



FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD DE CHILE

LA TEOLOGÍA COMO REGISTRO.
De la relación entre las instituciones y lo político.

Por Ivana Perić Maluk.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN
CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

Profesor guía: Fernando Atria Lemaitre.

TESIS ADJUNTA A PROYECTO FONDECYT REGULAR 2014 N°1140901. “Hacia una genealogía del poder farmacológico”.

La Universidad de Chile es una comunidad democrática, fundamentalmente creadora y crítica que, a través del desenvolvimiento y estímulo de todas las formas superiores de actividad intelectual y del ejercicio de sus funciones esenciales –investigación, creación artística, docencia y extensión- asegura la continuidad y recreación de la cultura. En el cumplimiento de sus objetivos, la Universidad asume su responsabilidad específica en la formación de una conciencia objetiva y crítica de la sociedad chilena y, a través de su aporte humanístico, contribuye a conformar la voluntad de cambios necesaria para conquistar un orden de convivencia que garantice la participación de todos los miembros de la comunidad nacional.

La realización de estas tareas hace necesaria una estructura democrática de la Universidad y la integración y correlación adecuadas de los diferentes estamentos que la constituyen.

Artículo 1º, Título I Disposiciones Fundamentales.
ESTATUTO ORGÁNICO DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE, abril de 1973.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. La pregunta por las instituciones	5
I. En lugares comunes	12
a) Del origen al fin	14
b) De la clausura a la apertura	22
c) De la negación a la negatividad	31
II. Las instituciones como sacramentos	38
CONCLUSIÓN. Por una lectura teológica crítica de lo político	45
BIBLIOGRAFÍA	47

LA PREGUNTA POR LAS INSTITUCIONES.

Dijo haber visto en sueños a una multitud de hombres, mal vestidos, de aspecto mísero y que daban muestras de sufrimiento. Les preguntó quiénes eran, y ellos le contestaron: “somos los santos y beatos, vamos camino del paraíso”. Vio después a una muchedumbre de hombres de aspecto noble y grave, ataviados con ropajes solemnes y que solemnemente debatían importantes problemas políticos. Entre éstos reconoció a grandes filósofos e historiadores de la Antigüedad, que habían escrito obras fundamentales sobre la política y los estados: entre ellos Platón, Plutarco y Tácito. También les preguntó quiénes eran y hacia dónde se dirigían. “Somos los condenados al infierno”, le contestaron. Concluido el relato, explicó a sus amigos que prefería, con mucho, ir al infierno para conversar sobre política con los grandes hombres de la Antigüedad, antes de ir al paraíso a morirse de tedio con santos y beatos.¹

Ubicar en el tránsito al Infierno y no al Paraíso la discusión de lo político, y al mismo tiempo describir a sus futuros moradores como solemnes y miserables respectivamente, es una imagen ejemplar del gesto maquiaveliano. Ese aparecer mediante la apropiación del registro en boga. Ese uso provocativo de la analogía. Ese que subvierte el sentido concebido como dado para instalar una pregunta. Ese preguntarse polémicamente el mismo sentido polémico de nuestras acciones.

Una lectura posible de este relato del sueño de Maquiavelo, es que lo político encuentra pertinencia ahí donde existen condiciones de opresión: la figura del Infierno es el paradigma de un estado eterno de sufrimiento. De un lado, que sea eterno implica que se distingue de toda afirmación de lo político como el proceso de la producción de un único momento, uno que marca un antes y un después, uno que en la forma de la parusía vendrá a liberarnos de una vez y para siempre.² Porque a lo que la masa está condenada es a hablar eternamente de lo político, nada hay de instrumental en el uso de la palabra. De otro lado, que sea un estado, y por lo tanto que no sea un lugar ni tampoco una condición implica que lo político no se identifica con una forma de gobierno. Antes bien, lo político es aquello que puede o no puede ocurrir ahí

¹ VIROLI, M. *La sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona, España: Tusquets editores, 2000. p. 15.

² Ciertamente, pensar conceptualmente en “revolución” en el tiempo de Maquiavelo es impropio. Véase *in extenso* ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Alianza editorial. Madrid, España, 2013. Sin embargo, también puede leerse a Maquiavelo como un pensador de la modernidad antes de la modernidad, y en ese sentido como quien anticipa los argumentos que luego serán “propiaemente” desplegados.

donde “imperan las tinieblas y el silencio de la ausencia de Dios” (Mateo 13, 49-50). En ese sentido, es pura contingencia, y entonces no está substantivamente delineado, ni unidireccionalmente dirigido: lo político es aquello que arranca desde la inmanencia del aquí y ahora. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que sea un hacer desvinculado, muy por el contrario: Platón, Plutarco, Tácito son personajes hijos de la Antigüedad. Lo que muestra que hablar políticamente es situarse toda vez en un relato que, en tanto relato, es producción de una temporalidad propia.

Sea inundado por fuego o cubierto por un lago de hielo el Infierno alberga a quienes gozan de buena imagen. He ahí la segunda subversión de Maquiavelo. Identificar ese mismo tránsito al Infierno con la solemnidad que es contraria a la miseria y al sufrimiento, es librar de prejuicio a la conflictividad inherente a lo que surge en opresión. Es decir, no solo lo político aparece ahí donde existe padecimiento, sino que ese propio aparecer polémico es lo que marca la preferencia de Maquiavelo de “con mucho, ir al infierno para conversar sobre política con los grandes hombres de la Antigüedad, antes de ir al paraíso a morir de tedio con santos y beatos”.

La preocupación central que muestra esta imagen de Maquiavelo ha retornado, desde finales de los ochenta, en la forma de un eco. Es así como de un tiempo a esta parte, el debate sobre lo político ha re-colmado los círculos académicos, instalándose como punto nodal en la obra de ciertos autores que resuenan en nombres como Ernesto Laclau, Jacques Rancière, Judith Butler, Slavoj Žižek. Sus propuestas conceptuales, en términos gruesos, discurren en lo que se puede llamar una lectura crítica; lo político es aquello que resignifica, reconfigura, interrumpe lo que actualmente se tiene por dado. Lo que implica desmarcarse de las lecturas que lo identifican con la administración del Estado, que es típicamente la lectura liberal de lo político, y de las que lo conciben como instrumento para alcanzar otro estadio cifrado distinto del actual, que es lo que afirma toda lectura escatológica de lo político.

Calificar a ciertas lecturas de críticas no es, sin embargo, establecer una simple relación de continuidad con lo que se conoce como teoría crítica, cuyo contexto de emergencia y desarrollo se atribuye tradicionalmente a la llamada Escuela de Frankfurt. Es, más bien, traer a escena una relación filial marcada por la emancipación, es decir, por aquel momento en que se

deja de aparecer representado por el padre o la madre, como “hijo de”, y se actúa con y en nombre propio. O, si se quiere, aquella que se constituye en el hacerse del aparato conceptual recepcionado para, de un lado, distinguirse de los emisores, y por el otro, reconocer el vínculo que con aquellos se tiene. En resumidos términos, es situarse dentro de una tradición actualizándola. Así, lo que distingue a estas lecturas de la teoría crítica es nada menos que el abandonarse como complemento calificante de una teoría. Es decir, se predica de ellas su devenir críticas no por pertenecer a un específico marco conceptual, sino que justamente por cuestionar los modos de conocimiento disponibles, entre los que figura incluso la así llamada teoría crítica. De ese modo, a diferencia de una teoría que lo que hace es reproducir, en tanto régimen de verdad, la forma opresiva que denuncia, las lecturas críticas de lo político se alzan como una práctica que en su propio ejercicio muestran aquello que frena su irrupción.³ En ese sentido, lo que la crítica como lectura hace es ya en su propia enunciación constituirse como una práctica de distanciamiento con aquello que se tiene por dado.⁴

Quien expresamente ha asumido dicha relación filial enfatizando el momento de la emancipación es Rancière,⁵ cuya operación crítica es toda vez una introducción de un “grano de arena que bloquea la máquina”.⁶ Según exhibe, *lo político* es lo que ocurre ahí donde se enfrentan dos lógicas disímiles: la de la *policía* que es aquella que ordena, distribuye, administra según categorías que ella misma presenta como naturales. Y la de la *política* que es aquella que, teniendo a la igualdad de presupuesto, visibiliza lo artificial de dicho orden, distribución,

³ Es lo que Michel Foucault en su ponencia “¿Qué es la crítica?” llama “el arte de no ser gobernado de ese modo” o célebremente “el arte de la inservidumbre voluntaria”. Dice “y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”. FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N°11, 1995. p. 8

⁴ En ese mismo sentido la lectura que hace Judith Butler del texto de Foucault al que se alude. “No se trata de referir la práctica a un contexto epistemológico dado de antemano, sino de establecer la crítica como la práctica que cabalmente expone los límites de ese mismo horizonte epistemológico, haciendo que los contornos del horizonte, por así decir, aparezcan puestos en relación con su propio límite por vez primera. Resulta además que la práctica crítica en cuestión produce la transformación de sí en relación con una regla de conducta”. Véase BUTLER, Judith. *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*. Versión online: <http://eicpc.net/transversal/0806/butler/es>.

⁵ Véase, entre otros, RANCIERE, Jacques. *La lección de Althusser*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2013.

⁶ Expresión usada por el mismo Rancière aludiendo al pensamiento de M. Foucault. Véase RANCIERE, Jacques. “La difícil herencia de Michel Foucault”. En *Revista Paralelo*. Chile. N°11, 2011.

administración. Es así como lo político se juega en el terreno del tratamiento de un daño⁷: el modo específico de la política es la ruptura respecto de la idea misma de distribución estática de posiciones que, al afirmar desigualdad, produce un daño. Es lo que acontece ahí donde Ruth Olate, presidenta del sindicato de trabajadorxs de casa particular, y miembro del Consejo de Observadores Ciudadanos del Proceso Constituyente constituido a fines del 2015 en Chile, saca la voz alegando que “decir eso de que no debiéramos estar el señor futbolista (Jean Beausejour), Juanita (Parra) y yo es una falta de respeto de quien tiene dinero y cree que tiene mejor preparación porque salió de la Universidad”.⁸ Lo crucial de esta lectura es que lo político siempre se presenta en la forma de un disenso cuyo objeto es la existencia misma de la política que la policía intenta neutralizar.⁹ En otras palabras, es la acción de hacerse parte de lo que nos es común a través de la reconfiguración de la categoría con la que se nos identifica. La operación en virtud de la cual uno se hace parte es lo que llama proceso de *subjetivación*, esto es la verificación de la igualdad por medio de la negación de la identidad atribuida por la lógica policial. Todo lo cual implica que el acto político no se identifica con el poder. En palabras de Nicolás Ried “hay política precisamente en el acto de desclasificarse, con independencia del modo en que opere el poder. Rancière piensa la constitución de lo político desde la resistencia, no desde el poder”¹⁰.

Pero ¿qué ocurre luego, cada vez que nos distanciamos de la categoría atribuida y nos hacemos de otra? En las lecturas críticas las instituciones parecen ser asumidas cada vez como meras herramientas de clasificación susceptibles por eso de ser indistintamente sometidas a crítica. La dificultad que una lectura como ésta plantea entonces, es la pertinencia de preguntarse por el sentido de las instituciones, esto es, preguntarse si es posible reconocer en ellas algo más que una pura imposición policial que, en tanto establecimiento de un orden, excluye toda heterogeneidad. Preguntarse por ejemplo si acaso la abolición de la esclavitud, el reconocimiento del sufragio universal, la declaración universal de derechos humanos y, por lo

⁷ RANCIERE; Jacques. “Política, identificación, subjetivación”. En: *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2006. p. 18.

⁸ Ruth Olate se refiere al columnista Carlos Peña. En el diario electrónico *El Mostrador* <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/12/07/ruth-olate-acusa-de-discriminacion-a-carlos-pena-no-conoce-la-realidad-ni-la-humildad-de-quienes-viven-en-chile/>. 7 de diciembre de 2015.

⁹ Tesis 6 en RANCIERE, Jacques. “Diez tesis sobre la política”. En: *Op cit.* (Nº7) pp. 69 y ss.

