

Chauí, Marilena. Fundamentalismo religioso: La cuestión del poder teológico-político. En publicación: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/ciriza.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

SEGUNDA PARTE

Liberalismo y socialismo en la teoría política contemporánea

*Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político**

Marilena Chauí**

La condición posmoderna

En su libro *Después de la pasión política*, Josep Ramoneda, escribe:

“**E**n Occidente hubo un empeño por construir un nuevo enemigo, porque el miedo es siempre una ayuda para el gobernante. El enemigo es el Otro, el que pone en peligro la propia identidad, sea la amenaza real o inducida. El temor al Otro favorece la cohesión nacional en torno al poder y hace que la ciudadanía sea menos exigente con los que gobiernan, que son también los que la protegen. En un primer momento, parecía que el fundamentalismo islámico estaba destinado a ser el nuevo enemigo (...) Pero las amenazas eran demasiado difusas como para que la opinión pública propagara la idea de que el islamismo era el nuevo enemigo. De modo que optó por un enemigo genérico: la barbarie. ¿Quién es el bárbaro? El que rechaza el modelo democrático liberal cuyo triunfo fue proclamado por Fukuyama como punto final de la historia (...) El que no se adapta al modelo triunfante queda definitivamente fuera de la realidad político social. O no llegó –barbarie del que acude con retraso al encuentro final–, o no llegará nunca –barbarie del eternamente primitivo que se hunde en el reino de las tinieblas (...) Como el bárbaro no es una alternativa y sí un atraso, restan solamente dos posibilidades: o su paulatina adaptación o su definitiva exclusión. Sin embargo, la cohesión social por el miedo se mantiene porque es necesario defenderse de la especial maldad de los bárbaros: de ahí la necesaria (casi siempre fundamentada) satanización de aquel al que se ha atribuido la condición de bárbaro” (Ramoneda, 2000: 22-23, traducción nuestra).

* Traducción de Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

** Doctora y profesora de Historia de la Filosofía y de Filosofía Política del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Ramonedá escribió antes del 11 de septiembre de 2001. Después de esta fecha, islamismo y barbarie se identificaron y la satanización del bárbaro se consolidó en una imagen universalmente aceptada e incuestionable. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridad y exterioridad cristalizaron la nueva figura de la barbarie y, con ella, el cimiento social y político traído por el miedo.

Tomemos, sin embargo, otra perspectiva. En la Tesis 7 de *Sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin escribe:

“Todos los que hasta hoy vencieron participan del cortejo triunfal, en el que los dominadores de hoy pisotean los cuerpos de los que están postrados en el suelo. Los despojos son cargados en el cortejo, como de costumbre. Estos despojos son lo que llamamos bienes culturales. (...) todos los bienes culturales que él [el materialista histórico] ve tienen un origen que él no puede contemplar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los crearon, sino al sacrificio anónimo de sus contemporáneos. Nunca hubo un monumento de cultura que no fuera también un monumento de barbarie. Y así como la cultura no está exenta de barbarie, no lo está, tampoco, el proceso de transmisión de la cultura. Por eso, en la medida de lo posible, el materialista histórico se desvía de ella. Considera su tarea como un cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 1985: 225, traducción nuestra).

Este pasaje de Benjamin es rico en sentido, pero aquí nos interesa por un motivo particular: el de situar la barbarie al interior de la cultura o de la civilización, rechazando la dicotomía tradicional, que localiza la barbarie en el otro y lo sitúa en el exterior. Por el contrario, la tesis de Benjamin plantea la barbarie no sólo como el opuesto necesario de la civilización, sino como su presupuesto, como aquello que la civilización engendra al producirse a sí misma como cultura. El bárbaro no está en el exterior, sino que es interno al movimiento de creación y transmisión de la cultura, es lo que causa horror a aquel que contempla el cortejo triunfal de los vencedores pisoteando los cuerpos de los vencidos y conoce el precio de la infamia de cada monumento de la civilización.

Acerquémonos, pues, a la barbarie contemporánea.

Examinando la condición posmoderna, David Harvey (1992) analiza los efectos de la acumulación flexible del capital: la fragmentación y dispersión de la producción económica, la hegemonía del capital financiero, la rotatividad extrema de la mano de obra, la obsolescencia vertiginosa de las calificaciones para el trabajo como consecuencia del surgimiento incesante de nuevas tecnologías, el desempleo estructural resultante de la automatización, la exclusión social, económica y política. Estos 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. Esta transformación es designada 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 dispersión espacial y temporal, y por otro, bajo los efectos de las tecnologías de la información, la compresión del espacio –todo pasa aquí, sin distancias, diferencias ni fronteras– y la compresión del tiempo –todo pasa ahora, sin pasado y sin futuro. En realidad, la fragmentación y la 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 un tiempo que perdió la profundidad y se reduce al movimiento de imágenes veloces y fugaces.

