivo y de esperanza de un futuro emancipador, suscita la reaparición de un imaginario de trascendencia. Los fundamentalismos religiosos y la búsqueda de autoridad decisionista en la política son los casos

---

<sup>2</sup> Idem *ibidem*, p. 263.

que mejor ilustran la inmersión en la contingencia bruta y la construcción de un imaginario que no la enfrenta ni la comprende, sino que simplemente se esfuerza por rodearla apelando a dos formas inseparables de trascendencia: la divina (a la que apela el fundamentalismo religioso) y la del gobernante (a la que apela el elogio de la autoridad política fuerte). Y no es casual que esa doble trascendencia aparezca unificada en la figura del jefe político travestido de jefe militar y religioso, una vez que define su acción como la lucha del bien contra el mal.

El fundamentalismo religioso actúa como una especie de retorno de lo reprimido, una repetición de lo reprimido por la cultura porque esta, no sabiendo lidiar con él, no hace más que preparar su repetición.

De hecho, en la búsqueda de definición del carácter único e indivisible de la soberanía, la modernidad precisó apartar el poder eclesiástico que impedía la unidad y la indivisibilidad. Para ello, procuró controlar la religión, desplazándola del espacio público (que ocupara durante la Edad Media) al privado. En esa tarea fue ampliamente auxiliada por la Reforma Protestante, que combatía la exterioridad y el automatismo de los ritos, luchaba contra la presencia de mediadores eclesiásticos entre el fiel y Dios, y desplazó la religiosidad hacia el interior de la conciencia individual. Por otro lado, además, la modernidad consideró la religión como un arcaísmo que sería vencido por la marcha de la razón y de la ciencia, sin considerar las necesidades a la que la religión responde ni los simbolismos que encierra. Se juzgó que la modernidad estaba hecha de sociedades cuyo orden y cohesión prescindían de lo sagrado y de la religión, y se atribuyó a la ideología la tarea de articular lo social y lo político.

De esta manera, la modernidad simplemente reprimió la religiosidad como costumbre atávica, sin examinarla en profundidad. Desde una perspectiva, consideró a la religión como algo propio de los primitivos y de los atrasados desde el punto de vista de la civilización; y desde otra, creyó que en las sociedades civilizadas adelantadas, el mercado respondería a las necesidades que, anteriormente, eran respondidas por la vida religiosa, o bien, si se quiere, juzgó que el protestantismo era más una ética que una religión, y que el elogio protestante del trabajo y de los productores cumplía la promesa cristiana de la redención. Sintomáticamente, la modernidad menciona

siempre el dicho de Marx –“la religión es el opio del pueblo”- olvidando que esa afirmación iba precedida por un análisis y una interpretación de la religiosidad como “espíritu de un mundo sin espíritu” (la promesa de una redención en otro mundo para quien vivía en el mundo de la miseria, de la humillación y de la ofensa, como la clase obrera), y como “lógica y enciclopedia populares” (una explicación coherente y sistemática de la Naturaleza y de la vida humana, de los acontecimientos naturales y de las acciones humanas, al alcance de la comprensión de todos). En otras palabras, Marx esperaba que la acción política del proletariado naciese de otra lógica que no fuese la inmediata supresión de la religiosidad, sino su comprensión y superación dialéctica, por lo tanto, un proceso tejido con mediaciones necesarias.

Justamente por ni siquiera pensar en las mediaciones y porque imaginó que sería posible la supresión inmediata de la religión, la modernidad, después de apartar las iglesias y alojar la religión en el foro interno de las conciencias individuales, dio al mercado el lugar de la efectuación de la racionalidad del mundo. Ahora bien, ¿qué es la racionalidad del mercado en nuestro presente post-moderno?

Podemos reducirla a un puñado de rasgos: 1) actúa provocando y satisfaciendo preferencias individuales inducidas por el propio mercado, que siguen la matriz de la moda, y por tanto de lo efímero y descartable; 2) reduce el individuo y el ciudadano a la figura del consumidor; 3) obra por exclusión, tanto en el mercado de la fuerza de trabajo, en el que el trabajador es tan descartable como el producto, como en el de consumo propiamente dicho, al que está vedado el acceso a la mayoría de las poblaciones del planeta, es decir, obra por exclusión económica y social, generando en todas partes centros de riqueza jamás vista junto a bolsones de miseria jamás vista; 4) obra por luchas y guerras, con las que efectúa la maximización de los lucros, es decir, obra por dominación y exterminio; 5) extiende ese procedimiento al interior de cada sociedad, bajo la forma de una competencia desvariada entre sus miembros, con la vana promesa de éxito y poder; 6) tiene tomadas sus decisiones en organismos supranacionales, que actúan en base al secreto e interfieren en las decisiones de gobiernos electos, que dejan así de representar a sus electores y pasan a gestionar la voluntad secreta de esos organismos (la mayoría de ellos privados), restaurando el principio de

“razón de Estado” y bloqueando tanto la república como la democracia, en tanto que extiende el espacio privado y restringe el espacio público.

