

Reino y Gobierno De la impolítica religiosa a la religión biopolítica¹

Introducción

La pretensión de estas reflexiones no busca paliar una deficiencia de la razón sino de liberarla sin reservas, no se trata de abrir nuevos cielos, ni reconfigurar los ya vistos, sino de abrir la tierra oscura y dura para postular continuamente la cuestión de saber qué puede designar la “secularización” y qué designa en la transferencia de contenidos que algunos le allegan. En este sentido, abordar tal cuestión es aventurar al pensamiento en considerar formas de libertad y dignidad humanas ante los peligros del retorno de la religión o a ella misma. En ese sentido, pensar más en lo que no dice la secularización es la exigencia más imperiosa del pensamiento actual.

El tiempo apremia. Y las vidas no realizadas, los proyectos no acabados y los muertos que claman justicia lo atestiguan. La reproducción constante de víctimas habla de la agonía de la supuesta civilización del humanismo. Las formas de relación actual se muestran caducas, envejecidas, grisáceas, donde la religión pierde junto con su legitimidad, el sentido de su propia fuente. Pues lo que hacía a la vitalidad, vivacidad y espontaneidad de un acto de fe aparece como control dogmático, esclerotizado e institucional; es decir, aquello que por la fe abría el mundo en un novedad de sentido, que mostraba un horizonte novedoso y arriesgado en un afuera radical, se cierra y encoge en una gestión administrada de quien lo gesta. Podrá ser la ambivalencia constitutiva de la realidad humana que proyecte en la religión o en el carácter religioso con el que comercia toda institución, a saber: la sacralidad de su edificación, su carácter superior, su experiencia con lo santo, lo mágico, la apertura a lo sublime, que se encuentra proyectado desde su gestación a la nuda gestión administrativa.

Por ello, el tema del presente trabajo busca explicitar los nexos no dichos de la sacralidad de la política dominante, que teje sus raíces en una fundamentación teológica que ha

¹ Este trabajo fue compartido en una conferencia en el marco del Coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos” del Seminario Iglesia, Estado y Sociedad Civil del Tecnológico de Monterrey, campus Santa Fe, el lunes 19 de octubre de 2009.

ejercido una influencia determinante en el desarrollo y el orden global de la sociedad occidental. Así pues, será la teología cristiana, *velis nollis*, el fundamento antinómico pero funcionalmente conectado con las formas y modos en que el ejercicio del poder se aplica en los cuerpos, subjetividades y espacios de encuentro entre los seres humanos. A decir de Agamben, de quien se toma la orientación fundamental, “la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida divina como de la humana”.²

A partir de tales consideraciones se desarrollarán orientaciones provisionales que permitan comprender los procesos de legitimación soberana en la gestión y subordinación de los individuos, sea a partir de la estimulación de su capacidad productiva por medio del castigo o sanción, como también por medio de otros dispositivos de ordenación y disciplinamiento, con la finalidad de encauzar la conducta individual en orden a una aceptación mayoritaria entre la población, siendo donde el triunfo del gobierno y la economía sobre todo aspecto de la vida social el resultado entre la síntesis del doble paradigma: el teológico y el político

Fe y razón, filosofía y teología, inmanencia y trascendencia, hombre y Dios, entre otros pares analíticos inseparables permiten comprender el núcleo originario del poder soberano. Incluso, nuevamente con Agamben “se puede decir (...) que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano”³. Por ello, la existencia de “estados de excepción” dice de la doble estructura de una maquinaria gubernamental que aparece en la correlación entre autoridad y potestad, poder y gloria, política y religión, cuya relación interna entre el reino y gobierno constituyen el poder como dirección y gestión eficaz cuya publicidad exige dimensiones de majestuosidad ceremonial y litúrgica.

1. El punto de partida o de cómo lo secular se dice en orden a lo religioso y viceversa

² Giorgio Agamben, *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), 13.