¹⁰ RIED, Nicolás. “Momento estético. Subjetivación” en *Los momentos de la resistencia. Una lectura de lo político como desobediencia*. Tesis para optar al grado de licenciado en ciencias jurídicas y sociales. Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2016. p. 95

tanto, la constitución en personas libres, en ciudadanos, en sujeto de derechos admiten ser concebidos de modo alternativo a la sola continuación de la opresión por otros medios. Sebastián Torres identifica la misma tensión, pero desde la pragmática de la temporalidad, cuando dice que

[L]a memoria de la libertad, que encuentra en el momento oportuno la posibilidad de interferir en el orden de la dominación, rápidamente transforma la ocasión en la restitución de un orden que no es más que la repetición de un continuo temporal que –aunque imaginado otro- termina por mostrar su adecuación al tiempo serial de la dominación.¹¹

Aquella adecuación al tiempo serial de la dominación es el núcleo en virtud del cual la pregunta por el sentido de las instituciones reclama atención. No es solo que en las lecturas críticas parezca ser absorbida por la pregunta por lo actualmente dado que es lo que es resignificado, reconfigurado, interrumpido por la política, sino que, más importante, su tratamiento permitiría desplazar la frustración implicada en toda adecuación a la cuenta de la dominación. Lo determinante entonces es resistir a que se vuelva conceptualmente trivial hacerse preguntas tales como ¿toda institución es pura opresión? ¿No hay diferencia entre una forma de institucionalización y otra? ¿Cualquier forma institucional debe ser blanco de reconfiguración, resignificación, interrupción?

Todas ellas son interrogantes que se pueden leer que subyacen a la pregunta que se hace Miguel Abensour, cual es “¿qué relación viva podemos establecer hoy con la teoría crítica frente a la renovación de la filosofía política?”¹². Desde luego, esta pregunta lleva implícita la afirmación de una preferencia. El *leit motiv* de Abensour es explorar la posibilidad de una “filosofía política crítica”, cuya pertinencia vendría impuesta por el retorno a la discusión de lo político como necesidad de la humanidad, en vez que como resurgimiento de una disciplina académica. Dicha lectura de lo político resultaría de la constatación de ciertas fallas que las demás alternativas disponibles presentan. De un lado, el que llama el *paradigma de la crítica* sin

¹¹ TORRES, Sebastián. “Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli”. *Política y Acontecimiento*. Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (editores). Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 99.

¹² ABENSOUR, Miguel. “¿Por una filosofía política crítica?”. En: *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Colihue, 2005.

embargo identificar correctamente como su objeto el hecho de la dominación, no distinguiría este último de lo político. De otro, el que llama el *paradigma político*, a pesar de afirmar correctamente la especificidad de lo político, oculta el hecho de la dominación en favor de un espacio desprovisto de conflictividad. La posibilidad de contestar a la pregunta que da origen a su texto fluiría de la articulación de ambos paradigmas. De esa manera se reconocería una especificidad de lo político en tanto espacio de conflicto distinto pero relacionado con la dominación. La formulación de Abensour lleva la marca de una preferencia, puesto que da por sentado la renovación de la filosofía política inscribiéndose como parte fundante de dicho movimiento. El problema es que dicha preferencia implica rigidizar el término “crítica”. Como se indicó, todo el punto de la crítica es que ya en su propio ejercicio se presenta como una práctica no prescriptiva, esto es como una experiencia distinta a lo que el pensamiento filosófico dado le asigna. Es en sí misma una exploración que provoca un desajuste en la tradición de la cual emerge, despojándola de su condición disciplinar. De lo que se puede concluir primero la imposibilidad conceptual de afirmar una “filosofía crítica”, y segundo la redundancia implicada en el uso de la expresión “política crítica”.

Una vez que se desplaza la preferencia, la pregunta se dejaría reformular en los siguientes términos: ¿qué relación podemos establecer hoy entre la crítica como práctica y el contexto en que dicha práctica se despliega? O si se quiere, ¿qué relación podemos establecer hoy entre la negatividad inherente a la crítica y la positividad de las instituciones que su acontecer muestra? Volviendo a la primera imagen, el uso de “tránsito” en el relato de Maquiavelo puede servir de primera aproximación. Que lo político ocurra en medio de un tránsito hacia, quiere decir que su contexto de desenvolvimiento mira hacia el pasado a la vez que hacia el futuro siempre desde el presente. Claude Lefort, quien luego de recurrir a la teología trazando en su interior una cierta tradición, grafica magistralmente lo que la noción de tránsito implica, cerrando su exploración del siguiente modo:

¿A qué conclusión nos conduce esta breve incursión en el laberinto teológico-político? A reconocer que, según su esquema, todo lo que se mueve en el sentido de la inmanencia lo hace también en el sentido de la trascendencia; todo lo que camina en el sentido de una explicación de los contornos de las relaciones sociales lo hace también en el sentido de la interiorización de la unidad; todo lo que transita en el sentido de la

definición de entidades objetivas, impersonales, lo hace también en el sentido de una personalización de estas identidades.¹³

Más allá de que ésta sea la exacta lectura de lo político en Maquiavelo, lo que ahí se presenta como gesto es el situarse en el registro de lo teológico para preguntarse por el lugar que ocupa lo político. Porque si no se quiere caer en la conclusión a la que arriba todo quien tiene mera vocación historiográfica, esto es, a la trivial constatación de la época en la que cierto autor habitaba, hay que preguntarse por la razón de proponer una lectura de lo político precisamente en esos términos. Lo que se traduce en descartar que sea solo una estrategia, como lo es, verbigracia y de manera analógica, el uso del que se hace Žižek del cine, quien lo ocupa de ejemplo solo por ser, según él, un “arte de masas”.¹⁴ Lo que desde luego tampoco implica que sea una simple operación metafórica. Simple como si solo se tratara de un desplazamiento semántico con efecto de enriquecer el propio estilo. Por el contrario, cabe preguntarse si acaso es en este particular registro en el que lo político exhibe toda su especificidad. O, en otras palabras, preguntarse si es que tomarse en serio la pregunta por el sentido de nuestras prácticas trae aparejado sostener cierta lectura de lo político que necesariamente insiste en la vinculación con tal registro. Lo que se intentará mostrar en lo que sigue es que el ejercicio de leer a la teología como un modo de significación es abrirse a la resolución de la pregunta por las instituciones sin abandonar el recurso a la crítica como operación propiamente política.

Para ello se transitará disputando en ciertas imágenes que se han fijado con aparente conclusividad en el debate (I), respondiendo escalonadamente a ciertas preguntas que se corresponden con el tratamiento de ciertos argumentos estándar. Así, la imagen central en a) será la teología como lenguaje del origen; en b) será la teología como máquina de dominación; y en c) será la teología como operación puramente negativa. Una vez que se desfijan aquellas imágenes, estaremos en condiciones de responder sin prejuicios a la pregunta por las instituciones esbozando una cierta lectura de lo político que lo que pretende es reivindicar a la teología como registro con rendimiento para dar cuenta de nuestras prácticas hoy (II), lectura de lo político que se identificará con el nombre de teológico-crítica.

¹³ LEFORT, Claude. “¿Permanencia de lo teológico-político?”. En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona, España: Anthropos editorial, 2004. p. 105.

¹⁴ Por todas las obras, véase el documental *The pervert's guide to cinema* (2006) dirigido por Sophie Fiennes, en el que Slavoj Žižek analiza ciertos filmes como ejemplos para levantar una específica lectura psicoanalista.

I. EN LUGARES COMUNES.

Quienes disputan el concepto de lo político en el debate actual se comportan como aquel caminante que, queriendo habitar lo político, elude en su tránsito el lugar que ocuparía la teología. Lo cual se explica por su tendencia a describir “lugar”, en tanto categoría espacial, como aquel al que se le reconoce un adentro y un afuera de modo tal que los límites son la marca de su propia constitución. Desde ese punto de vista, se transforman en observadores de su mismo tránsito pudiendo trazar, más o menos conscientemente, el recorrido por ciertos lugares previo a su realización. De este modo, desplazan a la teología fuera de su mapa conceptual atribuyéndole la condición de, en el uso ordinario del término, “común” y entonces operan bajo la premisa que su decisión de eludirlo no requiere justificación en la medida en que es autoevidente que sus límites se presentan distanciados de lo político. Todavía más, quienes pretenden seguir esta ruta miran con exacta perspectiva el lugar obviado con el lugar que ocuparía la religión, cuestión que se muestra en la forma en que se refieren a quienes se han atrevido a transitarlo, acusándolos de habitar lo que Jean Luc Nancy ha llamado “sobrerreligión”¹, y Terry Eagleton, interpretando dichos de otros, ha resumido en la expresión “la escoria del mundo”².

Este tipo de caminante se aleja del lugar que ocuparía la teología concibiendo sus límites de tres modos distintos que se sintetizan en tres imágenes distintas. El primero es que transitar por la llamada teología política implica necesariamente poner en el centro el problema del origen y, por lo tanto, del soberano. Lo que trae aparejado la reducción de lo político a la constitución y despliegue del Estado. El segundo es que la teología es un discurso cuya pragmática resulta clausurante en tanto biopolítica. Lo que quiere decir que opera estratégicamente produciendo cuerpos funcionales a la conservación de las diferentes lógicas del poder. El tercero es que, al deconstruirlas, cualquier lectura teológica exhibe su dependencia de una metafísica de la presencia, comprometiéndose con la preexistencia del lenguaje y por ende mostrando un vínculo privilegiado con lo trascendente. Lo que en las tres

¹ NANCY, Jean Luc. *La declusión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008. pp. 10 y ss.

² EAGLETON, Terry. “La escoria del mundo”. *Fe, razón y revolución. Reflexiones sobre el debate sobre Dios*. Barcelona: Espasa Libros, 2011. pp. 19 y ss.

descripciones subyace es la supuesta imposibilidad de correr los límites que constituirían el lugar alzándose como barreras contra toda crítica.

Sin embargo, es posible levantar una segunda manera de preguntarse por el lugar estableciendo una relación distinta producida por la introducción de la figura del errante. El errante no es quien camina con desgano y sin rumbo, sino que es el caminante que constituye su propio espacio al andar. Se opone al que, cual caballo de carrera, utiliza cierto tránsito porque le permite llegar a un lugar previamente determinado, convirtiéndose el encuentro con otros en un obstáculo y los espacios transitados en un paisaje immaculado de contemplación. El errante, en cambio, asume que el objeto de su actividad principal se agota en su solitaria realización. Entonces el espacio que va constituyendo en su caminar se vuelve común sólo cuando se encuentra con otro. En este sentido, no habría límites identificables sino de momento en que se transita en ellos, ni serán comunes si se prescinde de la reunión con otro errante. Lo cual supone redirigir la pregunta por el lugar que ocupa la teología a la pregunta por la teología como lugar. De esa manera se desactiva la noción según la cual el lugar está construido con cimientos indestructibles e inmodificables, al tiempo que el propio ejercicio de su desactivación muestra la apertura de un espacio para lo político. El recorrido a emprender es por lo tanto doble: se transitará por el supuesto lugar de la teología en las tres versiones antes descritas, para exponer sin embargo que es el propio tránsito el que amplía sus márgenes situando en vez a la teología como un específico modo de significación, esto es, un registro cuya potencia es precisamente hacer inteligibles nuestras prácticas.

a) DEL ORIGEN AL FIN.¹

El séptimo título es, dice Platón, la “parte de dios”. Asumiremos que esta parte del dios –ese título de lo que es sin título- contiene en ella todo lo que la política tiene de “teológica”. La insistencia contemporánea sobre el tema “teológico-político” disuelve la cuestión de la política en la del poder y de la situación originaria que lo funda. Ella duplica la ficción liberal del contrato con la representación de un sacrificio originario. [...] Más radicalmente, es volver a traer la lógica de la política al problema de la escena originaria del poder, es decir, volver a traer la política a lo estatal.²

Ésta es una de las pocas veces, sino la única vez en que Rancière se refiere explícitamente a la teología. Consistente con su proyecto intelectual, no batalla en contra de autores, sino que batalla por las palabras, siendo habitual que en una sola frase se posicione en contra de una serie de referentes sin nombrarlos de manera expresa. Es así como necesita de este único gesto para resumir la confusión en que se ha entrampado el debate respecto de la teología política desde los célebres aportes que hiciera Carl Schmitt. El análisis conjunto de los textos y de la biografía de este último provoca que, cada vez que se escucha el término “teología política” se manifieste el trauma del exterminio, desechándose *ipso facto* cualquier intento de exploración en dicho registro. Su militancia nacionalsocialista parece teñir cualquier lectura forzándola a concluir que en el uso del lenguaje teológico está necesariamente implicado una afirmación de totalitarismo, condensado técnicamente en el tratamiento del problema del origen.³ Sin embargo, quien padece el trauma pierde de vista el sentido del hallazgo central de la obra del

¹ Una versión preliminar será publicada en PERIC, Ivana. “Disputando lugares comunes. Por una lectura teológica crítica de lo político”. *Revista Derecho & Humanidades*, N°22, 2016. Artículo aceptado en marzo 2016.