La restricción del espacio público se da con las medidas tomadas para liquidar el Estado de Bienestar y resolver la crisis fiscal del Estado, esto es, su incapacidad para financiar simultáneamente el capital y la fuerza de trabajo, el primero por medio de inversiones y la segunda por medio del salario indirecto, o sea de los derechos sociales (feriados, salario familiar, salario por desempleo, previsión social, salud y educación pública gratuitas, etc.). El Estado post-moderno, esto es, neoliberal, disminuye institucionalmente el polo ligado a los servicios y bienes públicos y, por lo tanto, recorta el uso de fondos públicos para los derechos sociales, canalizando la casi totalidad de los recursos estatales para atender al capital.

Si articulamos la actitud moderna —que simplemente arrojó la religiosidad al espacio privado y esperó que la marcha de la razón y de la ciencia terminarían por eliminar la religión—, el mercado post-moderno —que actúa por exterminio y exclusión y con la fantasmagoría mítica de la riqueza virtual y de los signos virtuales—, el Estado neoliberal —caracterizado por el ensanchamiento del espacio privado y el encogimiento del espacio público de los derechos—, y la condición post-moderna de inseguridad generada por la compresión espacio-temporal —en el cual el miedo de lo efímero conduce a la búsqueda de lo eterno—, podemos comprender que la barbarie contemporánea provoque el retorno de lo reprimido, esto es, el resurgimiento del fundamentalismo religioso no sólo como experiencia personal, sino también como interpretación de la acción política.

Además de eso, el conjunto de características del mercado, la presencia política de megaorganismos económicos privados transnacionales en las decisiones de los gobiernos y el Estado neoliberal indican que nos hallamos frente a la privatización de la *pólis* y de la *res publica*. Esta privatización tiene como primer efecto la despolitización. En efecto, la ideología posmoderna es inseparable de la ideología de la competencia, según la cual quienes poseen determinados conocimientos tienen el derecho natural de mandar a los demás en todas las esferas de la existencia, de manera que la división social aparece como división entre los especialistas competentes, que mandan, y los demás, incompetentes, que ejecutan órdenes y aceptan los efectos de las

acciones de los especialistas. Eso significa que, en política, las decisiones son tomadas por técnicos o especialistas, en general bajo la forma del secreto (o bien, cuando son publicadas, lo son en un lenguaje perfectamente incomprensible para la mayoría de la sociedad) y escapan por completo a los ciudadanos, consolidando el fenómeno generalizado de la despolitización de la sociedad.

El helenista Moses Finley describió el nacimiento de la política —la “invención de la política” escribió él— como un acontecimiento que distinguió para siempre a Grecia y Roma de los grandes imperios antiguos. La política nació o fue inventada cuando el poder público, por medio de la invención del derecho y de la ley (la institución de los tribunales) y la creación de instituciones públicas de deliberación y decisión (las asambleas y los senados) fue separado de tres autoridades tradicionales: la del poder privado o económico del jefe de familia, la del jefe militar y la del jefe religioso (figuras que, en los imperios antiguos estaban unificadas en una jefatura única, la del rey o el emperador). La política nació, por lo tanto, cuando la esfera privada de la economía, la esfera de la guerra y la esfera de lo sagrado o del saber fueron separadas y el poder político, según la expresión de Claude Lefort, fue desincorporado, esto es, dejó de identificarse con el cuerpo místico del gobernante como padre, comandante y sacerdote, representante humano de poderes divinos trascendentes.

Hoy, sin embargo, parecemos dirigirnos hacia el fin de la política. Ese final puede estar anunciado no sólo por la ideología de la competencia (o la identificación entre el poder económico y el saber), sino también por su contraparte, el resurgimiento de la teología política (o la fusión de poder político, jefatura religiosa y militar), que sustenta a los fundamentalismos religiosos. La trascendencia de la competencia técnica corresponde a la trascendencia del mensaje divino a algunos elegidos o iniciados, y no tenemos por qué sorprendernos con el entrecruzamiento entre el fundamentalismo del mercado y el fundamentalismo de la religión.