³ *Ibid.*, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, (Valencia:Pre-Textos, 2003), 16.

El término “secularización” guarda una función estratégica en la cultura moderna, en este sentido, el término se encontró siempre en la pugna con la religión por el dominio de la orientación fundamental de la vida del hombre. Y esto es válido para la secularización – retomando el término *saecularisatio* que designaba el retorno de un religioso al mundo en a partir de los siglos XV y XVI, mientras que en el siglo XVII se aplicaba para designar la supresión del control de las propiedades por parte de las autoridades eclesiásticas, mientras que en el siglo XIX se transforma en Europa en la consigna clave durante el conflicto entre el Estado y la Iglesia a modo de metáfora de la historia de occidente.

Las connotaciones del término abarcan una multiplicidad de valoraciones. Unos se encuentran en círculos ateos, agnósticos y anticlericales. Estas perspectivas permiten considerar a la “secularización” como un proceso que permite romper con los anclajes religiosos y dogmáticos, mismos que impiden avanzar en orden a los valores impulsados por una modernidad que considera a la religión como un residuo decadente de la sociedad pasada que resulta imperativo superar. Otros emiten significados desde círculos religiosos que la comprenden como fuente de energías que degradadas al hombre de su condición integral de persona al de individuo solipsista y, por ello, reducen su valor pasando a ser una variable susceptible de ser tratada como aquellas que componen los planes de los laboratorios. Asimismo, puntualizan que la religión ha cumplido papeles de cohesión y estabilidad social.

Weber es uno de los analistas que investigan los factores que desencadenan los procesos de secularización, resaltando la influencia del protestantismo en la construcción de sociedades con características modernas. En su trabajo sobre la ética protestante y el capitalismo, anticipa la pérdida de plausibilidad del discurso religioso en el ámbito de lo público, señalando a la racionalidad instrumental el valor de recurso inteligible que permite forjar los caminos que tienen por destino el “desencantamiento del mundo” en la esfera política y económica, pues “no requiere apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos; y considera como un obstáculo toda influencia perceptible sobre la vida económica [y política] de las normas eclesiales o estatales. La ‘concepción del mundo’ va determinada por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales”⁴.

⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (México: Fondo de Cultura Económica: 2003), 120.

Por su parte, Troeltsch considera que “el aporte del protestantismo al moderno desarrollo económico, y con ello a una de las características capitales del mundo moderno, no corresponde, en general, al protestantismo en su totalidad, sino, de preferencia, al calvinismo, al pietismo y a las sectas, y también que, en ellos, su aporte es sólo indirecto y no buscado”⁵. Así, también el acervo investigativo sobre la cuestión de la religiosidad es abordada poniendo atención, de manera implícita o explícita, en el análisis de las transformaciones sociales y los significados de las creencias de este tipo en los procesos de cambio, donde la supuesta separación de las esferas religiosas y profanas son consecuencias que permitieron el surgimiento de la modernidad (pues las repercusiones que tuvo en los grupos, instituciones, asociaciones y estructuras sociales conformaron un entretejido básico desde el cual emergieron con energías suficientes como para corroer las resistencias que le opusieron los estamentos encarnados en el orden tradicional). Siendo Tocqueville, Durheim, Toennies, Parsons, Berger, y Luckmann los que persiguen esta línea argumentativa en la que perciben a la razón sin las premisas incoadas de la revelación.

Sea que la secularización se entienda como “ocaso de la religión”⁶, “conformidad con el mundo”, “desacralización del mundo”, “desinterés de la sociedad por la religión”, “transposición de creencias modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular”⁷, “el paso de una sociedad sagrada a una secular”, entre otras muchas formas de expresión del mismo proceso relacional donde la urbanización, la preeminencia de la razón, el predominio del individualismo, la especialización, la expansión de los medios de comunicación social, y la ampliación de la política son marcas que representan a la secularización.