Agreguemos a la descripción de Harvey algo que no puede ser olvidado ni minimizado, a saber, el hecho de que la pérdida de sentido del futuro es inseparable de la crisis del socialismo y del pensamiento de izquierda, es decir, del debilitamiento de la idea de emancipación del género humano o la pérdida de lo que decía Adorno en *Mínima Moralia* cuando escribió que ‘el conocimiento no tiene ninguna luz salvo la que brilla sobre el mundo a partir de la redención’. Se ha perdido hoy la dimensión del futuro como posibilidad inscrita en la acción humana en tanto poder para determinar lo indeterminado y para superar situaciones dadas, comprendiendo y transformando el sentido de éstas.

Volátil y efímera, hoy nuestra experiencia desconoce todo sentido de continuidad y se agota en un presente vivido como instante fugaz. Esta situación, lejos de suscitar una interrogación sobre el presente y el porvenir, lleva al abandono de cualquier lazo 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, de las cosas y de los acontecimientos.

Esta inmersión en lo contingente y lo efímero dio origen a sentimientos y actitudes que buscan algún control imaginario sobre el flujo temporal. Por un lado provoca el intento por capturar el pasado como memoria subjetiva, como se ve en la creación de pequeños ‘museos’ personales o individuales (los álbumes de fotografías y los objetos de familia), porque la memoria objetiva no tiene ningún anclaje en el mundo; por otro, lleva al esfuerzo por capturar el futuro por medios técnicos, como se ve en el recrudescimiento de los llamados mercados a futuro, que proliferan “en todo, desde el maíz y el tocino, hasta monedas y deudas gubernamentales, asociados a la ‘secularización’ de todo tipo de deuda temporaria y fluctuante, ilustran técnicas para descontar el futuro del presente” (Harvey, 1992: 263, traducción nuestra).

Más en profundidad, el fundamentalismo religioso y la búsqueda de la autoridad decisionista en la política son los casos 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 bordearla apelando a dos formas inseparables de trascendencia: la divina (a la que apela el fundamentalismo religioso) y la del gobernante (a la cual apela el elogio de la autoridad política fuerte).

Si podemos decir que Marx y Baudelaire fueron los que mejor expresaron el pensamiento y el sentimiento de la modernidad –el primero al afirmar que la libertad no es una elección contingente, sino la conciencia de la necesidad, y el segundo al definir al arte como la captura de lo eterno en el corazón de lo efímero, podemos decir también que la posmodernidad es la renuncia a estas ideas y sentimientos, sin que, no obstante, la mayoría de las sociedades deje de buscar imaginariamente sustitutos a lo necesario y lo eterno. No por casualidad ambos resurgen en los hábitos de la religión, y por lo tanto la necesidad aparece como destino o fatalidad y lo eterno se presenta como teofanía, es decir, revelación de Dios en el tiempo.

El fundamentalismo religioso opera como una especie de retorno de lo reprimido, una repetición de lo censurado por la cultura, porque ésta, no habiendo sabido lidiar con él, no hizo más que preparar su repetición.

De hecho, ¿qué hizo la modernidad al proponer y realizar el ‘desencantamiento del mundo’? Por un lado, buscó controlar a la religión, desplazándola del espacio público que la misma ocupó durante toda la Edad Media hacia lo privado. En esta tarea fue ampliamente auxiliada por la Reforma Protestante, que combatió la exterioridad y el automatismo de los ritos tanto como la presencia de mediadores eclesiásticos entre el fiel y Dios, desplazando la religiosidad hacia el interior de la conciencia individual. Por otro, empero, trató a la religión como un arcaísmo que sería vencido por la marcha de la razón o de la ciencia, desconsiderando así las necesidades a las que ella responde y los simbolismos que involucra. Se juzgó que la modernidad estaba hecha de sociedades cuyo orden y cohesión prescindían de lo sagrado y la religión, y se atribuyó a la ideología la tarea de cimentar lo social y lo político.

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

Sintomáticamente, la modernidad siempre menciona el dicho de Marx –‘la religión es el opio de los pueblos’, olvidándose de que esa afirmación estaba precedida de un análisis e interpretación de la religiosidad en tanto ‘espíritu de un mundo sin espíritu’ (y promesa de 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 naciera de una lógica que no implicara la supresión inmediata de la religiosidad, sino su comprensión y superación dialéctica; por lo tanto, un proceso mediato de su superación.

Justamente por no considerar siquiera las mediaciones necesarias y suponer que sería posible la supresión inmediata de la religión, la modernidad, después de alejar a las iglesias y de alojar a la religión en el fuero íntimo de las conciencias individuales, dio al mercado el lugar de la realización de la racionalidad. Ahora bien, en nuestro presente posmoderno, ¿qué es la racionalidad del mercado?