Pero no sólo eso. El rasgo principal de la política, rasgo que se manifiesta en su forma mayor, la democracia, es la legitimidad del conflicto y la capacidad para acciones que realizan el trabajo del conflicto, acciones que se efectúan como contrapoderes sociales de creación de derechos y como

poderes políticos de su legitimación y garantía. Aquí, otra vez, el retorno del fundamentalismo religioso nos coloca frente a un riesgo de inmensas proporciones. ¿Por qué? En primer lugar, porque, habiendo arrojado la modernidad a la religión hacia el espacio privado, el actual encogimiento del espacio público y el alargamiento del espacio privado pueden dar nuevamente a las religiones el papel de ordenación y cohesión sociales. En segundo lugar, porque la historia ya mostró los efectos de esa ordenación y cohesión promovidas por la religión, o sea, la lucha sangrienta por el poder bajo la forma de guerras de religión.

De hecho, las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo, islamismo–, en cuanto religiones que producen teologías (esto es, explicaciones sobre el ser de Dios, y el sentido del mundo, a partir de revelaciones divinas) no tienen, desde el punto de vista del conocimiento, que enfrentar solamente la explicación de la realidad ofrecida por la filosofía y por las ciencias, sino también que enfrentar, por un lado, la pluralidad de confesiones religiosas rivales y, por otro, la moralidad laica determinada por un Estado profano. Esto significa que cada una de estas religiones sólo puede ver a la filosofía y a las ciencias y a las otras religiones a través del prisma de la rivalidad y la exclusión recíproca; se trata de un tipo peculiar de oposición que no tiene cómo expresarse en un espacio público democrático porque no puede haber debate, confrontación y transformación recíproca en religiones cuya verdad es revelada por la divinidad y cuyos preceptos, tenidos por divinos, son dogmas. Porque se imaginan en relación inmediata con lo absoluto, porque se imaginan portadoras de una verdad eterna y universal, estas religiones excluyen el trabajo del conflicto y de la diferencia y producen la figura del Otro como demonio o hereje, esto es, como el Mal y lo Falso.

No es por lo tanto casual, en nuestros días, el súbito prestigio de Carl Schmitt, o sea la idea de que toda la política occidental es teológica o religión secularizada y que, al contrario de la frase célebre según la cual la guerra es la política por otros medios, considera que la política es la guerra por otros medios. La política es concebida como guerra de los amigos contra los enemigos, que lo son sólo por ser la figuración del Otro. Tampoco es casual el prestigio de Schmitt respecto a la “Razón de Estado” y, por lo tanto, la definición de la soberanía como poder único de decisión secreta en situa-

ciones de excepción, siendo la acción del soberano por ello mismo incontestable e incontestada. Todas estas ideas corresponden perfectamente al modo como los fundamentalismos religiosos conciben la política como batalla entre el bien y el mal y la actividad soberana como misión sagrada, puesto que ordenada por Dios. Los discursos y las acciones de Sharon, Bin Laden y Bush, exactamente porque expresan las ideas de Schmitt sobre la política, son las expresiones más perfectas y más acabadas de la imposibilidad de la política. Con ellas, la política cede su lugar a la violencia en tanto purificación del Mal, y los políticos ceden su lugar a los profetas, esto es, a los intérpretes de la voluntad divina, jefes infalibles.

## ***II- La crítica de lo teológico-político en Espinosa***

El título de nuestra conferencia podría parecer sorprendente. En efecto, ¿cómo es posible hablar de un *retorno* a lo teológico-político si, según Schmitt, la política occidental siempre fue y continúa siendo teológica, o secularización de la religión? Sin embargo, si hablamos de retorno, lo hacemos por dos motivos principales. En primer lugar porque aceptamos la crítica de Hans Blumenberg al uso del término “secularización”, por ser vago, impreciso, y frecuentemente inadecuado en tanto separado del contexto jurídico (del Derecho Canónico de la Iglesia de Roma) que le da sentido –secularizar es expropiar los bienes eclesiásticos. Pero en segundo lugar y sobre todo porque a la concepción de Schmitt oponemos la de Espinosa. En efecto, si para Schmitt toda política es teológica, para Espinosa, al contrario, toda teología es política, y, por lo tanto, podemos concebir y practicar una política no teológica. El hecho de la modernidad fue exactamente ese, y es esta la razón por la que usamos la palabra *retorno* en nuestra exposición.