Sin embargo, tal desencanto y desteologización demuestra que el discurso religioso continúa estando presente en lo moderno de modo inminente. Lo anterior no implica identidad sustancial entre uno y otro, ni tampoco correspondencia semántica entre los conceptos teológicos y los políticos modernos, sino que muestra la relación estratégica que

⁵ Ernest Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1967), 75.

⁶ Bryan Wilson, “La religión en la sociedad” en Jorge Soneira, *Sociología de la religión*, (Buenos Aires: Docencia, 1996), 10.

⁷ Giacomo Marramano, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, (Buenos Aires: Paidós, 1998), 121.

marca los conceptos políticos y los reorienta y remite a su fuente teológica. Por tanto, la secularización no es un concepto sino un desplazamiento o corrimiento bidireccional sin redefinición semántica. Lo anterior es lo que señala el debate en torno a la secularización, que involucró a Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard, Karl Schmitt, donde Löwith considera tanto a la historia del idealismo alemán como al progreso de la Ilustración no son otra cosa que una secularización de la teología de la historia y de la escatología cristiana⁸.

Lo decisivo aquí, más que una recopilación de textos y autores, es señalar el nexo que las prácticas, especialmente las políticas, se fundan en una estructura corredera entre los contenidos semánticos y directrices de la teología y la política; es decir, entre los conceptos teológicos y los modernos conceptos jurídico-políticos existe un paralelismo semántico que no es de orden confesional sino legitimador de las prácticas políticas.

2. Fundamentación teológica del soberano

Para esclarecer la estructura última de los aparatos gubernamentales de Occidente es necesario resaltar, no los reproches con los cuales es legítimo abrumar a la relación política-religión, sino que es necesario llevar más lejos la acusación –o mejor aún, ir más lejos que la acusación- para interrogar las condiciones de posibilidad de una permanencia religiosa y política tan duradera, ejercida sobre un mundo que al mismo tiempo, encontró en ellas las armas contra el mundo mismo que había estructurado. En este sentido, la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana, pues sitúa al viviente en el centro de sus cálculos, así el Estado moderno no hace otra cosa que sacar constantemente a la luz el vínculo que une al poder con la vida, orientado por la fundamentación trascendente de su poder y la práctica inmanente de su aplicabilidad gubernamental.

¿Cómo se realiza, pues, la fundamentación del poder en Occidente? Esta consolidación se establece por el cruce entre Jerusalén y Atenas; es decir, por la imbricación entre la academia y la Iglesia se estableció el nexo entre la trascendencia absoluta con la

⁸ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 14-33.

fundamentación sólida del ser. Ser y Dios se identificaban. Y era en la estructuración metafísica elaborada en Grecia donde se establecía el extraño vínculo ente inmanencia y trascendencia, siendo el Bien de Platón, el “mismo ser subsistente”, el “primer motor inmóvil” de Aristóteles lo que permite articular un único sistema referencial donde se establece la consistencia relacional entre Dios e historia, trascendencia e inmanencia, constituyendo una maquinaria cosmológica y política al modo de un gobierno divino del mundo asequible a la comprensión humana. Inclusive se puede considerar la problemática planteada por los sofistas en torno al debate de si el hombre o Dios es la medida de todas las cosas muestra cómo la dimensión política se establece como un reto fundamentalmente filosófico. En este sentido no viene mal recordar que Platón nunca habla de “todas las cosas”, a diferencia de *πόλεμος πατήρ πάντων* (*poemos pater panton*) de Heráclito, sino de *πάντων χρημάτων* (*panton chrematon*), relativo a las cosas de uso. Pues las cosas mismas no requieren ninguna medida, ningún *μέτρον* (*metron*) pero, según Platón, lo que el hombre necesita usa sí que requiere una medida, precisamente por ser algo subordinado. Este patrón se cifró en la idea, de que sí no era una norma, pero luego perdió su carácter de “aparición” también para la filosofía y comenzó a prescribir reglas. Por ello, a decir de Arendt “con Platón la filosofía comenzó a ocuparse de la política, y no sólo la arruinó, sino que también arruinó a la filosofía. Se aplicó a la política y, puesto que los políticos son hombres, empezaron a obedecer tal y como inicialmente querían que todos los hombres obedecieran”.⁹