Podemos resumirla en un puñado de trazos: opera provocando y satisfaciendo preferencias individuales inducidas por el propio mercado, las cuales siguen la matriz de la moda y, por lo tanto, de lo efímero y lo descartable; reduce al individuo y al ciudadano a la figura del consumidor; opera por exclusión, tanto en el mercado de fuerza de trabajo, en el que el trabajador es tan descartable como el producto, como en el de consumo propiamente dicho, al cual es vedado el acceso a la mayoría de la población del planeta, es decir, opera por exclusión económica y social, formando, por todas partes, centros de riqueza jamás vista al lado de bolsones de miseria jamás vista; opera a través de luchas y guerras, con las cuales realiza la maximización de los lucros, es decir, opera por dominación y exterminio; extiende este procedimiento al interior de cada sociedad, bajo la forma de la competencia desvariada entre sus miembros, con la vana promesa de éxito y poder; sus decisiones son tomadas en organismos supranacionales, que operan en base al secreto e interfieren en las decisiones de los gobiernos electos, los cuales dejan de representar a sus electores y pasan a gestionar la voluntad secreta de esos organismos (la mayor parte de ellos privados), restaurando el principio de 'razón de Estado' y bloqueando tanto la república como la democracia, pues ensancha el espacio privado y reduce el espacio público. En ese mercado, la hegemonía pertenece al capital financiero y a la transformación del dinero en mercancía universal o equivalente a universal en moneda sin base en el trabajo. Finanzas y monetarismo introducen una entidad mítica mucho más misteriosa que las más misteriosas entidades religiosas: la 'riqueza virtual'. La virtualidad, por cierto, es el modo mismo no sólo de expresión de la riqueza, sino también de la forma de la competencia entre los oligopolios y entre los individuos, pues se realiza como compra y venta de imágenes y como disputa entre imágenes, de modo que no se refiere a cosas ni a acontecimientos, sino a signos virtuales sin realidad alguna. Aquí, rigurosa y literalmente, 'todo lo sólido se desvanece en el aire'.

El achicamiento del espacio público se da a través de las medidas tomadas para liquidar el estado de bienestar y resolver la crisis fiscal del Estado, es decir, su capacidad para, simultáneamente, financiar al capital y a la fuerza de trabajo, al primero por medio de inversiones y a la segunda por medio del salario indirecto, o sea, de los derechos sociales (vacaciones, salario familiar, seguro de desempleo, seguridad social, salud y educación públicas y gratuitas, etc.). El Estado posmoderno, es decir, neoliberal, disminuyó institucionalmente en el sector ligado a los servicios y bienes públicos, y por lo tanto cortó el empleo de fondos públicos para cubrir derechos sociales, canalizando casi la totalidad de los recursos para atender al capital. Si articulamos el modo de operación del mercado y el achicamiento del Estado en el área de los derechos sociales, veremos a la barbarie contemporánea en plena acción: la exclusión eco-

nómico-social, la miseria y el desempleo llevan a la desigualdad y a la injusticia social a su máximo, tanto en las relaciones entre clases en cada país como en las relaciones internacionales.

De este modo, si articulamos la secularización moderna –que simplemente desplazó a la religiosidad hacia el espacio privado a la espera de que la marcha de la razón y de la ciencia acabaran por eliminar la religión, el mercado posmoderno –que opera por exterminio y exclusión y con la fantasmagoría mística de la riqueza y de los signos virtuales, el Estado neoliberal –caracterizado por el ensanchamiento del espacio privado y el achicamiento del espacio público de los derechos, y la condición posmoderna de inseguridad generada por la compresión espacio-temporal –en la cual el miedo a lo efímero lleva a la búsqueda de lo eterno, podemos comprender que la barbarie contemporánea provoque el retorno de lo reprimido, es decir, el resurgimiento del fundamentalismo religioso ya no sólo como experiencia personal, sino también como interpretación de la acción política.

Más allá de esto, el conjunto de trazos del mercado, la presencia política de megaorganismos económicos privados transnacionales en las decisiones de los gobiernos y el Estado neoliberal indican que estamos ante la privatización de la *polis* y de la *res publica*. Esta privatización produce como primer efecto la despolitización. De hecho, la ideología posmoderna es inseparable de la ideología de la especialización, según la cual los que poseen determinados conocimientos tienen el derecho natural de mandar y comandar a los demás en todas las esferas de la existencia, de modo que la división social aparece como división entre los especialistas competentes, que mandan, y los demás, incompetentes, que ejecutan ordenes o aceptan los efectos de las acciones de los especialistas. Esto significa que en política las decisiones son tomadas por técnicos o especialistas por regla general bajo la forma del secreto (o, si publicadas, lo son en un lenguaje perfectamente incomprensible para la mayor parte de la sociedad), y escapan completamente de los ciudadanos, consolidando el fenómeno generalizado de la despolitización de la sociedad.

La privatización del espacio público y la depolitización son señales alarmantes de que podemos estar frente al riesgo del fin de la política. Este fin puede ser anunciado no sólo por la ideología de la competencia, sino también por su contraparte, la teología política, que sostiene los fundamentalismos religiosos. En efecto, si seguimos las órdenes del técnico competente, ¿por qué no habríamos de seguir las de un líder religioso carismático, que habla un lenguaje incluso más comprensible (la lógica y enciclopedia populares de las que hablaba Marx)? La trascendencia de la competencia técnica se corresponde con la trascendencia del mensaje divino a algunos elegidos o iniciados, y no tenemos por qué sorprendernos cuando se entrecruzan el fundamentalismo del mercado y el fundamentalismo religioso.