Para comprender el surgimiento de la religión y del poder teológico-político es preciso remontar a su causa primera: la superstición. Así, en la apertura del *Tratado teológico-político* escribe Espinosa:

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide

muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna los hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestra sumamente propensa a creer cualquier cosa. (...) y dice que la razón es ciega y que la sabiduría humana es vana. (...). La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo. (...) los hombres sólo sucumben a la superstición mientras sienten miedo (...) fantasmas de un alma triste y temerosa; y los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los dirigentes en los momentos más críticos para un Estado<sup>3</sup>.

El miedo es la causa que origina y alimenta la superstición y los hombres sólo se dejan dominar por la superstición cuando tienen miedo. ¿Pero de dónde viene el propio miedo?

Si los hombres pudieran tener dominio de todas las circunstancias de sus vidas, dice Espinosa, no se sentirían a merced de los caprichos de la fortuna, esto es, del azar y de la suerte. ¿Qué es el azar? Los encuentros fortuitos entre las cosas, los hombres y los acontecimientos. Los hombres se sienten a merced de la fortuna porque interpretan la realidad según sus pasiones y toman esos encuentros, u orden imaginario, como si fuese el orden necesario de la realidad. El deseo, demuestra Espinosa en la *Ética*, es la esencia misma de los seres humanos. Pasiones y deseos son las marcas de nuestra finitud, de nuestras carencias y de nuestra dependencia de lo que nos es exterior y escapa a nuestro poder. Por eso mismo, la apertura del *Tratado teológico-político* propone una hipótesis -si los hombres tuviesen poder y control sobre todas las circunstancias de sus vidas-, niega esa hipótesis -los hombres viven agitados por deseos, miedos y esperanzas porque no controlan las circunstancias de sus vidas- y de esa negación vemos emerger la superstición.

Como no poseen el dominio de las circunstancias de sus vidas y son movidos por el deseo de bienes que no parecen depender de ellos mismos, los humanos están naturalmente habitados por dos pasiones, el miedo y la

---

<sup>3</sup> Espinosa, *Tractatus Theologico-Politicus*, Prefacio, ed. Gebhardt, Carl Winters Verlag, Heildelberg, 1925, t. III, p. 5; *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 61/62/63.

esperanza. Tienen miedo de que les acontezcan males y de que no les acontezcan bienes, así como tienen la esperanza de que les acontezcan bienes y de que males no les acontezcan. Esos bienes y esos males, al parecerles que no dependen de ellos mismos, les parece que dependen por completo de la fortuna o el azar, y como reconocen que tales cosas son efímeras, su miedo y su esperanza no acaban nunca, pues así como las cosas buenas les llegaron sin que supiesen cómo ni por qué, también pueden desaparecer sin que sepan las razones de esa desaparición.

La génesis de la superstición se encuentra, por lo tanto, en la *experiencia de la contingencia*. La relación imponderable con un tiempo cuyo curso es ignorado, en el cual el presente no parece estar en continuidad con el pasado y nada en él parece anunciar el futuro, genera simultáneamente la percepción de lo efímero y del tiempo discontinuo, el sentimiento de incertidumbre y de imprevisibilidad de todas las cosas. Deseantes e inseguros, los hombres experimentan miedo y esperanza. De su miedo nace la superstición. En efecto, la incertidumbre y la inseguridad generan el deseo de superarlas encontrando signos de previsibilidad y llevan a buscar señales que permitan prever la llegada de bienes y males; esa búsqueda, a su vez, genera la credulidad en signos; esa credulidad conduce a buscar sistemas de signos indicativos, es decir, de presagios y, por fin, la búsqueda de presagios conduce a la creencia en poderes sobrenaturales que, inexplicablemente, envían bienes y males a los hombres. De esa creencia en poderes trascendentes misteriosos nacerá la religión.