Por ello, conceptos fundamentales en la comprensión y consolidación política occidental establecen un corrimiento entre el ámbito de las cuestiones divinas con las prácticas humanas. “... en la continuidad interrumpida del ejercicio de su soberanía, el soberano puede y debe gobernar, es porque forma parte de ese gran continuo que va de Dios al padre de familia pasando por la naturaleza y los pastores. Por tanto, no hay ruptura alguna. Ese gran continuo de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción, en el orden ‘político’, entre comillas, del continuo de Dios a los hombres”.¹⁰ Esta continuidad es posible fundamentalmente por la doctrina de la trinidad divina que se establece como

⁹ Cf. Hannah Arendt, *Diario Filosófico. 1950-1973*, (Barcelona: Herder, 2006), 458.

¹⁰ Michel Foucault, “Clase del 8 de marzo de 1978” en *Seguridad, territorio y población*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 272-273.

economía en tanto operador estratégico apropiado, que antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado (algo que sería posible hasta los siglos IV y V), permite una conciliación provisoria de la Trinidad con la unidad divina, siendo esta articulación en términos administrativos, de gestión y de aprovechamiento de los recursos, y no propiamente teológico-metafísicos. Así, el término “economía de la salvación” quedó suplantado por el de “historia de salvación”. Las implicaciones que esto tiene en la comprensión del poder efectivo y su fundamentación en el gobierno son relevantes pero para las intensiones del presente documento basta sólo con señalarlos. Pues, con esto se confirma y consolida una pretendida armonía fundamental entre la existencia de un orden humano y divino en constante relación.

En este marco es donde se instaura el arquetipo de las posteriores justificaciones teológico-políticas del poder. Pues entre la política griega y a concepción religiosa judía se establece a Dios como el principio trascendente de todo movimiento que conduce al mundo como un estratega lleva a su ejército. El poder, en este sentido, aparece incorporado en la persona del soberano, quien es mediador entre los hombres y las instancias trascendentes. Sujeto a la ley y por encima de las leyes, el monarca condensa en su cuerpo, mortal e inmortal, el principio de generación y del orden. Su poder se funda en un orden incondicionado, extramundano y, simultáneamente, hace de su persona el garante y representante de la unidad del reino. Se establece como síntesis de la inmanencia gubernamental y de la trascendencia del poder que permite la unidad sustancial de la sociedad.

3. “El rey reina, pero no gobierna” o de la impolítica religiosa

Dios es el presupuesto por el que el poder actúa. Sin embargo, por la trascendencia de su realidad le es imposible realizar las prácticas específicas de gobierno, necesario es, entonces la articulación de la economía como elemento que direcciona y operativiza el poder. Es decir, como el “rey reina, pero no gobierna” es necesario la delegación de

autoridad en la cual se establezcan formas de delegar el poder sin perderlo. Situación que se realiza en la liturgia, considerada en su significación etimológica, como elemento propio de la historia de la salvación. La relación entre liturgia y economía se establece en las prácticas de administración de las relaciones interhumanas, pues se orientan los lugares, formas de acción, posturas, ritos, entre otras características que implican decisiones y disposiciones que enfrentan problemas específicos que conciernen a la gestión no sólo con la “necesidad y uso de los objetos, sino ante todo con su disposición ordenada¹¹. En este sentido, la economía cuya forma litúrgica se establece en orden a mantener una organización funcional, a modo de una actividad de gestión, vinculada al funcionamiento ordenado de alguna situación. Así, gobernar es ocuparse de algo, administrar y generar orden por medio de mecanismos públicos y de interrelación orientadas a mantener las necesidades de la vida. Y no sólo es sino de establecer las condiciones que permitan mantener el orden, siendo éste el dispositivo político por excelencia, la acción pública específica.