Pero no es sólo esto. El trazo principal de la política, que se manifiesta en su forma máxima, cual es la democracia, es la legitimidad del conflicto y la capacidad para llevar adelante acciones que realizan el trabajo del conflicto, acciones que son efec-

tuadas como contrapoderes sociales de creación de derechos y como poderes políticos de su legitimación y garantía. Aquí, una vez más, el retorno de los fundamentalismos religiosos nos pone frente a un riesgo de proporciones inmensas. ¿Por qué? En primer lugar, porque habiendo la modernidad desplazado a la religión al espacio privado, hoy el achicamiento del espacio público y el ensanchamiento del espacio privado pueden dar nuevamente a las religiones el papel del ordenamiento y la cohesión social. En segundo lugar, porque la historia ya mostró los efectos de ese ordenamiento y cohesión promovidos por la religión.

De hecho, las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo– no sólo tienen que enfrentar, desde el punto de vista del conocimiento, la explicación de la realidad ofrecida por las ciencias, sino que también tienen que enfrentar por un lado la pluralidad de confesiones religiosas rivales, y por otro la moralidad laica determinada por un Estado secular o profano. Esto significa que cada una de esas religiones sólo puede ver a la ciencia y a las otras religiones a través del prisma de la rivalidad y de la exclusión recíproca, una oposición no tiene cómo expresarse en un espacio público democrático porque no puede haber debate, enfrentamiento y transformación recíprocas en religiones cuya verdad es revelada por la divinidad y cuyos preceptos, considerados divinos, son dogmas. Porque se imaginan en relación inmediata con lo absoluto, porque se imaginan portadoras de la verdad eterna y universal, estas religiones excluyen el trabajo del conflicto y la diferencia y producen la figura del otro como demonio y hereje, es decir, como lo Falso y el Mal.

No es por lo tanto casual, en nuestro días, el súbito prestigio de Carl Schmitt: la política entendida como guerra de los amigos contra los enemigos y como voluntad y decisión secreta del soberano, cuya acción es indiscutible, se corresponde perfectamente con la manera en que los fundamentalismos religiosos conciben a la política como batalla del bien contra el mal, y la actividad soberana como misión sagrada porque es ordenada por Dios.

Los discursos de Sharon, Bin Laden y Bush son las expresiones más perfectas y acabadas de la imposibilidad de la política bajo el fundamentalismo de las religiones monoteístas reveladas. Con ellas, la política cede lugar a la violencia como purificación del Mal, y los políticos ceden lugar a los profetas, es decir, a los intérpretes de la voluntad divina, jefes infalibles.

De esta manera, el desencanto del mundo, obra de la civilización moderna, tiene que hacer frente al misticismo del mercado y a la violencia de la teología política. En otras palabras, tiene que hacer frente a la barbarie interna a la acción civilizatoria.

La crítica del poder teológico-político en Spinoza

Antes de aproximarnos a la crítica spinoziana de la teología política, conviene, de manera muy breve y sumaria, recordar algunas de las posiciones teóricas ejemplares con respecto a la relación entre fe y razón, teología y filosofía, tomando como refe-

rencia el cristianismo, aunque posiciones semejantes puedan ser encontradas tanto en el judaísmo como en el islamismo. Destaquemos cinco de ellas:

- la de Pablo y Agustín, que puede ser resumida en la oposición paulina, según la cual la fe es escándalo para la razón y la razón es escándalo para la fe, sin posibilidad de comercio ni colaboración entre ambas. Agreguemos a la afirmación paulina la concepción agustiniana de orden cósmico como jerarquía de los seres en la cual el grado superior sabe más y puede más que el grado inferior, que por eso mismo le debe obediencia. En lo que respecta al hombre, además de su lugar en la jerarquía universal, existe también una jerarquía entre los componentes de su ser, de forma tal que el cuerpo es el grado inferior, seguido de la razón, y ésta, suplantada por el espíritu o la fe. Aquí la razón no sólo está subordinada a la fe, sino que no es nada delante de ella. Por eso mismo, la teología sólo puede ser negativa;

- la de Tomás de Aquino, para quien la razón natural es de origen divino, así como es de origen divino la revelación o luz sobrenatural. Ahora bien, la verdad no contradice a la verdad; por lo tanto, aunque la revelación sea superior a la razón, ambas no se contradicen, pero la revelación completa y supera a la razón. La teología es positiva como teología racional y está subordinada a la teología revelada, la cual, para el entendimiento humano, sólo puede ser negativa y objeto de fe;

- la de Abelardo y Guillermo de Ockham, para quienes es necesario separar verdades de fe y verdades de razón, admitiendo la existencia de un saber propio de la fe y otro propio de la razón, independientes, y que no se contradicen no porque la verdad no contradice a la verdad, sino porque nada tienen en común. No existiendo relación alguna entre fe y razón, no pueden completarse ni contradirse;

- la de Kant, cuando propone 'la religión en los límites de la simple razón', es decir, cuando después de separar razón pura teórica y razón pura práctica pone los contenidos de la fe y de la religión en la esfera de la razón práctica. De esta manera, expresando el espíritu de la modernidad, Kant circunscribe la religión a la esfera de la vida práctica y le niega validez a una teología racional o especulativa, así como a la teología revelada;

- la de Hegel, para quien la religión es un momento de la vida del Espíritu Absoluto, pasando de las religiones de la exterioridad (greco-romana y judaica) a las de la interioridad (cristianismo) y teniendo en el protestantismo su figura más espiritualizada, más alta y final, cuya verdad se encuentra en la filosofía. Podemos decir que la posición hegeliana es la inversión final de la posición paulino-agustiniana.