² RANCIERE, J. “Diez tesis sobre la política”. En: *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM ediciones, 2006. p. 68.

³ Solo a modo ejemplar, Jacob Taubes, autor judío autodenominado apocalíptico de la revolución, en “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución”. *La teología política de Pablo*. Madrid, España: Editorial Trotta, 2007. pp.161 y ss. relata una anécdota que grafica exactamente la actitud “académica” estándar hacia la obra de Schmitt. “Uní el análisis que hacía Carl Schmitt de toda esa constelación con la curva trazada por Karl Löwith de Hegel a Nietzsche, que me parecía una especie de cartografía filosófica sobre cuya base poder escribir historiografía *tel quel* y tal como se la suele cultivar. Hablé durante cuarenta minutos. Siguió un largo y penoso silencio. Tomó luego la palabra el profesor [Leonhard von Muralt] y cercenó cualquier discusión en ciernes o por llegar. En primer lugar, quitó todo el valor a Carl Schmitt –yo había expuesto sus tesis del cuarto capítulo de *Teología Política*- llamándolo una ‘mala persona’ [...] Así que, al final de la sesión del seminario, me encontré ante el montón de las ruinas de mis tesis. No se propuso ninguna interpretación alternativa para el problema que había tocado yo, sino que el seminario continuó avanzando de semana en semana, de tema en tema, estúpidamente”.

jurista católico alemán. Lo que obliga en este momento a, parafraseando a Jean-François Kervégan, hacer “trabajar” al concepto de “teología política”.⁴

Dios dijo: “y tu nombre no será más Abram, sino Abraham será tu nombre, porque te he hecho padre de una multitud de naciones” (Génesis 17:5). Un nombre no es una palabra vacua, sino que está cargado de sentido. Un nombre no es una palabra con significados pétreos, sino que la disputa por él es la disputa por los modos de ser. Cuando Abraham es así re nombrado por Dios se inaugura un pacto de reconocimiento, cuando Auguste Blanqui contesta “proletario” a la pregunta por su oficio en el contexto de un juicio reconfigura la categoría con la que se mantenía relegado al trabajador.⁵ En lo que a teología política se refiere, lo que tradicionalmente se ha pasado por alto es que el término designa un método epistemológico, más que una específica lectura.⁶ Es lo que Schmitt ha denominado *sociología de los conceptos* cuya primera aparición figura, para sorpresa de varios, en un libro colectivo publicado en homenaje al padre de la disciplina que lleva por título precisamente “Los problemas capitales de la sociología. En conmemoración de Max Weber”.⁷

La imagen metafísica que de su mundo se forja en una época determinada tiene la misma estructura que la forma de organización política que esa época tiene por evidente.⁸

El lugar que ocupa la teología en el esquema propuesto es la del constructo que resulta de la imagen metafísica fijada. Y como toda lectura metafísica supone un compromiso existencial, toda teología se presenta como polémica: su sentido sólo se hará transparente al ser puesta en relación con otras lecturas. Teniendo en vista lo anterior, se hace inteligible la fórmula en la que se expresa su método; existe una analogía estructural entre los conceptos metafísico-teológicos y los conceptos jurídico-políticos. Lo que quiere decir que hay una equivalencia de significación entre los pares metafísica-teología y derecho-política. De ahí que lo que comparte toda lectura teología política no es más que el recurso a esa equivalencia sistemáticamente

⁴ KERVÉGAN, Jean-François. *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Madrid, España: Escolar y Mayo Editores, 2013.

⁵ Caso explotado por J. Rancière y que ocupa lugar en varios de sus textos. Uno es en “Política, identificación, subjetivación”. En *Op cit.* p. 21.

⁶ Sobre la teología política como método epistemológico quien entre nosotros lo ha tratado con cierto detalle es DETTONI, Edson. *‘Teología política’ como ‘sociología de los conceptos’ en Carl Schmitt.* (inédito).

⁷ TAUBES, Jacob. *Op cit* (Nº3). p. 162.

⁸ Aparece por segunda vez en SCHMITT, C. *Teología Política.* Madrid, España: Editorial Trotta, 2009. p. 44.

considerada. Ahora bien, cuál sea el sentido atribuido a uno u otro concepto, qué es lo que se quiere decir con qué uso, qué es lo que soporta la analogía, es el objeto de toda batalla por las palabras. De ahí se deriva que, con y en contra de lo dicho por Rancière, situarse en el registro de lo teológico no implica necesariamente identificar la política con lo estatal, sino que solo se presenta como una lectura cuya existencia se manifiesta en pugna con otras.

Ciertos eruditos se han detenido en averiguar la veracidad del presunto intercambio epistolar entre el confeso católico Schmitt, y el profeso judío Walter Benjamin. Sin embargo revestir algún interés -aunque siempre ficcional- para quien eventualmente se vista de biógrafo, los argumentos contenidos en sus textos admiten en todo caso ser reconstruidos como un diálogo. Un intento de ello se encuentra en la lectura de Giorgio Agamben quien detecta una clave en común. Ambas propuestas dependerían conceptualmente de lo que llama *anomia*; un espacio vacío, libre de toda normatividad, de toda determinación⁹. De un lado, Schmitt la identificaría con la suspensión decidida por el soberano para afirmar el mismo derecho que suspende. Esa decisión es la que fundamentaría el nexo entre soberanía y estado de excepción: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”¹⁰ nos dice. De otro lado, Benjamin la identificaría con el espacio de indecisión que resulta, precisamente, de diluir la distinción entre estado de excepción y el mismo derecho que suspendería: “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es regla”¹¹ nos dice. Lo que subyace a este enfrentamiento es la pregunta capital por la posibilidad de un afuera del derecho, es decir, por la posibilidad de un modo revolucionario del hombre.

Esa posibilidad la encuentra Benjamin en la *violencia pura* o *divina* que es la única soberana porque no funda ni conserva, sino que depones el derecho. Misma posibilidad que, sin embargo, niega Schmitt con su definición de soberanía. Para este último, soberano no se identifica solo con Dios que hace milagros, sino que, duplicando en teología la analogía estructural, es el *katékhon*¹². *Katékhon* es una figura extraída de Pablo de Tarso y designa la resistencia de la llegada del Anticristo que es quien trae consigo el fin de los tiempos. En

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2010. p. 115.

¹⁰ SCHMITT, Carl. *Op cit.* (Nº 8). p. 13.

¹¹ Tesis VIII en BENJAMIN, W. “Sobre el concepto de historia”. *Estética y política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Las cuarenta, 2009. p. 139.

¹² SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho internacional público del ius publicum europaeum*. p. 29.

contra de la descripción estándar de Schmitt como un pensador del origen o de la fundación, la introducción de esta figura permitiría situarlo dentro de los que sostienen una lectura apocalíptica. En ese sentido, Jacob Taubes lo ha categorizado como un apocalíptico de la contrarrevolución. Apocalíptico dado que su exploración teórica se traza sobre la experiencia del tiempo y concibe la historia como plazo perentorio.¹³ Contrarrevolucionario porque sostiene que la llegada del fin de los tiempos, y entonces la catástrofe que es su antesala, nos llevaría a una inactividad humana radical. Es por ello que aquel que retiene el fin de los tiempos es quien aseguraría un hacer humano robusto. De ahí que sea el soberano alrededor del cual se constituye la unidad política. La política, tal y como apunta Rancière, no es aquí sino el espacio de lo estatal. Siendo lo estatal, entonces, aquello que hace probable cualquier afirmación existencial a través de la articulación de un todo homogéneo que se instituye sobre la base de un enemigo común. De ahí que lo que este autor llama la esencia del concepto de lo político sea identificada con la posibilidad real de distinguir entre amigo y enemigo (*hostis*).¹⁴ Es importante destacar que aquella distinción, que se alza como criterio distintivo de lo político, es formal en el sentido que su sustancia está contingentemente determinada de manera tal que si cierto antagonismo, sea económico, religioso o moral, llega a tener una fuerza decisoria, será entonces el que definirá las categorías de amigo y enemigo.¹⁵ Volviendo al *katékbon*, en palabras de Roberto Esposito

[A]quello a lo que aquel se resiste y a la vez retiene –resiste reteniéndolo– no es una inespecífica iniquidad, tampoco una pura ausencia de ley, sino, precisamente, esa peculiar desactivación de la ley que la cumple en la modalidad de lo mesiánico.¹⁶

Esa desactivación de la ley es lo que, ya decía, Benjamin llama más propiamente *deposición* del derecho sintetizada en la figura de la *violencia divina* en oposición a la *violencia mítica*, que es lo que lo funda y lo conserva. Lo divino de la violencia es aquello que configuraría ese “verdadero estado de excepción”¹⁷ al que aboga en la misma tesis octava de la que se citó un fragmento con anterioridad. De este modo la propuesta de Benjamin es exactamente contraria a la de

¹³ TAUBES, Jacob. “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución” En: *Op cit.* pp. 159-174.

¹⁴ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid, España: Editorial Alianza, 2009. pp. 56 y ss.

¹⁵ SCHMITT, Carl. *Op cit.* (Nº14). p. 69.

¹⁶ ESPOSITO, R. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores, 2009. p. 95.

¹⁷ Tesis VIII en BENJAMIN, W. “Sobre el concepto de historia”. En: *Op cit* (Nº11). p. 139.

Schmitt, puesto que en el modo revolucionario del hombre está la posibilidad de cualquier transformación. Ante la decisión soberana que sería pura conservación del derecho sin salir de su marco, la *violencia divina* es la apertura de un pensar afuera del derecho. Es así como traslada la atención desde aquello que funda todo orden a aquello que lo desfunda; desplaza al *katékbon* para situar la mirada no en el principio del orden, sino que en su final. Este giro vuelve a la objeción rancieriana impertinente, puesto que la lectura de Benjamin se presenta como una alternativa teológico-política a la del origen fundador.

Algunos podrán decir que situar la mirada no en el principio, sino que en el final es típico de una lectura escatológica según la cual mediante la exacerbación de la acción hasta la parusía se acelera la llegada del fin de los tiempos que inaugura un nuevo mundo. Sin embargo, el modo revolucionario en Benjamin es una falla respecto del continuo, la introducción del caos en el tiempo lineal, una interrupción que no asegura más que un vacío. En breve, es la catástrofe *en* la temporalidad. Siguiendo la lectura de Agamben de Pablo de Tarso que a su vez se encontraría en Benjamin, la escatología no es “el fin de los tiempos” es “el tiempo del fin”.¹⁸ Y donde el fin encuentra lugar, no es pertinente la pregunta por el qué hay después de la violencia divina como si de algo positivo se tratase. El modo revolucionario es así una apuesta a ojos vendados. Desde esa matriz interpretativa se hacen inteligibles las célebres imágenes presentadas por Benjamin; *tiempo actual*¹⁹, *débil fuerza mesiánica*²⁰, *el ángel de la historia*²¹ no son sino diferentes instantáneas de aquel mismo modo. Lo crucial, por lo tanto, es que la deposición del derecho (o “el salto en el continuum de la historia”) no marca un antes y un después; no es la escisión entre este mundo y otro distinto perfectamente identificado, es más bien la aparición de un uno que es cero. Es una lectura teológica-política cuyo centro es el *tiempo mesiánico* en el que el Reino de Dios es fin, y no meta.²² Que sea fin y no meta quiere decir que el modo no puede ser instrumental, esto es que de su despliegue se siga la consecución de un algo. El Reino de Dios no es el paradero al que llegaremos previo desencadenamiento del evento revolucionario, sino que es la fuerza que moviliza esa interrupción que constituye vacío. De nuevo, lo anterior lo posiciona en el opuesto teológico radical de Schmitt. Si en este último el

¹⁸ AGAMBEN, G. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2013. p. 27.