El orden se establece en la medida en que las cosas se encuentran orientadas entre sí por una determinada relación, y considerando que esa relación es la expresión de su vinculación con el fin trascendente y viceversa, entonces el orden trascendente es el orden inmanente, cuyo sentido deviene en relación a su avocamiento hacia el fin trascendente. Dios, en ese sentido, traspasa los dos órdenes continuamente sin fractura aparente alguna. En ello radica la impolítica religiosa, en el vacío que muestra su fundamentación última de las relaciones entre lo trascendente y lo inmanente, considero por ello lo impolítico como la actitud apolítica o antipolítica. La postura teológica hace impensable formas alternativas de relación política, pues son dirigidas desde planteamientos estrictamente orientados a la gloria y majestad de un elemento trascendente que no existen fuera de su creador. La economía divina, el orden y el gobierno constituyen la nueva figura de la ontoteología que configura a la modernidad y orienta las prácticas relacionales,¹² pues una cosa es lo que instituye el orden y otra lo que dirige el orden instituido. En este sentido, la función del gobierno es la conservación de las cosas y su uso según el objetivo en el que han sido constituidas, por ello no se puede conocer la función del gobierno si no se conoce la racionalidad de la institución la cual, a su vez, deriva de la institución del mundo: “en esta

¹¹ Agamben, *El reino*, 42.

¹² *Ibid.*, p. 162.

se considera en primer lugar la producción de las cosas en el ser y por lo tanto la ordenada disposición de las partes”¹³. Por lo anterior se establece la impolítica religiosa que no trata de la laicidad asumida por discursos democráticos y por la ilustración popularizada, sino al exceso de politización en donde todos los ámbitos de la vida se encuentran sujetos a la administración.

Este tránsito histórico y semántico que seculariza a la representación teológica en la moderna relación representante-representado, no puede más que trasladar los variados y contrapuestos intereses liberados por la desformalización de la antigua *res publica*. Parece que tales intereses no pueden ser conciliados, llevados de nuevo a una armonía, sino a lo sumo a una regulación, administración y gestión gubernamentales de acuerdo a los mencionados intereses. En este sentido, Espósito considera que “la política moderna se presenta como la organización de un vacío: disolución de la sustancia más que de su ‘cura’, destrucción de toda pretensión de totalidad. La política en el sentido de la antigua *polis* pierde toda legitimidad, y puede sobrevivir solamente en el abandono (y en el recuerdo) de sí misma, en su transformación en *civitas*, ciudad de los diversos intereses. El Estado derivado de ello no reproduce el orden de la *polis* y, más aún, es determinado por su ‘apartamiento’. Y lo que aparta, justamente, es cualquier relación simbólica entre lo político y lo social. El equilibrio de los intereses está garantizado por esta ruptura, por el abandono de toda pretensión orgánica de ‘síntesis a priori’. La síntesis no puede ser simple mediación, puro negocio entre partes íntegramente gobernadas por el interés económico”¹⁴.

Esta hipóstasis del reino y gobierno, así como la sustancial imposibilidad de que el rey reine, pero que no gobierne se fundamenta en la prioridad que tiene la economía sobre la política, prioridad no cronológica sino ontológica, basada en la economía de la salvación, de donde procede la síntesis entre las partes íntegramente gobernadas por el interés económico. Pues en realidad, lo que muestran estas consideraciones es que el Estado de la tradición liberal-democrática, agnóstico, neutral, es el Estado de la autonomía de lo económico, la cual libera al individuo de los vínculos personales y jerárquicos del orden premoderno y lo confía al dominio absoluto del mercado, así como de la absoluta

¹³ Tomás de Aquino “De regno” citado en Giorgio Agamben, *El poder*, 164.