Estas cinco posiciones son tomadas al interior de la religión y de la fe. Todas salvan a la religión, ya sea excluyendo a la razón, recurriendo a una jerarquía entre fe y razón, estableciendo una separación de cara a la razón, o por medio de la filosofía de

la historia, es decir, de la interiorización del tiempo judeo-cristiano como un tiempo dramático o referenciado, teleológico, epifánico y teofánico, de tal forma que la filosofía hegeliana es el punto culminante de la racionalización de la religión y de la sacralización de la razón.

A estas posiciones interiores a la religión cabe contraponer la de los libertinos de los siglos XVI y XVII y la de los *philosophes* de la Ilustración, con los cuales el desencanto del mundo se realiza desde el exterior de la religión, es decir, por la idea de que las religiones (sobre todo las reveladas) son ignorancia, atraso, obstáculos a la civilización y han sido instituidas con una única finalidad, cual es la dominación política por medio del engaño y del embuste. En esta perspectiva, la razón o la filosofía no salvan a la religión, sino que la destruyen o, en el caso de los defensores de la tolerancia, la excluyen del espacio público y la transfieren al interior de la conciencia en calidad de elección o preferencia subjetiva, es decir, de opinión que, en tanto opinión, debe ser tolerada, siempre que no interfiera en el espacio público, en el cual su presencia es causa de fanatismos, sectarismos y sedición, o en otras palabras, barbarie.

La posición de Spinoza se distingue de todas éstas. Es verdad que, como Abelardo y Ockham, juzga que fe y razón están separadas y que por lo tanto teología y filosofía son enteramente diferentes. Es verdad que, como Kant más tarde, aleja la religión y la teología del campo especulativo y coloca a ambas en el campo práctico. Es verdad también que, como los Ilustrados más tarde, considera a la fe o la religión una opinión del fuero íntimo que debe ser tolerada siempre que no interfiera en el espacio público provocando violencia y terror. Y es verdad que, como los libertinos, establece un vínculo necesario entre teología y dominación política por engaño y embuste. Sin embargo, estas semejanzas esconden diferencias profundas. Ockham separa dos esferas de saber; Spinoza demuestra que la separación entre filosofía y teología no es una separación entre dos tipos de saber, pues la teología no es un saber, y sí un no-saber. Kant retira la religión y la teología del campo especulativo, pero les da funciones prácticas en el campo de la salvación y la esperanza. Spinoza retira la religión y la teología del campo especulativo, admite que cualquier religión (revelada o no) es la búsqueda imaginaria de salvación, y afirma que la función práctica de la teología no es la de la religión, pues ésta busca imaginariamente la salvación, mientras aquella pretende alcanzar la servidumbre humana. A diferencia de los libertinos y los Ilustrados, no concibe a la religión como una forma arcaica o primitiva del espíritu humano, sino como la relación necesaria de la imaginación humana con la contingencia y con el miedo que esta genera. Y por fin, a diferencia de los libertinos y los ilustrados, que alejan la religión y la teología en tanto son formas de engaño y embuste, Spinoza busca la génesis de ambos y la manera como constituyen los cimientos o los fundamentos de un determinado tipo de poder, el poder teológico-político. Sin destruir estos cimientos y fundamentos, cualquier crítica de la religión y la teología corre el riesgo de mantenerlas sin que se note que se lo hace porque sus fundamentos no fueron destruidos.

Para comprender el surgimiento de la religión y del poder teológico-político, es necesario remontar a su causa primera: la superstición.

“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 les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestra sumamente propensos a creer cualquier cosa (...) (según ellos) aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus secretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor de los hombres. La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo. (...) los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras tienen miedo (...), finalmente, que los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para un Estado” (Spinoza 1925: 5; 1986: 61).

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 el dominio de todas las circunstancias de su vida, dice Spinoza, no se sentirían a merced de los caprichos de la fortuna, es decir, del acaso o de la suerte. ¿Qué es el acaso? El orden común de la naturaleza tejido con los encuentros fortuitos entre las cosas, los hombres y los acontecimientos. Los hombres se sienten a merced de la fortuna porque toman este orden común, imaginario, como si fuera el orden necesario de la realidad. ¿De dónde viene el orden común? De la forma en que interpretan la realidad conforme a sus pasiones, pues éstas son la forma originaria, natural y necesaria de su relación con el mundo. El deseo, demuestra Spinoza en la *Ética*, es la esencia propia de los seres humanos. Las pasiones y los deseos son las marcas de nuestra finitud, de nuestras carencias y de nuestra dependencia de lo que nos es exterior y huye a nuestro poder.