Así, por miedo a los males y a la pérdida de los bienes, y por esperanza de bienes y de su conservación, o sea por el sentimiento de la contingencia del mundo y de la impotencia humana para dominar las circunstancias de sus vidas, los hombres se vuelven supersticiosos, alimentan la superstición por medio de la credulidad y crean la religión como creencia en poderes trascendentes al mundo, que lo gobiernan según decretos humanamente incomprensibles. Porque ignoran las causas reales de los acontecimientos y de las cosas, porque ignoran el orden y la conexión necesaria de todas las cosas y las causas reales de sus sentimientos y de sus acciones, imaginan que todo depende de alguna voluntad omnipotente que crea y gobierna todas las cosas según designios inalcanzables para la razón humana. Por ello

abdican de la razón como capacidad para el conocimiento de la realidad y esperan de la religión no sólo esa explicación, sino también que aparte el miedo y aumente la esperanza.

Pero Espinosa prosigue: si el miedo es la causa de la superstición, tres conclusiones se imponen. La primera es que todos los hombres están naturalmente sujetos a ella; y no, como afirman los teólogos, porque tendrían una idea confusa de la divinidad, pues al contrario, la superstición no es efecto sino causa de la ignorancia con respecto a la divinidad. La segunda es que ella debe ser extremadamente variable e inconstante; siempre que varían las circunstancias en que se tiene miedo y esperanza, varían las reacciones de cada individuo a las mismas circunstancias y varían los contenidos de lo que es temido o esperado. La tercera es que sólo puede ser mantenida o permanecer durante más tiempo si una pasión más fuerte, como el odio, la cólera o el fraude, la hace subsistir. Fácilmente los hombres caen en todo tipo de superstición. Dificilmente persisten durante mucho tiempo en una sola y en la misma. Ahora bien, dice Espinosa, no hay medio más eficaz para dominar a los hombres que mantenerlos en el miedo y en la esperanza, pero también no hay medio más eficaz para que sean sediciosos e inconstantes que la variación de las causas del miedo y la esperanza. Por consiguiente, los que ambicionan dominar a los hombres precisan estabilizar las causas, las formas y los contenidos del miedo y la esperanza. Esa estabilización se realiza por medio de la religión:

“No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición. Nada extraño, pues, que bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar sus reyes como dioses, ora a execrarlos y detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos (...) a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Idem ibidem, Atilano Domínguez, pp. 65-66.

Oficiantes de los cultos, señores de la moralidad de los creyentes y de los gobernantes, intérpretes autorizados de las revelaciones divinas, los sacerdotes buscan fijar las formas fugaces y los contenidos inciertos de las imágenes de bienes y males y de las pasiones del miedo y la esperanza. Esa fijación de formas y contenidos será tanto más eficaz cuanto más los creyentes creen que su fuente es la voluntad del propio Dios, revelada a algunos hombres bajo la forma de decretos, mandamientos y leyes. En otras palabras, la eficacia en el control de la superstición aumenta si los contenidos del miedo y la esperanza surgieran como revelaciones de la voluntad y del poder de una divinidad trascendente. Eso significa que las religiones reveladas son más potentes y más estabilizadoras que las otras. La potencia religiosa se torna aún más fuerte si los diferentes poderes que gobiernan el mundo fueran unificados en un único poder omnipotente —el monoteísmo es una religión más potente que el politeísmo. La fuerza de la religión aumenta si los creyentes están convencidos de que el único dios verdadero es el suyo y que él los escogió para enviarles sus voluntades. En otras palabras, una religión monoteísta es más potente cuando sus fieles se consideran elegidos por el dios verdadero, que les promete bienes terrestres, venganza contra sus enemigos y salvación en otra vida, que será eterna. Y, por fin, la fuerza de esa religión es aún mayor si sus creyentes creen que el dios se revela, esto es, le habla a los fieles, diciéndoles cuál es su voluntad —la religión monoteísta de la elección de un pueblo y del dios revelado es la más potente de todas.

Ahora, la voluntad divina revelada tendrá un poder mucho mayor si la revelación no fuera algo corriente y al alcance de todos, sino algo misterioso dirigido a algunos escogidos —los profetas. De manera que el núcleo de la religión monoteísta revelada es la profecía, pues de ella provienen la unidad y la estabilidad que fijan de una vez por todas los contenidos del miedo y la esperanza. Esa fijación asume la forma de mandamientos o leyes divinas, que determinan tanto la liturgia, esto es las ceremonias y los cultos, como las costumbres, hábitos, formas de vida y de conducta de los fieles. En una palabra, la revelación determina las formas de las relaciones de los hombres con la divinidad y de los hombres entre sí. Por otro lado, la profecía es también la revelación de la voluntad divina respecto al gobierno de los hombres: la divinidad decreta las leyes de la vida social y política y determina quién debe

ser el gobernante, escogido por la propia divinidad. En suma, las religiones monoteístas reveladas o proféticas fundan *políticas teocráticas*, en las cuales el gobernante gobierna por voluntad de dios.