¹⁴ Roberto Espósito, *Categorías de lo impolítico*, (Buenos Aires: Katz, 2006), 34.

intercambiabilidad de los bienes que funda el derecho igual, en la igualdad de posibilidades de adquirir bienes materiales y simbólicos.

Lo que la imposibilidad de que el rey reine permite la autonomía de lo económico, como también el papel de causa-efecto que juega la igualdad jurídica, la que restituye el carácter contradictorio y, por tanto, biopolítico, de la exageración política. Por tanto, la fundamentación impolítica de la religión permite la consolidación autónoma de la economía, condición por la cual se establece la despolitización como forma política dentro de la cual se consolida la autonomía y reinado de la economía. Y esta no se desarrolla naturalmente, sino que requiere de una fuerza (paradójicamente política) capaz de instituir y conservar condiciones generales dentro de las cuales puede funcionar. Por tal motivo, considero que el aparato jurídico, sustraído pero ligado al aparato económico, constitutivamente arbitrario, injustificado, mutable y, sin embargo, a la vez, vinculado a una ley que, para valer efectivamente, debe presentarse como universal, inmutable, trascendente.

Como se ha considerado, el surgimiento moderno del Estado nace del aparente proceso de desteologización en que consiste la laicidad moderna, de la pretensión de vaciamiento de toda sustancia eminentemente política. Por ello, la fragmentación económica de la unidad política en diferentes poderes neutralizan la relación efectiva entre los individuos, la cual necesita una forma política para funcionar, esa es la contradicción o paradoja insoluble que teologiza la impolitización en nueva forma política. Esta conjunción de opuestos que transforma al uno en la sombra contrafáctica del otro. Técnica en ética, derecho en justicia, poder en bien.

4. La gubernamentalidad moderna o de la religión biopolítica

El curso de Michel Foucault dedicado a la gubernamentalidad moderna está titulado como *Seguridad, Territorio, Población*, en el cual comienza describiendo las relaciones de poder en tres modalidades: el sistema legal, que corresponde al modelo institucional del Estado territorial de soberanía y se define a través de un código normativo que opone lo que está permitido de lo que está prohibido, a la vez de que establece un sistema de penas o castigos;

el segundo se encuentra determinado por los mecanismos disciplinarios, que en las modernas sociedades de disciplina ponen en movimiento, junto a la ley, una serie de técnicas policiales, médicas y penitenciarias para ordenar, corregir y modular los cuerpos y subjetividades de los súbditos; y en un tercer momento, los dispositivos de seguridad, que corresponden al estado de población contemporáneo y a la nueva práctica que Foucault define como “gobierno de los hombres”. Lo interesante de los análisis de Foucault consiste en que no los dispone cronológicamente sino en que conviven y se articulan entre sí, sin embargo, en cada momento una de ellas constituye la tecnología política dominante.

Lo que aquí viene al caso es que el nacimiento del estado de población y de la primacía la primacía de los dispositivos de seguridad coinciden con la relativa decadencia de la función soberana y con la emergencia en primer plano de aquella gubernamentalidad que define el problema político esencial de nuestro tiempo. Foucault lo pone en los siguiente términos: “Cuanto hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar –me dirán que lo hice adrede; acaso no del todo- la palabra ‘gobierno. Cuanto más hablaba de la población, más dejaba de decir ‘soberano’. Me veía en la necesidad de designar o apuntar a algo que, me parece, también relativamente nuevo, no en la denominación ni en cierto nivel de la realidad, sino como técnica. O mejor dicho, en cuanto privilegio que el gobierno comienza a adquirir respecto a las reglas, a tal punto que un día podrá decirse, para limitar el poder del rey: ‘el rey reina, pero no gobierna’; esta inversión del gobierno con respecto al reino y el hecho de que el gobierno sea, en el fondo mucho más que la soberanía, mucho más que el reino, mucho más que el *imperum*, el problema político moderno, creo que está absolutamente ligado a la población. La secuencia: mecanismo de seguridad-población-gobierno y apertura del campo de lo que llamamos la política...”¹⁵.