¹⁹ Anexo A y tesis XIV en BENJAMIN, W. “Sobre el concepto de historia”. *Op cit.* pp. 152 y 146.

²⁰ Tesis II en BENJAMIN, W. *Op cit.* (Nº18). p. 132.

²¹ Tesis IX en BENJAMIN, W. *Op cit.* p. 140.

²² BENJAMIN, W. “Fragmento teológico-político”. *Op cit.* p. 63.

acento está en un Dios omnipotente, en Benjamin la atención se traslada al Mesías, y por lo tanto a un Dios creador de creaturas de este mundo. Y entonces es desde este mundo que arranca la posibilidad de su interrupción.

La lectura benjaminiana se opone a fascistas, historicistas, y socialdemócratas que comparten lo que llama “progreso como norma histórica”²³. La bandera del progreso, al constituirse en una norma, se resiste al tiempo mesiánico porque toma como referencia un futuro que es pura afirmación. La historia sería la suma de acontecimientos linealmente dispuestos cuyo motor es la esperanza en lo que está por venir. Su relato recae sobre un único narrador que desplaza el pasado en favor de esa promesa de un futuro mejor cuya realización se acercaría inexorablemente. Lo contrario es lo que Benjamin reúne bajo el modo revolucionario del hombre: su llamado es a refloatar la memoria del pasado oprimido, subvertir el tiempo de los vencedores, vivir en el tiempo actual. En ese sentido, dado que nuestro mundo es uno en que la temporalidad está determinada por un reloj que administra la producción, el paradigma de lo revolucionario es el no hacer algo. La excepción a la rutina gobernada por el tiempo de la labor se expresa en los días feriados que se presentan como

[L]a interrupción del tiempo profano en el sentido de que, por él, emerge otra temporalidad, que Mircea Eliade llama sagrada. Esta temporalidad indisociable de los nombres (Miércoles de Cenizas, Martes de Carnaval, Pascua) es monadológica en el sentido en el que un día festivo resume, miniaturiza, él solo todo el ciclo de un tiempo distinto, político para Benjamin.²⁴

Es así como el método propuesto para la política es el nihilismo; un no hacer algo en el tiempo del todo, y lo análogo en teología es el *shabat* (sábado) eterno²⁵; detención del tiempo generalizando aquel día excepcional en el que se consagra a Dios por la vía de suspender toda actividad laboral. El paro, la huelga general, la toma, son el ejemplo. En ese sentido, la lectura benjaminiana es lo que Agamben llama una escatología blanca que “no conduce a la tierra hacia un más allá de redención, sino que la entrega a un cielo absolutamente vacío”²⁶.

²³ Tesis VIII en BENJAMIN, W. “Sobre el concepto de historia”. *Op cit.* p. 139.

²⁴ DEOTTE, Jean-Louis. *La época de los aparatos*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2013. p. 60.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2008. p.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Op cit* (Nº9). p. 110.

Todos los conceptos teológicos en Benjamin tienen una carga de negatividad. La *escatología blanca* es aquella sobre la que se yergue un aparataje que antepone a todas sus unidades de sentido un prefijo de carencia: política es inacción, imagen dialéctica es interrupción, felicidad es incompletitud. Un aparataje cuyo mecanismo es la inversión: escatología es tiempo del fin, no fin de los tiempos; tiempo mesiánico es interrupción, no advenimiento; violencia divina es deposición, no creación; Reino de Dios es vacío, no un mundo mejor; Juicio final es cita con el pasado, no con un futuro. Ese giro, en donde escatología ya no es la promesa de la llegada de un mundo distinto a éste, sino que es la sola posibilidad de detener la temporalidad que nos gobierna, es la forma en la que Benjamin “pone a su servicio” a la teología. Porque no hay tal cosa como una consumación del tiempo mesiánico en un después, sino que sólo la interrupción de nuestras condiciones actuales de vida contadas como tiempo único y lineal, el juego es el de negar el tiempo histórico, el tiempo del más acá del mundo *en* el más acá del mundo. El pasaje crucial que fuerza dicha interpretación es la imagen de las flechas contenida en el *Fragmento Teológico-Político*²⁷, fragmento cuyo nombre es tan acertado que Taubes sugirió leerlo como en correspondencia con el de Pablo en Romanos 8 y 13.²⁸

Si el extremo de una flecha apunta a la meta en la cual se destaca la *dynamis* de lo profano y el otro extremo apunta hacia la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad por parte de la humanidad libre intenta escapar de esa dirección mesiánica. Pero, así como una fuerza tiene la virtud de atraer por su trayecto a otra fuerza que va en dirección contraria, el orden de lo profano no es, entonces, una categoría de ese Reino, pero sí una categoría, la más acertada, de su aproximación más discreta.²⁹

Nuevamente, en la imagen subyace una operación estratégica de inversión que, interpretada sistemáticamente, viene a dar respuesta³⁰ a la provocación contenida en la primera tesis de *Sobre*

²⁷ Se discute la fecha en que fue escrito; mientras Adorno sostiene que fue en 1938, Tiedemann, Schweppenhäuser, y Suhrkamp sostienen que fue entre 1920 y 1921. BENJAMIN, Walter. “Fragmento teológico-político”. *Op cit.* Nota al pie de la p. 63.

²⁸ Slavoj, SANTNER, Eric L., REINHARD, Kenneth. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores, 2010. p. 170.

²⁹ BENJAMIN, W. “Fragmento teológico-político”. *Op cit.* p. 63.

³⁰ Es una respuesta anticipada puesto que, con independencia de cuál postura se siga en la discusión erudita respecto de la data en la que se escribió el Fragmento, ambas hipótesis sostienen una fecha anterior a la de la escritura de *Sobre el concepto de historia*.

- I. EN LUGARES COMUNES.
a) Del origen al fin.

*el concepto de historia.*³¹ Interpretando el pasaje *contrario sensu*, el “Reino de Dios” no es una categoría de este mundo, y por lo tanto la transformación de las condiciones de opresión en las que vivimos sólo puede arrancar de las experiencias oprimidas. Es así como el actuar -que en traducción benjaminiana sería el no hacer- encuentra su sentido precisamente en una posible aparición del tiempo del fin. Y entonces en relación sistemática con esa imagen del muñeco (materialismo) que, ocultamente manejado por el enano (teología), gana todas las partidas de ajedrez, el modo en que todo materialismo tiene que echar mano a la teología es la manera en que se dota de sentido a la actuación en este mundo. La teología no opera a nivel de la conciencia, es impuesta por la propia configuración de una historia ya contada: no sabemos cómo es vivir de otra manera, por lo que toda interrupción pasa por negar aquello que reconocemos como un hacer mecanizado.

³¹ “Es conocido el relato del autómatas construido de forma tal que, para asegurarse la conquista de la partida, podía contrarrestar en una jugada cualquier movimiento del ajedrecista oponente. Un muñeco en traje turco, con pipa de narguile en su boca, se sienta al tablero que está apoyado sobre una amplia mesa. Por medio de un sistema de espejos se produce la ilusión de que esa mesa es transparente por todos lados. En verdad, dentro del muñeco se sentaba un enano jorobado, maestro de ajedrez, que le movía la mano con unos cordeles. Un aparataje equivalente puede ser imaginado para la filosofía. Siempre deberá ganar el muñeco, cuyo nombre sea ‘materialismo histórico’. Podrá sin más enfrentarse a cualquiera, si se sirve de la teología, pequeña y desagrada hoy, la cual no debe dejarse ver por nadie”. BENJAMIN, Walter, “Sobre el concepto de historia”. *Op cit.* p. 131.

b) DE LA CLAUSURA A LA APERTURA.¹

Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles éste, que es un camino posible, una vez más, entre muchos. Propondría una variación siguiente: la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea –singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua- de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia. Y esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc.²

Es a partir del análisis de la pastoral cristiana de Michel Foucault que una serie de autores afirman que la teología es un discurso cuya pragmática resulta clausurante en tanto biopolítica. Según Foucault, en el siglo XVIII se consagra una forma distinta del poder: ya no es solo la del soberano que decide hacer morir o dejar vivir, sino que es la del gobierno con poder de hacer vivir y dejar morir. En la permanente tensión entre ambas formas, la vida se vuelve objeto central del poder, y por ende susceptible de control, disciplinamiento y regulación. Esta nueva forma de poder es instalada, nos dice, por la pastoral cristiana cuya fórmula consiste en que todos y cada individuo deben ser gobernados y dejarse gobernar de manera tal de lograr su salvación. Quien los dirige, y practica “el arte de gobernar las almas”, es el pastor que, inmunizado por dicha promesa de salvación, impone al rebaño un régimen de verdad: existiría un modo de conocer, un modo de actuar, un modo de examinar-se. Es así como la vida de los individuos sería administrada por un poder institucionalizado que, a través de técnicas

¹ Una versión preliminar será publicada en PERIC, Ivana. “Disputando lugares comunes. Por una lectura teológico crítica de lo político”. *Revista Derecho & Humanidades*, N°22, 2016.

² FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica?” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N°11, 1995. p. 6.

- I. EN LUGARES COMUNES.
 - b) De la clausura a la apertura.

específicas de dirección, producen al (un) sujeto.³ Esta particular tecnología utilizada por la pastoral cristiana se traduciría exactamente en el gobierno constituyéndose en la forma de una economía. Lo que significa que la modalidad característica de este nuevo tipo de poder es la administración de los cuerpos en particular y de la población en general. La introducción de lo que Foucault llama gubernamentalidad y que se manifiesta en el despliegue de este nuevo paradigma que designa con el nombre de “economía política”, provocaría una suerte de convivencia paradójica con el paradigma jurídico político de la soberanía. Y es paradójica dado que de un lado el soberano ejerce el poder sobre un territorio, y de otro el gobierno ejerce el poder sobre los sujetos y las cosas, impidiéndose mutuamente su consagración y arrogación total.

A partir de este hallazgo ciertos autores tales como Roberto Esposito y Giorgio Agamben intentan llenar “el vacío semántico”⁴ que el término biopolítica habría dejado tras de sí, transformando lo que en principio se plantea como una relación paradójica entre el paradigma político-estatal identificado con el soberano y el paradigma económico-gestional identificado con el gobierno, en una pregunta por el dispositivo que articularía ambas racionalidades. Esposito propondrá una articulación interna bajo el paradigma inmunitario⁵, Agamben propondrá una articulación pragmática bajo el paradigma de la gloria. Detenerse en este último reviste aquí interés, puesto que su propuesta es, desde el título bajo el cual se despliega⁶, auto-inscrita en una aproximación genealógica desde el lenguaje teológico.

Según Agamben el análisis foucaultiano de la pastoral cristiana en tanto técnica de gobierno es tributario en teología de una comprensión deficitaria del paradigma trinitario. Para el italiano cuando Foucault identifica un *continuum* entre Dios, el padre de familia, la naturaleza y los pastores, y por ende un *continuum* entre la soberanía y el gobierno que mostraría que el soberano ejerce el gobierno, pierde de vista que es en la propia divinidad en que se halla una

³ FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N°3, 1988. p. 9.

⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 2011. p. 73, KARMY B, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria., 2014. p. 62.

⁵ Véase su trilogía: ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 2007; ESPOSITO, Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 2009; y ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores. 2011.

⁶ El subtítulo de “El Reino y la gloria”, obra en que plantea dicho paradigma, es justamente “una genealogía teológica de la economía y del gobierno”.