Sin embargo, aunque las profecías estén consignadas en escritos sagrados inviolables -las religiones monoteístas reveladas son las tres religiones del Libro, judaísmo, cristianismo e islamismo-, el hecho de que esos escritos sean la fuente del poder teocrático los transforma en objeto permanente de disputa y de guerra. Esa disputa y esa guerra se realizan en torno a la *interpretación* del texto sagrado, ya sea en torno de quién tiene el derecho de interpretarlo, ya sea en torno del propio contenido interpretado. Es en la disputa y guerra de interpretaciones que surge la figura del teólogo. Esto significa que la teología no es un saber teórico o especulativo sobre la esencia de Dios, del mundo y del hombre, sino un poder para interpretar el poder de dios, consignado en textos.

La teología es definida por la tradición judía y cristiana como ciencia supranatural o sobrenatural, pues su fuente es la revelación divina consignada en las Sagradas Escrituras. Ahora, Espinosa considera que la filosofía es el conocimiento de la esencia y de la potencia de Dios, esto es, el conocimiento racional de la idea del ser absolutamente infinito y de su acción necesaria. En contrapartida, considera que el Libro Sagrado no ofrece (ni es su finalidad hacerlo) un conocimiento racional especulativo de la esencia y de la potencia de lo absoluto, sino un conjunto muy simple de preceptos para la vida religiosa y moral, que pueden ser reducidos a dos: amar a Dios y al prójimo (los preceptos de justicia y de caridad). No hay en la Biblia conocimientos especulativos o filosóficos puesto que, afirma Espinosa, una revelación es un conocimiento por medio de imágenes y signos con los que nuestra imaginación crea una imagen de la divinidad con la cual pueda relacionarse por la fe. Es por ello que no hay que buscar en las Sagradas Escrituras especulaciones filosóficas, misterios filosóficos, exposiciones racionales sobre la esencia y la potencia de Dios, pues no están allí: el Antiguo Testamento es el documento histórico de un pueblo determinado y de su Estado, hoy desaparecido, la teocracia hebrea; el Nuevo Testamento es el relato histórico de la llegada de un salvador, de su vida, de sus hechos, de su muerte y de sus promesas para quien quiera seguirlo.

Dado que los escritos sagrados de las religiones no se dirigen al intelecto y al conocimiento conceptual del absoluto, no existen en ellos fundamentos teóricos para la aparición de la teología, entendida como interpretación racional o especulativa de revelaciones divinas. Es por esto que, aparentando dar fundamentos racionales a las imágenes con las que los creyentes conciben la divinidad y las relaciones de ella con ellos, el teólogo invoca la razón para, “después de garantizar con razones ciertas” su interpretación de lo que fue revelado, encontrar “razones para tornar incierta” la razón, combatiéndola y condenándola. Los teólogos, explica Espinosa, buscarán descubrir cómo extraer de los Libros Sagrados sus propias ficciones y arbitrariedades y por eso “nada hacen con menor escrúpulo y mayor temeridad que la interpretación de las Escrituras” y lo único que los inquieta es que “otros los convenzan de su error y que su propia autoridad quede por el suelo, y sean despreciados por los demás”.

Recurriendo a la razón o luz natural cuando carece de ella para imponer lo que interpreta, y expulsando la razón cuando ella le muestra la falsedad de su interpretación, o cuando ya obtuvo la aceptación de su punto de vista, la actitud teológica frente a la razón diseña el lugar propio de la teología: esta es un sistema de imágenes con pretensiones conceptuales que tiene el objetivo de obtener, por un lado, el reconocimiento de la autoridad del teólogo (y no de la verdad intrínseca de su interpretación) y, por otro, la sumisión de quienes lo escuchan, que será mayor si es conseguida por consentimiento interior. El teólogo apunta a la obtención del deseo de obedecer y de servir. De esta manera, se torna clara la diferencia entre filosofía y teología. La filosofía es saber. La teología, no-saber; una práctica de origen religioso destinada a crear y conservar autoridades incentivando el deseo de obediencia. Toda teología es teología política.