Por esto mismo, la apertura del *Tratado Teológico-Político* propone una hipótesis –si los hombres tuvieran poder y control sobre todas las circunstancias de sus vidas– que será negada y de cuya 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 son habitados naturalmente por dos pasiones, el miedo y la esperanza. Tienen miedo de qué males les ocurran y de qué bienes no les ocurran, así como tienen esperanza de que bienes les ocurran y de que males no les ocurran. Visto que estos bienes y males, que no parecen depender de ellos mismos, les parecen depender enteramente de la fortu-

na o del acaso, y como reconocen que tales cosas son efímeras, su miedo y su esperanza jamás terminan, pues así como cosas buenas les vinieron sin que supieran cómo ni por qué, también pueden desaparecer sin que sepan las razones de esa desaparición; y así como cosas malas les vinieron sin que supieran cómo ni por qué, también pueden desaparecer sin que sepan los motivos de su 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 parece venir como continuidad del pasado y nada en él parece anunciar el futuro, genera simultáneamente la percepción de lo efímero y del tiempo discontinuo, la incertidumbre y la imprevisibilidad. Deseosos e inseguros, los hombres experimentan miedo y esperanza. De su miedo nace la superstición. En efecto, la incertidumbre y la inseguridad generan la búsqueda de señales que permitan prever la llegada de bienes y males. Esa búsqueda los lleva a creer en signos. Esa credulidad lleva a la búsqueda de sistemas de signos indicativos, es decir, de presagios, y la búsqueda de presagios 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 de males y de la pérdida de bienes, y por esperanza de bienes y de su conservación, vale decir, 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 del mundo, que los gobiernan según decretos humanamente incomprensibles. Porque ignoran las causas reales de los acontecimientos y de las cosas, porque ignoran el orden y conexión necesarias 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 eso abdican de la razón como capacidad para el conocimiento de la realidad y esperan de la religión no sólo esa explicación, sino también que aleje el miedo y aumente la esperanza.

Pero Spinoza 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 tendrán una idea confusa de la divinidad, pues, al contrario, la superstición no es efecto y sí causa de la ignorancia respecto de la deidad. La segunda es que ella debe ser extremadamente variable e inconstante, ya 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 y esperado. La tercera es que sólo puede ser mantenida o permanecer por más tiempo si una pasión más fuerte la hace subsistir, como el odio, la cólera y el fraude. Con facilidad los hombres caen en todo tipo de superstición. Difícilmente persisten durante mucho tiempo en una sola y en la misma. Pues bien, dice Spinoza, no hay medio más eficaz para dominar a los hombres que mantenerlos en

el miedo y la esperanza, pero tampoco hay medio más eficaz para que sean sediciosos e inconstantes que el cambio de las causas del miedo y la esperanza. Por consiguiendo, los que tienen la ambición de dominar a los hombres necesitan estabilizar estas causas, las formas y los contenidos del miedo y de la esperanza. Esta estabilización se hace por medio de la religión:

“Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a 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” (Spinoza, 1925: 5; 1986: 61).

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 de miedo y esperanza. Esa fijación de formas y contenidos será tanto más eficaz cuanto más los creyentes crean 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 de miedo y esperanza surgen como revelaciones de la voluntad y del poder de una divinidad trascendente. Esto significa que las religiones reveladas son más potentes y más estabilizadoras que las otras. La potencia religiosa se vuelve más fuerte si los diferentes poderes que gobiernan el mundo son 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 eligió para enviar 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, finalmente, la fuerza de esa religión es aún mayor si sus creyentes creen que el dios se revela, es decir, habla a los fieles, diciéndoles cual es su voluntad. La religión monoteísta de la elección de un pueblo y del dios revelado es la más potente de todas.

Ahora bien, la voluntad divina revelada tendrá un poder mucho más fuerte si la revelación no es algo habitual y al alcance de todos, sino algo misterioso dirigido a algunos elegidos – los profetas. Así, el núcleo de la religión monoteísta revelada es la profecía, pues de ella provienen la unidad y la estabilidad que fijan de una vez y para siempre los contenidos del miedo y la esperanza. Esa fijación asume la forma de mandamientos o leyes divinas, que determinan tanto la liturgia, es decir, 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 en relación al gobierno de los hombres: la di-

vinidad decreta las leyes de la vida social política y determina quién debe ser el gobernante, escogido por la propia divinidad. En una palabra, las religiones monoteístas reveladas o proféticas fundan políticas teocráticas, en las cuales el gobernante gobierna por voluntad del dios. Es esto lo que en el judaísmo y en el cristianismo aparece en el texto de un libro sagrado, los *Proverbios*, en el que se lee: ‘todo poder viene de lo Alto/Por mí reinan los reyes y gobiernan los príncipes’. Es esto también lo que aparece en el cristianismo como el llamado ‘principio petrino de las Llaves’, o lo que se lee en el Evangelio de Mateo: “Tu eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi iglesia. Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las Llaves del Reino. Lo que unas en la tierra será unido en el cielo; lo que separes en la tierra será separado en el cielo”.