- I. EN LUGARES COMUNES.
b) De la clausura a la apertura.

fractura entre ser y praxis, esto es entre un orden trascendente y un orden inmanente. Dicha conclusión es reforzada, nos dice, por el hecho que Foucault sitúa recién en la emergencia de nuevos paradigmas, sobre todo científicos, una ruptura entre reino y gobierno. Ruptura que mostraría que Dios reina soberanamente estableciendo principios, y no directamente en el mundo sino que por medio de la tecnología pastoral, lo que implica agudizar el punto de partida de la separación paradójica entre soberanía y gobierno.⁷ Según Agamben, la clave que sirve para disolver la paradoja que nos llevaría a tener “por una parte, una soberanía impotente y por la otra, la serie infinita y caótica de los actos (violentos) de la providencia particular”⁸, sería la articulación de ambos a través de la gloria entendida como expresión funcional de esta máquina bipolar. La gloria sería el dispositivo en el que el poder, expresado de las dos formas reseñadas, encontraría máxima eficacia dado que a través de su despliegue sería posible hallar un punto de cruce entre la trascendencia y la inmanencia, entre el ser y la praxis, entre el Reino (o soberanía) y el Gobierno, entre Dios en sí y Dios para nosotros.⁹

Para arribar a dicha conclusión lleva a cabo una exploración “arqueológica” del concepto de gloria transitando del *kabod* del judaísmo a la doxología del cristianismo, hasta llegar al siguiente pasaje del Evangelio de Juan: “Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en él. Si Dios ha sido glorificado en él, también Dios le glorificará en sí mismo y le glorificará pronto” (Jn. 13, 31). Haciendo suya la propuesta exegética de Agustín de este fragmento, da cuenta de que es ya en el dogma trinitario donde la gloria emerge como clave de articulación funcional. La glorificación recíproca, del Padre en el Hijo y del Hijo por el Padre, anudaría perfectamente dos sentidos contradictorios: la gloria es en Dios, así como es la relación de los hombres con Él. Es así como la gloria cumple la función de reenviar al otro par trinitario el núcleo de su definición, constituyéndose una circularidad productiva que mostraría una radical dependencia de su relación. En otras palabras, la gloria serviría para ocultar el hecho que tras la trinidad se esconde un vacío sustancial, posibilitando por el contrario la generación de la ficción cristiana que supone afirmar al mismo tiempo el ser único de Dios, y la multiplicidad de sus obras en el mundo. De esta manera, se resuelve de un lado la impotencia de Dios retribuyéndole su ser, y de otro se legitiman la serie de hechos que se suceden en la

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editores, 2008. pp. 196-197.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Op cit.* (N°7). p. 201.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Op cit.* p. 364.

- I. EN LUGARES COMUNES.
 - b) De la clausura a la apertura.

tierra. Es por ello que Agamben sostendrá que no hay tal cosa como una substancia de la gloria cuya descripción se haga por referencia a ella, sino que sólo se puede definir por sus efectos, esto es en tanto glorificación.

La liturgia formaliza la glorificación a través del ritual en que el agradecimiento, la adoración y la alabanza, que se sintetizan en la figura de la aclamación, son sus modalidades características. La aclamación se presenta como una performance por medio de la cual los hombres imploran al unísono participar de la glorificación divina. De este modo, la instancia paradigmática de reunión de los cristianos se transforma en la aparición de una sola voz que, fuerte y clara, se dirige a cumplir con la exigencia de Dios. Porque “si la criatura es esencialmente glorificación de la gloria, gloria que la gloria divina se tributa a sí misma, se vuelve evidente por qué la vida de la criatura llega a su cumbre en la obediencia”¹⁰. En breve, la glorificación sería entonces la práctica ejemplar de subordinación. Según Agamben aquella forma de aclamación se traduciría exactamente en la política en la figura del consenso que sería la instancia constitutiva de la democracia actual. La misma etimología de la palabra griega *leiturgós* como “acción o servicio público” serviría de bisagra y daría cuenta del rendimiento de la comparación entre la liturgia en teología y cualquier aparición en el espacio público que se precie de política.

Entre nosotros Rodrigo Karmy utiliza el método genealógico trazado por Agamben para contestar a la pregunta por la forma en que se articulan las dos racionalidades del poder que identificara Foucault¹¹, pero situando la mirada en la lectura de un dogma cristiano alternativo. Con ese propósito declarado, Karmy afirma que no es en la gloria, sino en la figura de Cristo, como espacio de institución de una unidad de naturaleza divina y humana a la vez, en la que se hallaría la clave de la antedicha articulación. Es así como sitúa en el dogma de la encarnación la afirmación de una relación operativa entre el poder espiritual del soberano, y el poder terrenal de la economía que se expresaría en toda forma biopolítica.¹²

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Op cit.* p. 376.

¹¹ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* (Nº4). p. 53.

¹² KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 186.

Tres son los pilares conceptuales sobre los que se erige su lectura de la encarnación a partir de la dogmática cristiana.¹³ Primero, que lo encarnado tendría una doble naturaleza, divina y humana a la vez, siendo por lo tanto el Hijo consustancial al Padre [*homoousías*]. Lo que quiere decir que Cristo es mediador entre el mundo celestial del Padre y el mundo terrenal del Hijo, cobijando al mismo tiempo la singularidad de la divinidad y de la humanidad. Cristo es, por lo tanto, el nombre de una relación de coexistencia entre ambas naturalezas. Segundo, que esa relación no sólo es de separación, sino que de articulación en la fórmula “una sola persona con dos naturalezas” [*hypóstasis*]. Jesús Cristo es el nombre con el que se presenta la misteriosa unidad perfecta entre ambas naturalezas. Y tercero que, como hijo de Dios, éste es engendrado [*gennétos*] y no creado. Lo que implica que Dios se introduce en la historia de los hombres al tiempo que conserva su eternidad. Pero, además, que el gesto de su venida muestra el carácter salvífico que supone dicha excepcional intervención divina en el nacimiento de un nuevo hombre; es sólo porque Dios ha engendrado a su Hijo que irrumpe la vida, vida que es ahora sagrada. Lo que marcaría la figura de Cristo que resulta de la reunión de estos tres términos es la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia, y de la trascendencia en la inmanencia. En consecuencia, es a partir de dichos pilares conceptuales, que la analogía propuesta por Karmy fluiría sin más:

[L]a naturaleza divina expresaría la *auctoritas* de la soberanía y la naturaleza humana de la *potestas* del gobierno cuya articulación estaría operada sobre la base del término *homoousías*, que haría posible el establecimiento de una comunidad armónica entre el Padre y el Hijo, entre la soberanía y el gobierno. [...] Dicho proceso se consumaría en la inscripción de dicha vida en forma de una «persona»: la «naturaleza divina» corresponderá a la dimensión lingüística de lo viviente y la «naturaleza humana», a su dimensión estrictamente corporal. En este sentido, y tal como muestran las disputas conciliares, la personificación de la vida coincidiría enteramente con el proceso de encarnación. De este modo en-carnar no significaría más que personificar, es decir, convertir la vida en *sacer*.¹⁴

Tras exponer su reconstrucción del argumento propiamente teológico de la encarnación, Karmy introducirá la distinción filosófica entre cuerpo y carne. Tomando como punto de partida la línea trazada por Jean-Luc Nancy en virtud de la cual la encarnación es la

¹³ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* pp. 105-108.

¹⁴ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 109.

constitución del cuerpo como *circularidad significante*, esto es donde el cuerpo del Rey es el signo de la comunidad, y la comunidad es el signo del cuerpo del Rey,¹⁵ Karmy encuentra en la carne la posibilidad de resistir a la sutura que operaría en cada cuerpo-significante. Si “el cuerpo ordena, la carne subleva; [si] el cuerpo unifica, la carne multiplica”¹⁶. La estrategia de la teología cristiana que subyace al dogma de la encarnación, de nuevo, sería entonces convertir la vida en *sacer*, o lo que es lo mismo transformar la multiplicidad de la carne en la univocidad del cuerpo. Así, si del paradigma de la encarnación levantado por la teología cristiana resulta un cuerpo clausurado, su apertura sólo puede encontrarse, argumenta el autor, en la potencia medial de la carne. Si “el paradigma de la encarnación, en el doblez entre Padre e Hijo, es el que nos permite dilucidar la dimensión propiamente teológica de las actuales formas de biopolítica”¹⁷, la emancipación no tiene lugar al interior del registro de la teología. Antes bien, es en el movimiento exteriorizante de la carne que el cuerpo pretende suturar que se puede hacer frente al despliegue de la tensión permanente entre el “hacer morir” y el “hacer vivir” que instituye la máquina bipolar (aquí, “encarnativa”). De ello se sigue que en vez de la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia representada por el cuerpo, la “«carne» sería el lugar de la inmanencia absoluta situada como un *intermezzo* entre el sujeto y el objeto, entre lo humano y lo animal”¹⁸. Las políticas de la excarnación, por lo tanto, serían el aparecer de la crítica en el contexto de homogenización resultante de toda operación teológica en tanto que biopolítica. En esta lectura, son las políticas *de la carne* [*ex-carnación*] y no *sobre la carne* [*en-carnación*] el horizonte de posibilidad de irrupción de lo viviente.

Todo el punto, sin embargo, es que la decisión metodológica que resume el compromiso de Karmy se ve debilitada en el mismo uso categorial del que se hace. Entre nosotros, Fernando Atria afirma que la teología y la política compartirían el mismo modo de significación: tanto los conceptos teológicos como los conceptos políticos significan imperfectamente. Lo que quiere decir que “no son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida”¹⁹. Que su significado pleno sea inaccesible quiere decir que de su uso no se sigue una correspondencia exacta con el mundo actual. Lo que implica que existiría cierta opacidad en el uso de palabras tales como “igualdad”,

¹⁵ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 128.

¹⁶ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 140.

¹⁷ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 168.

¹⁸ KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 217.

¹⁹ ATRIA, Fernando. *La forma del derecho*. Madrid, España: Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales, 2016. p. 444.

- I. EN LUGARES COMUNES.
 - b) De la clausura a la apertura.

“democracia”, “fraternidad”, “amor”, dado que nuestras prácticas no se corresponderían con aquello a lo que parecería que nos referimos con su enunciación.

Es lo que magistralmente tematizan filmes como *Amour* (2012), de Michael Haneke y *Breaking the waves* (1996), de Lars Von Trier. Ambos muestran que el amor es un concepto que abarcaría cada vez actos que, en apariencia, no cabían dentro de su definición antes de su despliegue. En el primer filme citado, vemos el devenir de una pareja de cónyuges ancianos de momento que la mujer comienza a padecer una enfermedad que le priva de todas las características propias al punto de convertirse en un mero objeto de cuidado por parte de su cónyuge. La situación se vuelve tan insostenible para él que decide y consigue matarla, tras lo cual la viste con su mejor traje y la rodea de flores. En el segundo filme citado, se trata de una mujer que vive en una localidad gobernada por un fuerte puritanismo que se casa con un extranjero que trabaja en una plataforma extractora de petróleo ubicada en medio del mar. Un día después de su luna de miel, él tiene un accidente laboral que lo deja cuadripléjico, impidiéndole tener relaciones sexuales. Razón por la cual le pide a su cónyuge que explore carnalmente con otros y le relate sus experiencias. Ella se convierte así en una prostituta de alta mar, y al instante él comienza a mostrar una notable mejoría, hasta que ella vive un episodio violento del que logra escapar. Dado que el evento interrumpe el proceso de curación de su cónyuge, decide someterse nuevamente a los riesgos de la prostitución. Regresa al mismo barco donde esta vez es efectiva y brutalmente penetrada, provocándose su muerte y la recuperación total de su cónyuge.