Así, el modelo gubernamental del “pastorado cristiano” se convierte en modelo y matriz del gobierno político, pues ambos se refieren al “cuidado”, entre comillas, constante tanto a los individuos como a la totalidad, donde la economía, o la gestión ordenada según el modelo familiar de los individuos, de las cosas y de las riquezas, porque el gobierno es el arte de ejercer el poder en la forma de una economía¹⁶.

¹⁵ Michel Foucault, *Seguridad*, 102-103.

¹⁶ *Ibid.*, 121.

Lo anterior permite comprender la manera en que la gubernamentalidad moderna se establece como la manera mediante la cual se cristaliza el Estado dentro de un universo donde la política interna de una sociedad, entendida como la contraposición entre los amigos y los enemigos públicos, encuentra su finalidad, pues la vida en sociedad se convierte en un desnudo poder constituyente, en una voluntad general activa. Con esto se formaliza el orden social concreto y unitario, que caracteriza la identidad de una democracia contemporánea en la cual se designa al pueblo homogéneo y niega la diferencia práctica entre gobernantes y gobernados que existe en otras formas políticas y olvida las diferencias materiales entre representantes y representados que no son tomadas en cuenta, pues los representados no se identifica con los gobernados, sino con la unidad política de una sociedad homologada. En la pretensión de una democracia pura sólo hay identidad del pueblo, realmente presente, consigo mismo y, por tanto, ninguna representación efectiva. Por eso, la democracia presupone en su conjunto y en cada particularidad de su existencia política un pueblo homogéneo en sí, que tiene la voluntad de existencia política. Lo anterior hace que la política devenga en una religión biopolítica, pues establece como normalidad aquello que es instaurado por el derecho sea divino, natural o cultural, por eso se establece la excepcionalidad como criterio concomitante a la misma normalidad. Es decir, la excepcionalidad tiene sentido por la tensión constante con la normalidad. Desde el universo de la política es la tensión entre Dios e historia, teología y política, reino y gobierno, poder constituyente y poder constituido.

La religación entre las formas tradicionales de comprender la relación entre inmanencia y trascendencia han permitido gestar una nueva forma de desarrollar la propia vida, de realización una suerte de religión biopolítica que pasa del “hacer morir y dejar vivir” al poder de “hacer vivir y dejar morir” una religión que establece en la norma el poder sobre la vida orientada al prolongamiento y a la maximización de la vida biológica y de la salud de la nación. Y es en la modernidad donde se acrisola esta religión biopolítica al presentarse como un proceso de substitución del mundo común compartido, por la vida íntima y privada de los otros, de la biologización de las esferas de existencia que permiten que la condición vital destruya las condiciones mundanas y plurales de existencia. En esta religión, el proceso vital invade el espacio público y se convierte en regla de organización social, sólo con la orientación de reducir la humanidad al hecho biológico. La desmesura

tecnocientífica, la liberación de los procesos vitales o el crecimiento artificial de lo natural, a decir de Arendt, establece las reglas de relación y construcción de espacios comunes.

Para terminar cita a Agamben, quien considera que “el hecho es que una misma reivindicación de la nuda vida conduce, en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas. Y sólo porque la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho *políticamente* decisivo, es posible comprender la rapidez, que de otra forma sería inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en estados totalitarios, y los estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad, en democracias parlamentarias. En los dos casos estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya desde hace tiempo en biopolítica y en el que lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida”¹⁷.