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 estos escritos sean la fuente del poder teocrático los transforma en objeto permanente de disputa y guerra. Esta disputa y esta guerra se realizan en torno a la interpretación del texto sagrado, tanto en torno de quién tiene el derecho de interpretarlo, como del propio contenido interpretado. Es en la disputa y guerra de las 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, y sí un poder para interpretar el poder del Dios consignado en los textos.

La teología es definida por la tradición judaica y cristiana como ciencia supranatural o sobrenatural, pues su fuente es la revelación divina consignada en las Sagradas Escrituras.

Ahora bien, Spinoza considera que la filosofía es el conocimiento de la esencia y de la potencia de Dios, es decir, el conocimiento racional de la idea del ser absolutamente infinito y de su acción necesaria. En contrapartida, considera que la Biblia no ofrece (ni es su finalidad hacerlo) un conocimiento racional especulativo de la esencia y 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 amar al prójimo (los preceptos de la justicia y la caridad). No hay en la Biblia conocimientos especulativos o filosóficos porque, afirma Spinoza, 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. He ahí por qué no hay que buscar en las Sagradas Escrituras especulaciones filosóficas, misterios filosóficos, exposiciones racionales sobre la esencia y la potencia de Dios. No están allí: el Antiguo Testamento es el documento histórico de un pueblo determinado y de su Estado, hoy desaparecido, la teocracia hebraica; el Nuevo Testamento es el relato histórico de la venida de un salvador, de su vida, de sus actos, de su muerte y de sus promesas a quien lo siga.

Dado que los escritos sagrados de las religiones no se dirigen al intelecto y al conocimiento conceptual de lo absoluto, no hay en ellos fundamentos teóricos para la aparición de la teología, entendida como interpretación racional o especulativa de revelaciones divinas. He ahí por qué, aparentando dar fundamentos racionales a las imágenes con las que los creyentes conciben a la divinidad y a las relaciones de la misma con ellos, el teólogo invoca la razón para ‘después de garantizar por razones ciertas’ su interpretación de lo que fue revelado. Encuentra ‘razones para volver incierta’ a la razón, combatiéndola y condenándola. Los teólogos, explica Spinoza, se preocuparon por descubrir cómo quitar de los Libros Sagrados sus propias ficciones y arbitrariedades, y por eso ‘nada hacen con menos escrúpulo y mayor temeridad que la interpretación de las Escrituras’. No sólo eso. Si en esa tarea algo nos aflige, “no es el temor de atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino que otros los convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás. Porque, si los hombres dijieran con sinceridad lo que confiesan de palabra sobre la Escritura, tendrían una forma de vida completamente distinta: no estarían agitadas sus mentes por tantas discordias, ni se debatirían con tantos odios, ni serían arrastrados por un deseo tan ciego y temerario a interpretar la Escritura y a excogitar novedades en la religión” (Spinoza, 1925: 115; 1986: 192).

Recurriendo a la razón o luz natural cuando ésta le hace falta para imponer lo que interpreta y expulsando a la razón cuando la misma le muestra la falsedad de su interpretación, o cuando ya obtuvo la aceptación de su punto de vista, la actitud teológica de cara a la razón delinea el lugar propio de la teología: ésta es un sistema de imágenes con pretensión de concepto cuyo objetivo es el 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 aquellos que lo escuchan, tanto mayor si se logra por consentimiento interior. El teólogo apunta a la obtención del deseo de obedecer y de servir. De esa manera se hace 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 por medio del incentivo al deseo de obediencia. Toda teología es teología política.

Inútil para la fe –pues ésta se reduce a contenidos muy simples y a pocos preceptos de justicia y caridad, peligrosa para la razón libre –que opera según su necesidad interna autónoma, dañosa para la política –que trabaja los conflictos sociales con vistas a la paz, a la seguridad y a la libertad de los ciudadanos, la teología no sólo es diferente de la filosofía, sino que se le opone. Por ello, escribe Espinosa, “ningún comercio y ningún parentesco puede existir entre filosofía y teología, pues sus fundamentos y sus objetivos son enteramente diferentes”.

Como se observa, Spinoza no dice que la religión es un imaginario arcaico que la razón expulsa, ni tampoco que la superstición es un defecto mental que la ciencia anula. No se trata de excluir a la religión ni de incluirla en la marcha de la razón en la his-

toria, sino de examinar críticamente el principal efecto de la religión monoteísta revelada, a saber, la teología política. Spinoza 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 no se destruyen tales fundamentos, la política jamás logrará realizarse como acción propiamente humana en condiciones determinadas.