Así descritos, ambos filmes pretenden correr los límites conceptuales de lo que se entiende referido cuando se dice “amor”, al punto tal que incluso el asesinato de la persona querida o la aprobación frente a la solicitud de la persona querida de sostener experiencias sexuales con otros hasta la muerte, pueden contar como un acto de amor. De esta forma, dicha palabra ahora se podría explicar por referencia a escenas como las reseñadas en las obras citadas, antes de las cuales no podrían siquiera participar de descripción alguna de concierto amoroso. Es así como el concepto de "amor" se va expandiendo a medida que en la práctica se suceden instancias que muestran una nueva dimensión del significado de dicha palabra. Lo cual, sin embargo, importa atribuirle cierta característica que la distingue de otras cuya definición es ostensible como, por ejemplo, “silla” cuyo significado se muestra cada vez que

alguien apunta a un objeto constituido por cuatro patas que sostienen una superficie plana en habilitada para sentarse sobre ella. Herbert McCabe se refiere expresamente a esta idea cuando dice que

“[L]ove” is thus what we might call a growing word, one whose meaning changes and develops, but this does not in the least imply that it is a vague word, one that might mean almost anything. It is just that a word like “love” will always have uses that are not constricted by such rules for its use as you have managed to formulate at any particular time. We can use the word to try to mean more than we could explain at any time.²⁰

En la discusión que aquí interesa, la identificación de palabras que podrían llamarse “crecientes” exige transitar de la pura constatación de los efectos de cierta enunciación, a la pregunta por el significado dado por el uso expresado en cierta práctica. Dicho de otro modo, y en relación a la propuesta de Agamben, conviene reformular la pregunta por la glorificación de la que se sigue volcar la mirada al impacto que se sigue de su uso, por el significado asignado a la palabra “gloria” en el contexto de la liturgia actualmente considerada. Lo anterior no implica tomar posición a favor de cierto esencialismo. Por el contrario, el hecho de que su significado vaya creciendo las hace incompatibles con cualquier posibilidad de clausura semántica, y, en consecuencia, impide afirmar un vínculo necesario con ciertos efectos. Por lo tanto, la afirmación según la cual tras el uso de ciertos términos se ocultaría una suerte de vocación de dominación no prejuzga la posibilidad de abrirse a un significado que en su núcleo contiene su propia falta de determinación. En ese sentido, y en contra de Agamben *et la*, la potencia contenida en el lenguaje teológico es que en su uso atiende no sólo a su contexto de enunciación, que es lo que ocupa a quien acentúa lo que llama la pragmática (por ejemplo, de la gloria), sino que a una demanda de permanente crecimiento que la fuerza a poner en duda su propia significación. La específica forma en la que se expresa esta lectura será materia del siguiente apartado.

²⁰ “Amor” es lo que se podría llamar una palabra en crecimiento, una cuyo sentido cambia y se desarrolla, sin que esto implique en último término que se trata de una palabra vaga, que pueda significar casi cualquier cosa. Es sólo que una palabra como “amor” siempre tendrá usos que no están contenidos en las reglas que se han formulado para su uso en un momento determinado. Podemos usar la palabra para tratar de significar más de lo que en cualquier momento podríamos explicar”. [Traducción propia]. McCabe, Herbert. *Love, law and language*. London: Sheed and Ward, 1968. p. 18.

Otra manera de ilustrar el punto anterior es haciéndose del argumento concluyente de Schmitt en su célebre respuesta a la querrela de Erik Peterson. Este último sostiene la imposibilidad de afirmar cualquier teología política toda vez que el monoteísmo político, esto es argumentar a favor de la existencia de un soberano a la Augusto o a la Führer, se vuelve impertinente en el marco de una lectura teológica de la trinidad. Schmitt replica arguyendo que afirmar que la teología debe mantenerse al margen de la política implica pretender resolver “teológicamente” una polémica arrogándose una competencia política, que es precisamente la de tomar posición en un asunto polémico²¹. La propuesta metodológica de Agamben que es seguida por Karmy, esto es que “...no se trata de una discusión propiamente teológica cuya pregunta se centraría en la dilucidación de la esencia de la gloria sino, más bien, en atender cómo funciona su pragmática, preguntándose por las formas y los efectos de la glorificación”²², no implica en términos estrictos aliarse con Peterson, pero sí lo es en un sentido profundo. Si Peterson corta la relación a favor de “la teología”, Agamben *et al.* cortan la relación a favor de “la política”. Porque cuando reconstruyen genealógicamente el argumento teológico para identificarlo con una operación estratégica de articulación, reducen la potencia misma del lenguaje. De esa manera se sitúan en el opuesto simétrico de Peterson, puesto que identificar la glorificación en el caso de Agamben, o la figura de Dios encarnado en el caso de Karmy, con un dispositivo cuya importancia radica sólo en su despliegue (los efectos de la *glorificación* o las *políticas de la encarnación*, respectivamente), vacían de teología al mismo discurso teológico, favoreciendo una dimensión puramente estratégica del lenguaje.

²¹ SCHMITT, Carl. “Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”. *Teología Política*. Madrid, España: Editorial Trotta, 2009. p. 119-120.

²² KARMY B, Rodrigo. *Op cit.* p. 74.

c) DE LA NEGACIÓN A LA NEGATIVIDAD.

Es, para el habla o para el mejor silencio una petición, la exigencia o el deseo, como se quiera, de lo que se llama también el sentido, el referente, la verdad. Es esto lo que nombra siempre el nombre de Dios, antes o más allá de los otros nombres: la huella de ese singular acontecimiento que habrá hecho posible el habla, antes incluso de que ésta se vuelva, para responderle, hacia esa primera o última referencia. Por eso el discurso apofático tiene además que abrirse con una oración que reconozca, asigne o asegure su destino: el Otro como Referente de un *legein* que no es otro que su Causa. Este acontecimiento siempre presupuesto, este singular haber tenido lugar, es también, para toda lectura, toda interpretación, toda poética, toda crítica literaria, eso que se llama corrientemente la *obra*: al menos el ya-ahí de una frase, la huella de una frase cuya singularidad tendría que quedar irreductible, e indispensable su referencia, en un idioma dado. Una huella ha tenido lugar.¹

Un enfrentamiento en el registro de lo teológico puede ser identificado por referencia a la operación central utilizada en la estructuración de cualquier texto. Bajo ese criterio pueden distinguirse las lecturas apofáticas o negativas y las lecturas catafáticas o positivas. Mientras las primeras usan los conceptos teológicos para negar toda esencia, las segundas lo hacen para afirmarla. Específicamente en relación a Dios, las lecturas teológicas apofáticas sostienen que no es posible conocer su ser, y por lo tanto sólo se puede identificar aquello que éste no es, alzándose la negación como modo de enunciación paradigmático. Las lecturas teológicas catafáticas, en cambio, afirman que es posible describir a Dios, por lo que se refieren de manera positiva a Él situándolo en el lugar gramatical del sujeto. Lo anterior implica reconocer en ambas lecturas un compromiso textual con el contenido de todo enunciado; tanto las apofáticas como las catafáticas se toman en serio la forma mediante la cual se dice algo. Reparar en ello sirve precisamente para distinguirlas.

Siguiendo entre nosotros a Atria, la lectura catafática de sus enunciados transformaría al registro teológico en una muestra de pura idolatría en la medida en que sus formulaciones se presentan como aparentemente verificables en el mundo, y por ende el sustento de cualquier creencia implicada en su enunciación podría ser derrotado a través de un análisis demostrativo.

¹ DERRIDA, Jacques. “Cómo no hablar. Denegaciones”. *Cómo no hablar y otros textos*. España: Proyecto A ediciones, 1997. p. 32.

Un ejemplo de formulaciones de este tipo es la lectura según la cual la frase contenida en el Credo “Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible” es idéntica, pues su traducción es literal, a “existe una inteligencia sobrehumana, sobrenatural, que deliberadamente diseñó el universo y a todo lo que hay en él”.² Quienes adscriben a este modo, se enfrentarán cada vez a la carga que supone la pregunta por la constatación de la existencia de este súper-genio con barba blanca que desde el cielo nos observa. A diferencia de la precedente, leer apofáticamente aquella frase es igual a concebirla no ya como una referencia a Dios, sino que al mundo como algo creado. De ello se sigue, primero que siendo distinto de Dios el mundo no es sagrado, y segundo, que al ser creado es creación de alguien y entonces Dios es personal.³ A través de la inversión contenida en la traducción negativa de la frase ejemplar, entonces, se vuelve impertinente la objeción “cientificista” de la falta de prueba de la existencia de Dios, dado que al negarle cualquier característica que dibuje un específico contorno de lo que éste es, se vuelca la mirada desde el sujeto identificable a la actualidad del mundo. Es por este peculiar uso de “Dios” que algunos, siguiendo a Dionisio de Aeropagita, identifican esta lectura con una tercera vía que superaría la distinción entre negación y afirmación, haciéndose en vez del recurso de la de-nominación: con el mismo acto de nombrar se desdeciría el nombre estableciendo una distancia con cualquier referencia a un hecho bruto.⁴ De este modo, las lecturas teológicas negativas muestran la imperfección del lenguaje humano en su incapacidad de utilizar la modalidad predicativa respecto de la divinidad, limitándose así a nombrar lo inefable.

En la imagen inaugural, Jacques Derrida hace referencia explícita a la operación negativa distintiva de las lecturas apofáticas identificando en su interior una dependencia de aquello que en principio intentarían negar. Con la invocación a una supuesta “huella [que] ha tenido lugar” designa un vínculo necesario con lo que llama la promesa pre-originaria del lenguaje.⁵ Con ello pretende ilustrar que en aquel registro habría algo fuera del campo de la escritura de cuya

² ATRIA, Fernando. *La forma del Derecho*. Madrid, España: Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales, 2016. p. 436. Atria cita a Richard Dawkins, quien reconstruye una lectura positiva de Dios para luego negar su existencia como si se tratara de un hecho científico.

³ ATRIA, Fernando. *Op cit* (Nº2) pp. 437-439. La clave para entender que no es contradictorio decir, por un lado, que el mundo es algo distinto de Dios, y por otro que Dios es persona, como lo explica Atria *in extenso*, es leer “persona” también negativamente: si Dios fuera impersonal sería parte de la explicación y no proveedor de ella.

⁴ BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción.” *Revista Laguna*, 18; marzo 2006. p. 43.

⁵ DERRIDA; Jacques. *Op cit*. (Nº1). p. 21.

existencia dependería toda posibilidad de negación. En esa línea, las lecturas teológicas negativas estarían comprometidas con la existencia de un acontecimiento previo a toda predicación sin el cual sería imposible cualquier acto de habla. Y entonces no podrían evitar hablar de aquello que dicen que no se puede hablar, puesto que en dicho compromiso estaría implicada ya no la negación del ser de Dios, sino que por el contrario el énfasis en su naturaleza preeminente *qua* acontecimiento previo, híper-esencial⁶, que trascendería toda nominación posible presentándose como su causa.⁷ De ahí se sigue que por más que las lecturas apofáticas intenten, a través de la sintaxis negativa, poner en jaque los pares ser y esencia, verdadero y falso, finito e infinito, no logren desmarcarse definitivamente de la tradición de la filosofía occidental que se identifica por sostener lo que Derrida llama una “metafísica de la presencia”. Esta última se caracteriza, fundamentalmente, por reeditar la oposición entre lo trascendental y lo inmanente, basando todo su aparataje en el reconocimiento de una especie de divinidad, aunque secularmente comprendida, que según cuál sea la propuesta conceptual estaría condensada en diversas figuras como por ejemplo “lo real”, “lo imposible”, “el exceso”, “el deseo”. Por lo tanto, a pesar de que en apariencia el uso de estas figuras derrote al trascendental, ponen en su lugar otro concepto que sin embargo lo actualiza.⁸ Como lo grafica Nancy,

[La metafísica] instala más allá del mundo una presencia fundadora y garante (Idea, *ens summum*, Sujeto, Voluntad). Esta postulación estabiliza y encierra el ente sobre su propia onticidad: todo -exacta y propiamente *todo*- se juega en el reenvío mutuo de dos regímenes del ente o de la presencia, de lo “inmanente” y lo “trascendente”, “este mundo” y el “más allá”, lo “sensible” y lo “inteligible”, la “apariencia” y la “realidad”. La clausura es el cumplimiento de esa totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia.⁹

En las lecturas teológicas negativas lo anterior se expresaría en que el gesto de nombrar a Dios es tanto presupuesto como realización de toda forma predicativa, y entonces su re-

⁶ DERRIDA, Jacques. *Op cit.* (Nº1). p. 17. Esta traducción alude a un “súper-esencial” (prefijo latino). Sin embargo, se ha preferido usar “híper-esencial” (prefijo griego) para ser consistentes con su referencia posterior a un supuesto uso hiperbólico del nombre de Dios.

⁷ YÉBENES, Zenia. “¿Salvar el nombre de Dios?: más allá del corpus teológico.” *Los límites del texto sagrado. Tópicos de seminario*, 22. 2009. pp. 190-192; DERRIDA, J. *Op cit.* p. 4.

⁸ BRADLEY, Arthur. “Thinking the outside: Foucault, Derrida and negative theology”. *Textual Practice*, 16:1, 2002. p. 70.

⁹ NANCY, Jean Luc. *La desclósión (deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Cebra, 2008. p. 18.