Inútil para la fe –pues esta se reduce a contenidos muy simples y a unos pocos preceptos de justicia y caridad-, peligrosa para la razón libre –que opera según su necesidad interna autónoma-, perjudicial para la política –que trabaja los conflictos sociales en vista de la paz, de la seguridad y de la libertad de los ciudadanos-, la teología casi no es diferente a la filosofía pero se opone a ella. Por eso, escribe Espinosa, “ningún comercio y ningún parentesco puede haber entre filosofía y teología, pues sus fundamentos y

sus objetivos son enteramente diferentes”.

Como puede observarse, Espinosa no dice que la religión es un imaginario arcaico que la razón expulsa, ni dice que la superstición es un defecto mental que la ciencia anula. No se trata de excluir la religión ni de incluirla en la marcha de la razón en la historia, sino que se trata de examinar críticamente el principal efecto de la religión monoteísta revelada, que es la teología política. Espinosa indaga cómo y por qué hay superstición, cómo y por qué la religión domina los espíritus y cuáles son los fundamentos del poder teológico-político, pues si tales fundamentos no fueran destruidos, la política jamás conseguirá realizarse como acción propiamente humana en condiciones determinadas.

### *III- Contingencia, miedo y retorno de lo teológico político*

Al iniciar nuestro recorrido, enfatizamos que la contingencia, la inseguridad, la incertidumbre y la violencia son las marcas de la condición post-moderna y del miedo que hace resurgir los fundamentalismos religiosos, no solamente en la esfera moral sino también en la acción política.

Si acompañamos la exposición espinosiana sobre el origen de la superstición y de la teología política, podemos retomar algunos aspectos que nos auxilian para retomar nuestro análisis inicial.

La experiencia de la contingencia, generando incertidumbre e inseguridad, alimenta el miedo y éste genera superstición; la finitud humana y la esencia pasional o deseante de los humanos los coloca bajo la dependencia de fuerzas exteriores que no dominan y que pueden dominarlos; para conjurar la contingencia y la finitud, asegurar la realización de los deseos, disminuir el carácter efímero de los objetos deseados y estabilizar la inestabilidad de la existencia, los humanos confían en sistemas imaginarios de ordenación del mundo: presagios, dioses, religiones y reyes, es decir, confían en fuerzas y poderes trascendentes. Así, para no quedar a merced de las vicisitudes de la fortuna, aceptan quedar a merced de poderes cuya forma, contenido y acción les parecen portadores de seguridad, si son obedecidos directamente o son obedecidos sus representantes. La religión racionaliza (en sentido psicoanalítico) el miedo y la esperanza; la sumisión al poder político como

poder de una voluntad soberana secreta, situada por encima de las voluntades individuales de los gobernados, racionaliza lo permitido y lo prohibido. Esa doble racionalización es más potente cuando la religión es mono-teísta, revelada y destinada a un pueblo que se juzga elegido por dios. La potencia de esa racionalización político-religiosa es aún mayor si algunos expertos o especialistas reivindicari la competencia exclusiva del poder para interpretar las revelaciones (que contienen las voluntades divinas), decidiendo en cuanto al contenido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso, de lo permitido y de lo prohibido, de lo posible y de lo imposible, además de decidir respecto a quién tiene derecho al poder político y respecto a las formas legales de la obediencia civil.

Esta dominación es religiosa y política —es teología política. Quien la ejerce, en cuanto especialista competente, se adjudica el conocimiento de las voluntades divinas y domina los cuerpos y los espíritus de los fieles, gobernantes y gobernados —es el teólogo político. El poder político, en la medida en que proviene de revelaciones divinas, es de tipo teocrático, es decir, el mando es en última instancia del propio dios, imaginado antropocéntrica y antropomórficamente como un súper-hombre, persona trascendente dotada de voluntad omnipotente, entendimiento omnisciente, con funciones de legislador, monarca y juez del universo.

Para Espinosa, se trataba, por un lado, de comprender las necesidades a las que la religión responde y, por otro, de demoler lo que proviene de ella como efecto político, a saber, la teología política. En términos espinosianos, demoler los fundamentos del poder teológico-político significa:

1) comprender la causa de la superstición, esto es, el miedo y la esperanza producidos por el sentimiento de la contingencia del mundo, de las cosas y de los acontecimientos, y su consecuencia necesaria: la religión en cuanto respuesta a la incertidumbre y a la inseguridad, en cuanto creencia en una voluntad superior que gobierna los hombres y todas las cosas;

2) comprender cómo surgen las religiones reveladas para fijar las formas y los contenidos de la superstición, a fin de estabilizarla y usarla como instrumento de ordenación del mundo y de cohesión social y política;