Al iniciar nuestro recorrido enfatizamos que la contingencia, la inseguridad, la incertidumbre y la violencia son las marcas de la condición posmoderna o de la barbarie neoliberal y del decisionismo de la 'razón de Estado', y que éstas son responsables por la despolitización (bajo la hegemonía de la ideología de la competencia y del achicamiento del espacio público) y el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, no solamente en la esfera moral, sino también en la esfera de la acción política. Si acompañamos la interpretación spinoziana, podemos destacar los siguientes aspectos: la experiencia de la contingencia, que genera incertidumbre e inseguridad, alimenta el miedo, y éste genera superstición; la finitud humana y la esencia pasional o deseante de los humanos los hacen dependientes de fuerzas externas que ellos no dominan y que pueden dominarlos; para conjurar la contingencia y la finitud, asegurar la realización de los deseos, reducir el carácter efímero de sus objetos 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; para no quedar al sabor de las vicisitudes de la fortuna, aceptan quedar a merced de poderes cuya forma, contenido y acción les parecen portadores de seguridad, siempre y cuando sean obedecidos directamente o por medio de la obediencia a 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 sobre sus voluntades individuales, racionaliza lo permitido y lo prohibido. Esa doble racionalización es más potente cuando la religión es monoteísta, revelada y destinada a un pueblo que se juzga elegido por el dios. La potencia de esa racionalización político-religiosa es aun mayor si algunos peritos o especialistas reivindican la competencia exclusiva y el poder para interpretar las revelaciones (y por lo tanto las voluntades divinas), decidiendo respecto 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 sobre quién tiene el derecho al poder político y a las formas legales de la obediencia civil.

Esa dominación es religiosa y política. Es teología política. Aquel que la ejerce, en tanto especialista competente, aboga para sí 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. El comando, en última instancia, es del propio dios, imaginado antropocéntricamente y antropomórficamente como un super hombre, persona trascendente dotada de voluntad omnipotente, entendimiento omnisciente, con funciones de legislador, monarca y juez del universo.

Para Spinoza, se trataba por una parte de comprender las necesidades a las que la religión responde, y por otra de demoler aquello que proviene de ella como efecto político, es decir, la teología política. En términos spinozianos, demoler los fundamentos del poder teológico-político significa:

- 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, a saber, la religión como respuesta a la incertidumbre y a la inseguridad, es decir, como creencia en una voluntad superior que gobierna a los hombres y a todas las cosas.

- 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. También, realizar la crítica de la teología bajo tres aspectos principales: primero, mostrando que es inútil para la fe, pues la Biblia no contiene verdades 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 hebraico fundado por Moisés, y no puede servir de modelo y regla para Estados no hebraicos. Por su parte, 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. Segundo, criticando la suposición de que hay un saber especulativo y técnico poseído por especialistas sobre la interpretación de los textos religiosos, mostrando que conocer la Biblia es conocer la lengua y la historia de los hebreos, y por lo tanto que la interpretación de los libros sagrados es una cuestión de filología e historia y no de teología. Y tercero, 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 no es más que la manera en que un pueblo determinado, en condiciones históricas determinadas, fundó su Estado al mismo tiempo que su religión, sin que su experiencia pueda o deba ser generalizada para todos los hombres en todos los tiempos y lugares. Por consiguiente, todo intento teológico por mantener la teocracia como forma política ordenada por Dios es fraude y engaño.

- examinar y demoler el fundamento del poder teológico-político, es decir, la imagen antropomórfica de un dios imaginado como persona trascendente, dotado de voluntad omnipotente e intelecto omnisciente, creador, legislador, monarca y juez del universo. La Parte I de la *Ética* es simultáneamente la explicación de la génesis imaginaria del antropomorfismo y del antropocentrismo religioso y teológico, y su destrucción por medio de la demostración de que Dios no es persona trascendente cuyas voluntades se manifiestan en la creación contingente de

todas las cosas y en la revelación religiosa, sino que es la sustancia absolutamente infinita cuya esencia y potencia son inmanentes al universo entero, el cual se ordena en conexiones necesarias y determinadas, nada habiendo en él de contingente. Solamente la crítica de la trascendencia del ser y del poder de lo Absoluto y de la contingencia de sus acciones voluntarias puede dismantelar el poder teológico-político;

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

- 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 masa (*multitudinis potentia*) y que ésta 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, planteándolas como cumplimiento de mandamientos trascendentes de una voluntad divina incomprendible o secreta, fundamento de la ‘razón de Estado’; segundo, porque las leyes divinas reveladas, puestas como leyes políticas o civiles, impiden el ejercicio de la libertad, pues no regulan sólo usos y costumbres, sino también el lenguaje y el pensamiento, buscando dominar no sólo los cuerpos, sino también los espíritus;

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

Bibliografía

Benjamin, Walter 1985 “O conceito de história”, en Benjamin, Walter *Obras es - colhidas. Magia e técnica. Arte e política* (São Paulo: Brasiliense).

Harvey, David 1992 *A condição pós-moderna* (São Paulo: Loyola).

Ramoneda, Josep 2000 *Depois da paixão política* (São Paulo: Editora Senac).

Spinoza, Baruch 1925 (1670) “Tractatus theologico-politicus”, en *Spinoza Ope - ra* (Winters Verlag, Heidelberg: Edición Gebhardt, Carl) Tomo III.

Spinoza, Baruch 1986 (1670) *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).