- I. EN LUGARES COMUNES.
 - c) De la negación a la negatividad.

presentación produciría una circularidad clausurante. Por el contrario, para introducir una apertura del lenguaje que muestre la radical contingencia de las oposiciones antes dichas, es que Derrida levanta la *deconstrucción* como gesto de lectura y la *diferenzia*¹⁰ como su específica modalidad. Lo que lo distinguiría es que en su propio despliegue se encarna la pregunta misma por el cómo no decir el ser: la deconstrucción, en tanto práctica de lectura que hace uso de la interrogación, mostraría que todo texto se constituye sobre la imposibilidad de una voluntad total o de sistema. Es una estrategia que opera a nivel escritural y consiste en desplazar los acentos, multiplicar las comparaciones, buscar y sustituir retazos, desmontar estructuras gramaticales, de modo de develar aquello que no se presenta en el texto y sin embargo lo constituye: la falta de significación plena. Es así como la práctica de la deconstrucción desplaza a la presencia como fundamento en favor de la ausencia del ser, negando la posibilidad misma de un origen absoluto determinado por principios y elementos unívocos y compactos.

La deconstrucción se expresa en el acontecer lúdico de la *diferenzia*. La *diferenzia* no es propiamente un concepto, sino que es la síntesis de un juego de palabras que incorpora los dos sentidos tradicionalmente atribuidos a la traducción -desde el latín- del término “diferir”. El primero podría decirse que es de carácter temporal pues designa la acción de dejar para más tarde, y entonces la suspensión de una acción retrasando sus efectos. El segundo podría decirse que es de carácter espacial pues designa lo no idéntico, y entonces el establecimiento de una distancia, de un diferendo. La absorción de ambos sentidos en *diferenzia* alude al presente de una acción que está por venir antes de que se hayan desencadenado los efectos que la constituyen como distinta a otra.¹¹ Lo que prueba que todo texto, incluso teológico, está cruzado por una falla en tanto que en el núcleo de su significación está inscrito la misma imposibilidad de su determinación total. Es el movimiento que visibiliza que cada concepto

¹⁰ Se ha preferido traducir el término *différance* acuñado por Derrida por *diferenzia*, ya que el original alude a un juego de palabras, “intervención gráfica” la llama, que opera perfectamente en francés: *différance* se pronuncia u oye igual que *différence* y por ende solo pueden distinguirse en la escritura (cuestión relevante en la propuesta derridiana como se explica en el pie de página N°13). Efecto que sin embargo no se produce cuando *différance* se traduce por *diferencia*, como lo hacen varios de sus seguidores en habla castellana. De todos modos, hay que convenir que esta traducción, en todo caso, falla, puesto que hay implicancias gramaticales importantes en francés en el reemplazo de la “e” por la “a” que con *diferenzia* no se muestran. El texto capital a este respecto es DERRIDA, Jacques. *La diferencia* [différance]. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía de la ARCIS. Irónicamente, el punto es relativamente pasado por alto por el traductor del texto utilizado como referencia. Lo relativo se muestra en que decide acompañar el título con el original entre corchetes, y por ende revela débilmente que ahí hay un asunto a ser tratado sin embargo eludir su enfrentamiento en la traducción misma.

¹¹ DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* (N°10). pp. 6-7.

- I. EN LUGARES COMUNES.
 - c) De la negación a la negatividad.

que se presenta en un texto contiene la marca de su relación pasada con otros y de una eventual relación futura, y por ende de un presente que es absolutamente inexistente.¹² Y entonces, al hacer operar a la *differenzia*, la pretensión de significación plena se revela como una ficción que esconde su propia imposibilidad, interrumpiendo el sistema de oposiciones pétreas. En breve, la *differenzia* no es más que un entramado de diferencias condensado en los mismos textos impidiendo su clausura.

Lo que distanciaría a la deconstrucción de las lecturas teológicas negativas es que constituye una práctica que opera en el texto y no fuera de él. Lo que supone afirmar que el lenguaje está cruzado por una ambigüedad tal que es el texto el que se deconstruye a sí mismo, sin necesidad de mediación de sujeto alguno que aparezca como receptor de esa primera llamada de Dios. De esta manera, la deconstrucción contendría el principio de su interrupción al desmontar la preeminencia y la autoridad del nombre en favor de una indecibilidad inherente a sus propias condiciones de emergencia. Por el contrario, al afirmar la unidad de la palabra, las teologías negativas aplazarían indefinidamente el encuentro con el propio límite del ser que dicen querer negar¹³.

La distancia que Derrida pretende establecer con la operación que constituye a una lectura teológica en apofática debilita su ganancia sobre la lectura catafática delineada al inicio del presente apartado. La imputación de que en el registro teológico toda negación dependería de una especie de hiper- afirmación originaria que le antecede, desdibuja la distinción que emerge cada vez que se nombra a Dios. Todo el punto es que lo distintivo de la teología negativa es que vacía su lectura de cualquier sustrato de idolatría subvirtiendo la lógica de la presencia. La clave que sirve para entender lo anterior es la operación de inversión contenida en la negatividad. Cuando el Maestro Eckhart dice “¡Oh, alma mía, sal fuera, Dios entra! Hunde

¹² DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* p. 12.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* (Nº1). p. 21. Conviene en todo caso detenerse en el uso deliberado de “lectura” sobre el de “escritura” en referencia a las teologías negativas, dado que con ello se marca una distancia con el mismo Derrida. La cruzada de este último ha sido auto-descrita como un “proceso escrito de una interrogación sobre la escritura” (La diferencia, p. 3) que pretende polemizar mostrando la dependencia de las teorías lingüísticas, específicamente las de Saussure y cía, de una metafísica que privilegia el habla sobre la escritura. Véase el prólogo de Patricio Marchant a la edición de DERRIDA, J. *Tiempo y presencia*. Editorial Universitaria: Santiago, Chile, 1971. p. 18 y ss. Sin perjuicio de compartir en lo grueso el gesto de Derrida, con “lectura” se establece una relación dual que tiene mayor rendimiento para expresar más fluidamente su politicidad. De un lado con “lectura” implícitamente se está haciendo referencia a un objeto que le es común tanto al lector que escribe como al lector que la lee, y en segundo lugar expresa su radical carácter de toma de posición al situarse como una de las muchas posibles.

todo mi ser en la nada de Dios”¹⁴ está ejerciendo un pensamiento del “sin” que no es una destrucción, un rechazo, una simple negación, o el reverso exacto de la positividad.¹⁵¹⁶ Antes bien, es un pensamiento que va más allá de la acción de negar expresada en el uso del verbo (nega-ción), pues en su despliegue se transforma en una cualidad del lenguaje que se instala a través de la insistencia en la negación (negatividad). De este modo, deviene en una experiencia que asegura las condiciones de surgimiento de la crítica de modo tal que se proyecta hacia un porvenir que, con el juego de la permanente negación, deja siempre abierto. Por lo tanto, la función que desempeña aquí el nombre de Dios no es la de apelar a una existencia que se ubica sobre el ser desplazando el interés hacia algo fuera de este mundo. Su función es la de instalar la pregunta por otro mundo posible situando, sin embargo, la mirada en aquellos contextos realmente existentes que impiden que la referencia sea el mundo tal cual es. Lo crucial, entonces, es que a la operación de inversión contenida en aquel uso del nombre de Dios le es inherente un juicio acerca de nuestras prácticas que es crítico porque establece una diferencia que acentúa aquello que no es lo que se pretende referir. En ese sentido, al mostrarse como una experiencia persistente de negación, el apofatismo se convierte en un pensamiento de la trascendencia *en* la inmanencia.

El mismo Derrida, en textos posteriores a los citados, acorta la distancia de la deconstrucción con las teologías negativas, reconociendo que éstas últimas muestran un lenguaje dirigido a “no importa qué” en vez que a un Dios concebido afirmativamente por estar sobre el ser.¹⁷ El “no importa qué” la transformaría en una práctica de lectura que se salva de su propia determinación al deambular entre la afirmación del dogma y su negación obligándose a atender no sólo a la pragmática implicada en su enunciación, sino que a lo que algunos han llamado la incondicionalidad de la demanda infinita que la fuerza a cuestionarse a sí misma.¹⁸ Aquella es otra manera de ilustrar la trascendencia *en* la inmanencia que la negatividad se tributa a sí misma. Lo anterior, la distingue radicalmente de aquellas lecturas que

¹⁴ MAESTRO ECKHART. *El fruto de la nada*. Madrid, España: Alianza editorial, 2011. p.186.

¹⁵ Un interesante intento por trazar un árbol genealógico que va desde Hegel a los miembros de la Teoría Crítica, y Derrida en: BELMONTE, Nina. “Envolving negativity. From Hegel to Derrida”. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 28 no 1. pp. 18–58. En grueso, sostiene que ciertos exponentes de la Teoría Crítica y Derrida, reconfiguran la negatividad instalada por Hegel reestableciéndole su verdad, su fuerza, su resistencia, a través de su desidentificación y, por ende, en nuestros términos, invirtiendo la cita célebre de Spinoza según la cual toda determinación es negación.

¹⁶ BELMONTE, Nina. *Op. cit.* (Nº15). p. 20.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Salvo el nombre*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores, 1991. p. 73 y ss.

¹⁸ YÉBENES, Zenia. *Op. cit.* (Nº7). p. 198.

- I. EN LUGARES COMUNES.
c) De la negación a la negatividad.

hacen uso de la negación para en realidad no decir cuestión alguna, eludiendo de manera sofisticada dar respuestas a las preguntas fundamentales amparándose en la simplicidad del silencio.¹⁹ En cambio, lo que el apofatismo justamente hace es dejar intacta la posibilidad de lo que aparece como imposible, al visibilizar que no puede dar cuenta de aquello a lo que se refiere volcando su mirada a la detección de aquello que impide que la referencia sea plena. Es así como las teologías negativas, al probar la incapacidad de significación perfecta haciendo uso de un lenguaje que no es común a todos, muestran que es posible un mundo distinto del actual cuyo motor de cambio arranca desde nuestras propias prácticas. *¿Terminamos acá, con la promesa de lo irrealizable?*²⁰.

¹⁹ Que es precisamente lo que le achacaban a la deconstrucción propuesta por Derrida y que se alzaba como motivo de sospecha de su cercanía con las teologías negativas. Véase DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* (Nº1). pp. 3 y ss.

²⁰ BUTLER, J. SPIVAK, G. C. *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia.* p. 128.

II. LAS INSTITUCIONES COMO SACRAMENTOS.

“No tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece *en* esta relación, pero no *es* esta relación – como el error o el delirio no son posibles más que *en* el lenguaje, pero no *son* el lenguaje”.
- Cornelius Castoriadis.

Siguiendo a Juan Luis Segundo, la identidad del cristiano no está ni biológica ni étnicamente constituida, sino que sólo delineada por la dogmática.¹ De modo que lo que pueda decirse en el registro de lo teológico debe dar cuenta de nuestro aquí y ahora.² Es así como en las condiciones actuales es siempre posible afirmar una lectura desde, pero distinta por ejemplo a la determinada en el Concilio de Calcedonia (451 D.C) que Karmy reseña detalladamente y que le sirve de bisagra para situar en el dogma de la encarnación el supuesto núcleo de la máquina de dominación. Afirmar algo “desde pero distinto” quiere decir que lo que distingue a la trayectoria propuesta es su inscripción en una lectura teológica que podría llamarse crítica, cuya particularidad es que se pregunta por nuestras prácticas hoy y por lo tanto por el rendimiento actual de toda definición dogmática.

Lo anterior puede reconocerse en lo que el gesto de Pier Paolo Pasolini en la escritura de su “San Pablo” célebremente expresa.³ En 1966 envía unas notas a un productor con el objetivo de convencerlo de la necesidad de recibir financiamiento para su filmación. Lo que aquellas notas contenían, en breve, es el relato de su protagonista, Pablo, situado en diferentes eventos de la historia contemporánea en ciudades tales como Nueva York, Londres, París, Barcelona, notas que el mismo Pasolini describe como marcadas por una “violencia temporal contra la vida de San Pablo”⁴. La violencia implicada en dicha controversial operación de

¹ SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. España: Editorial Sal Terrae, 1989. p. 192.

² AGAMBEN, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2013. p. 29.