5. Conclusión abierta o hacia una teología crítica para una política creativa

Termino esta consideración siguiendo a Agamben en *Estado de Excepción* quien considera que “mostrar el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir ente uno y otro un espacio para la acción humana, que en un tiempo reclamaba para sí el nombre de ‘política’. La política ha sufrido un eclipse duradero porque ha sido contaminada por el derecho, y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociar con el derecho”.¹⁸ Pero, verdaderamente, la política es sólo la acción que corta el nexo ente violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre será posible formular la pregunta sobre un eventual uso del derecho

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, (Valencia: Pre-Textos, 2003), 154-155.

¹⁸ *Ibid.*, *Estado de excepción: homo sacer II, I*, (Valencia: Pre-Textos, 2004), 128.

después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo vincula a la vida. Tendremos entonces ante nosotros la posibilidad de expresar una palabra no obligatoria, que nada manda ni nada prohíbe, sino que solamente se dice a sí misma, corresponde una acción que se limita a mostrarse a sí misma sin relación con ningún fin. Y, entre las dos, no un estado perdido originario, sino sólo el uso y la praxis humana que las potencias del derecho y del mito habían tratado de capturar en el estado de excepción. En tiempos de la administración de la vida, esta es la aspiración fundamental.

Pues, frente a la experiencia biopolítica de la vieja “teología” es necesario establecer criterios que permitan restituir la experiencia religiosa. No desde una religión de la política, ni tampoco como una hipóstasis del orden divino, ni en una sacralización del orden político existente, sino en la reivindicación del carácter público y, en este sentido, político del discurso teológico, frente a una modernidad que se busca sacudir de la religión reduciéndola al ámbito de lo privado, haciéndola invisible y, con ello, inofensiva. Establecer con valor el carácter crítico de lo público-político que tiene por sí mismo el discurso teológico es una forma de hacer frente a los procesos de administración y gestión de la vida, que algunos consideran neutralmente políticos. Con la opción por un discurso específico, como es el teológico, orientado a dismantelar los intereses del pensamiento dominante en cuanto ideología de lo existente, o en cuanto legitimación de la política establecida o del encubrimiento del peor rostro del progreso, la barbarie.

Parece que era la intención de Benjamin, al escribir su primera tesis de filosofía de la historia al dibujar a la teología como ese enano corvado, cuya repugnancia lo hacía situarse bajo la mesa de ajedrez, pero que encierra un elemento de liberación humana.¹⁹ Pues de la teología que se dice que es fea e impresentable tiene un potencial crítico en su aspecto oculto que puede ser eficaz en procesos de experimentación de algo que ofrezca alternativas de resistencia frente a la dominación frenética de todos los ámbitos de la vida.

La teología se establece como una suerte de sierva y señora que instituye desde una servidumbre real la reivindicación de lo humano por el humano mismo, donde lo más humano es la miseria existencial del presente que se establece como un *factum* de la frustración. La sierva-señora, la teología es la que permitiría ver la miseria real del hombre

¹⁹ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de la historia” en *Obras completas, I, 2*, (Madrid: Abada, 2008), 305.

como un atentado insoportable contra el derecho a la felicidad. Pues el patrimonio de humanización que representa la experiencia religiosa y la reflexión teológica merece ser defendido, aunque claro está discerniendo constantemente las orientaciones y efectos que esto produzca, aunque para ello haya que remover convicciones tan arraigadas como ideologizadas.

Establecer una reflexión teológica que sea interpelada y empujada más allá de sí misma, que cuestione con la máxima radicalidad el conformismo y particularismo de la política dominante: el horizonte del sufrimiento de las víctimas de la barbarie y la normalización, ese sufrimiento silente que pasa desapercibido por ser banal. Es en ese horizonte, donde es posible ensanchar la mirada, el pensamiento y la praxis hacia una convivencia que impida el devenir del choque de civilizaciones o el mercado de baratijas sin ninguna referencia a la verdad. La universal responsabilidad ante el sufrimiento de los otros es una condición ineludible de toda reflexión política, donde sus fundamentos filosóficos y teológicos, tiendan constantemente al compromiso con los más excluidos de nuestra sociedad.