3) realizar la crítica de la teología bajo tres aspectos principales: a) mostrando que es inútil para la fe, pues los Libros Sagrados no contienen verda-

des teóricas o especulativas sobre Dios, el hombre y el mundo, sino preceptos prácticos muy simples –adorar a Dios y amar al prójimo–, que pueden ser comprendidos por todos. El Antiguo Testamento es el documento histórico y político de un Estado particular determinado, el Estado hebreo fundado por Moisés, que no puede servir como modelo y regla para Estados no hebreos. A su vez, el Nuevo Testamento es un mensaje de salvación individual cuyo contenido también es bastante simple, a saber, Jesús es el Mesías que redimió a los hombres del pecado original y los conducirá a la gloria de la vida eterna, si se aman los unos a los otros como Jesús los amó; b) criticando la suposición de que hay un saber especulativo y técnico, poseído por especialistas, relativo a la interpretación de los textos religiosos; mostrando que conocer la Sagrada Escritura es conocer la lengua y la historia de los hebreos, y, por consiguiente, que la interpretación de los libros sagrados es una cuestión de filología e historia y no de teología; c) mostrando que la particularidad histórico-política narrada por el documento sagrado no permite que la política teocrática, que lo anima, sea tomada como paradigma universal de la política, pues es sólo la manera como un pueblo determinado, en condiciones históricas determinadas, fundó al mismo tiempo su Estado y su religión, sin que su experiencia pueda o deba ser generalizada para todos los hombres en todos los tiempos y lugares; por consiguiente toda tentativa teológica de mantener la teocracia como forma política ordenada por Dios es fraude y engaño.

4) examinar y demoler el fundamento del poder teológico-político, que es la imagen antropomórfica de un dios imaginado como persona trascendente, dotado de voluntad omnipotente e intelecto omnisciente, creador, legislador, monarca y juez del universo. En la Parte I de su obra magna, la *Ética*, Espinosa ofrece la explicación de la génesis imaginaria del antropomorfismo y del antropocentrismo religioso y teológico, y, simultáneamente, realiza su destrucción, demostrando que el ser absolutamente infinito, es decir Dios, no es una persona trascendente cuyas voluntades se manifiestan en la creación contingente de todas las cosas y en la revelación religiosa, sino que es la substancia absolutamente infinita cuya esencia y potencia son immanentes al universo entero, el cual se ordena según conexiones necesarias y determinadas, no habiendo nada contingente en él. En otras palabras,

solamente la comprensión de la sociedad inscrita en la potencia y en la esencia del Absoluto puede fundamentar la crítica de la trascendencia del ser y del poder absolutos y de la contingencia de sus acciones voluntarias, y solamente esa crítica filosófico-política puede dismantelar los cimientos supuestamente especulativos del poder teológico-político.

5) encontrar los fundamentos de la política en la condición humana o en los “hombres tales como realmente son” y no tales como a los jefes religiosos, los sacerdotes y los teólogos, les gustaría que fueran; o sea, la política no es una ciencia normativa que depende de la religiosidad del hombre, para lo cual dios habría enviado mandamientos y la definición del bien y del mal, con la que se construiría la imagen del buen gobernante virtuoso, que recibe un mandato divino para dirigir a los demás. La política es actividad humana inmanente a lo social, que es instituido por las pasiones y acciones de los hombres en condiciones determinadas;

6) dado que el origen del poder político es inmanente a las acciones de los hombres y que el sujeto político soberano es la potencia de la multitud (*multitudinis potentia*) y que esta decide actuar en común pero no pensar en común, el poder teológico-político es doblemente violento: en primer lugar, porque pretende robar a los hombres el origen de sus acciones sociales y políticas, colocándolas como cumplimientos de mandatos trascendentes de una voluntad divina incomprensible o secreta, fundamento de la “razón de Estado”; en segundo lugar, porque las leyes divinas reveladas, puestas como leyes políticas o civiles, impiden el ejercicio de la libertad, pues no sólo regulan usos y costumbres, sino también el lenguaje y el pensamiento, procurando dominar los cuerpos y los espíritus;

7) en la medida en que el poder teológico-político instrumentaliza la creencia religiosa para asegurar la obediencia y la servidumbre voluntaria, haciendo que los hombres juzguen honroso derramar su sangre y la de otros para satisfacer la ambición de unos pocos, ese poder es ejercicio del terror. Es barbarie.

*Traducción de Diego Tatián*