³ Las notas han sido recientemente reunidas e inauguradas por un prólogo de Alain Badiou, en PASOLINI, Pier Paolo. *St. Paul. A screenplay*. London, England: Verso, 2014.

⁴ PASOLINI, Pier Paolo. *Op cit.* (Nº3). “Plan for a film about Saint Paul”. p. 3.

recontextualización esta vez no resultó ser atractiva para los inversionistas, por lo que el texto se mantuvo relegado en la colección mundial de obras fílmicas frustradas. Más allá del fracaso que supone su no realización audiovisual, lo crucial es que su propuesta se centra en traer a Pablo -con su propia forma de decir- al mundo de los años sesenta: el guión está fundamentalmente construido con sus frases textuales, pero situados en el presente. Lo que este gesto muestra es la actualidad de los enunciados de Pablo⁵, o dicho más radicalmente que la teología es un registro cuya potencia se halla en dar cuenta de nuestras prácticas actuales.

Como se evidenció al inicio del texto, el obstáculo con el que se enfrentan las lecturas críticas de lo político aparece ahí donde se introduce la pregunta por las instituciones. Ya en este punto es posible afirmar, sin efectos traumáticos, que en el registro de lo teológico las instituciones se presentan como los sacramentos. Siguiendo la lectura que entre nosotros realiza Francisco Saffie utilizando de referencia la lectura de McCabe, los sacramentos sirven de dos maneras distintas. Primero, mantienen viva la nueva realidad que habría inaugurado la resurrección de Jesús haciendo partícipes a los cristianos de ella. Y segundo, encarnan la promesa de la llegada del Reino de los Cielos. Sin perjuicio de lo anterior, dirá que

[E]llos [los sacramentos] no son puramente el futuro. Ellos no consisten “nada más en alcanzar mentalmente lo que habrá de venir; sino más bien, con ellos hacemos contacto con lo que está realmente presente ahora”. Esto significa que los sacramentos modifican lo que hacemos aquí y ahora. Por lo tanto, no son meros símbolos, están conectados con la realidad, aunque de manera diferente; ponen en contacto al misterio con lo real, con aquello que estamos haciendo ahora.⁶

Los sacramentos son señales que muestran que Dios está entre nosotros en un mundo que, sin embargo, parece ser gobernado por la lógica de la dominación. Esto es, son la marca que expresa que existe una luz en medio de la oscuridad, y a la vez un recordatorio que el mundo en el que vivimos no es el Reino de Dios. En ese sentido, los sacramentos median entre lo trascendente, que está condensando en la figura del Reino de Dios o, en los términos de Saffie, en “el misterio”; y lo inmanente, que es el mundo tal cual lo conocemos o, en los términos de

⁵ BADIOU, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, España: Anthropos editorial, 1999. pp. 38-41.

⁶ SAFFIE, Francisco. *Taxes as practices of mutual recognition. Towards a general theory of tax law*. PhD thesis. The University of Edinburgh, 2013. Versión en español (inédita): *Los impuestos como una práctica de reconocimiento recíproco. Hacia una teoría general del derecho tributario*. p. 268-69.

Saffie, “lo real”. Empero la particularidad es que lo trascendente es definido negativamente de modo tal que quien realiza el ejercicio no tiene un acceso privilegiado a él puesto que la referencia es común a todos. En otras palabras, los sacramentos cumplen con albergar una tensión que nos obliga a, aplicando la operación de inversión desarrollada en el apartado anterior, identificar aquello que hay de opresivo en nuestras prácticas actuales para modificarlas. En ese sentido es que se puede decir que los sacramentos conectan “al misterio con lo real”. Es así como la existencia de los sacramentos hace posible transformar la realidad desde la propia realidad, pues es ella misma el parámetro de medición que permite transformarla.

Algunos se opondrán a esta lectura sosteniendo que, si todo el punto de la teología es referirse a lo que “algo” no es; a lo que no es “Reino de Dios”, a lo que no es “gracia”, a lo que no es “Dios”, apelando a una suerte de economía del lenguaje sería innecesaria la mediación implicada en, por ejemplo, los sacramentos a los que paradigmáticamente recurre el registro de lo teológico. Más bien bastaría con aludir directamente a lo que “algo” no es, ahorrándose el tránsito por dicho registro. Sin embargo, lo crucial es que la razón por la cual su uso es imprescindible es precisamente porque muestra la imperfección del lenguaje actualmente disponible que está siempre referido a los propios límites del mundo. Y entonces asignarle la posibilidad de transformación exige darle un nombre a aquello que no se puede decir porque aún no es parte de lo que puede ser plenamente referido.⁷ De lo contrario, no habría razón alguna para pensar que puede existir algo distinto a lo que conocemos, luego no habría razón alguna para actuar de cara a su modificación. Es por lo anterior que se tiene que recurrir al registro de lo teológico de manera de expresar la tensión movilizadora a la que antes se hacía mención.

Si los sacramentos son señales de la posibilidad del Reino de Dios que aún no llega, las instituciones son señales de lo que será vivir sin opresión. Ello implica, por un lado, que su existencia viene dada precisamente como constatación de la opresión comprendida como déficit: las instituciones dan estabilidad a nuestras prácticas, y por lo tanto se nos aparecen como dadas. Pero, por otro lado, están constituidas por declaraciones que aspiran a su propia

⁷ SAFFIE, Francisco. *Op cit.* (Nº4). p. 270.

transformación y por ende son una marca de aquello que no conocemos.⁸ Un ejemplo que, aunque gruesamente formulado, sirve para ilustrar lo anterior, es que la institución de la pena en el ámbito del derecho penal es a la vez una constatación de que no existe reconocimiento recíproco en la medida en que el supuesto de su aplicación es que alguien infrinja un daño a otro, pero por otro lado es el reconocimiento de la agencia de quien infringió el daño en tanto que su aplicación expresa que se realizó en el marco de un proceso de observación consciente de las reglas del juego.⁹

En ese sentido es posible sostener que la respuesta a la pregunta que sirvió de apertura al presente texto, esto es ¿qué relación viva podemos establecer hoy entre la negatividad inherente a la crítica y la positividad de las instituciones que su acontecer muestra?, fluye de la lectura de las instituciones como sacramentos. Lo que de nuevo es magistralmente expresado en el gesto de Pasolini, quien le atribuye a la figura de Pablo la particularidad de albergar una tensión entre el espíritu revolucionario de la fundación de la Iglesia y la crítica a su propio desenvolvimiento. En otras palabras, la relación se expresa en que las instituciones son la posibilidad misma de la irrupción constante de la crítica, en tanto su existencia muestra que las condiciones de opresión en las que vivimos no son ontológicamente necesarias, sino sólo históricamente posibles.¹⁰ Lo crucial y novedoso de esta lectura es que la aspiración a vivir en un mundo sin subordinación de los más débiles a los más fuertes sólo es realizable operando al interior de las instituciones.

Lo anterior se opone a una postura peligrosamente generalizada que, entre nosotros, ha sido expuesta por Miguel Vatter, quien al preguntarse por el rendimiento del registro de lo teológico, sostiene que

[P]ara mí la teología política es una manera de entender una forma de dominación. O, mejor dicho, de la dominación legítima. Yo creo que la teología política y en general, el relacionar la religión con la política tiene que ver con el proyecto de legitimar una forma de dominación. Personalmente, soy más de la línea spinozista, en el sentido de que teóricamente si no

⁸ ATRIA, Fernando. *La forma del derecho*. Madrid, España: Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales, 2016. pp. 443-444.

⁹ Para una lectura de la pena como retribución, véase MAÑALICH, Juan Pablo. “La pena como retribución”. *Estudios públicos*, 108 (primavera 2007), Santiago, Chile. pp. 117 y ss.

¹⁰ Es el dictum con que cierra Karmy su exploración genealógica, encontrando sin embargo dicha posibilidad en lo que en el segundo lugar transitado se mencionó como “la potencia medial de la carne” (*supra*. p. 27). KARMY B, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria., 2014. 219-220.

estamos hablando de la dominación política y de la legitimidad de la dominación, entonces no hay lugar para una teología política.¹¹

Lo primero que se podría notar en la lectura anterior es el error que significa identificar teología con religión. Hay múltiples maneras de abordar la diferencia, pero la más simple es que la religión se caracteriza por ser un conjunto de prácticas que se hacen necesarias, como diría Žižek, de momento que se adolece de grandes causas.¹² Y la teología, como se ha intentado mostrar a lo largo de este texto es, en cambio, un registro con arreglo al cual se hacen inteligibles nuestras prácticas. Lo segundo que se podría notar, y más importante aquí, es que implica no tomarse en serio la pregunta por las instituciones. Lo que está detrás de la lectura de Vatter es la adopción de la actitud del primer tipo de caminante. Afirmar que el objeto del uso del lenguaje teológico es la legitimación de la dominación es el reverso de decir que lo político se identifica con una específica forma de gobierno, por ejemplo, la república.

Raúl Ruiz resume magistralmente y de otro modo el riesgo implícito en una lectura como la sostenida por Vatter, cuando, interrogado sobre la presunta tensión entre el artista y el militante que se vería reflejada en sus realizaciones cinematográficas, afirma que

[N]o es que intente eludir la cuestión de la dimensión negativa de las instituciones; creo que existe un momento en que una institución se vuelve tautológica, se convierte en el referente de la realidad. Cuando ello ocurre, todo se convierte en algo institucionalizado, y se produce la ambigüedad de que todo es político, lo cual puede usarse para luchar contra la orientación institucional.¹³

Cuando se pierde de vista que las instituciones median entre lo trascendente y lo inmanente en los términos antes descritos, es ineludible situarse en la vereda en la que se encuentra Vatter, y entonces establecer un vínculo necesario entre lo que Ruiz llama la “dimensión negativa”¹⁴ de las instituciones y el sentido de su propia existencia. Lo que significa sostener una lectura

¹¹ VATTER, Miguel. “Pensar la política desde la Teología Política (Entrevistado por Ely Orrego)”. *Revista Pléyade*, N°8. Santiago, Chile. 2011. p. 189.

¹² ŽIZEK, Slavoj.

¹³ CUNEO, Bruno (comp.). *Ruiz. Entrevistas escogidas*. Santiago, Chile: Universidad Diego Portales ediciones. 2013, p. 93.

¹⁴ Cabe hacer presente que aquí “negativa” es usada en tanto categoría axiológica, y no en tanto operación textual (véase supra. I. c).

restingida de las instituciones, puesto que se enfatiza únicamente su condición de orden en la medida en que efectivamente su despliegue nos recuerda que vivimos en un mundo instituido por la dominación. Y entonces en los términos utilizados en el apartado anterior, en el ámbito teológico esta postura padece de la misma patología que quien interpreta literalmente los conceptos teológicos.

Lo mismo puede decirse de la forma en que las lecturas críticas eluden la pregunta por las instituciones. Tomando la conceptualización rancieriana desarrollada en la parte inicial del texto, en la caracterización de la policía como todo aquello que configura un orden, naturalizándolo, cabría exactamente incluir a las instituciones como expresión de un mundo ordenado. Lo que en la fórmula de Ruiz es exactamente igual que sostener lo que se puede llamar una la lectura de las instituciones como referencia. De ser así, la traducción de “se produce la ambigüedad de que todo es político” en lenguaje crítico sería que cada acción desarrollada en el marco de las instituciones no es más que afirmación de aquello que excluye, y por lo tanto es cualquier cosa menos política. En estos términos las instituciones serían referencia plena de la cuenta de la dominación, puesto que tanto su existencia como su despliegue son reflejo de lo ordenado. Sin embargo, reparar solo en aquella dimensión es, como dice Atria, concebirlas desde una posición cínica¹⁵: atribuirle a las instituciones su condición de excluir lo múltiple por la mera evaluación de su desempeño. Lo que no se alcanza a ver es que asumir esa posición es justamente negar el catalizador por el cual arranca lo político, puesto que es por el contraste entre cómo vivimos y cómo declaramos que vivimos que se corren los límites de lo posible. Por el contrario, y vía apropiación del mismo aparataje conceptual rancieriano, se pueden reconocer en las instituciones una doble condición: son “orden” en la medida que su necesidad está dada por no verificarse la igualdad, pero a la vez son “presupuesto”, el lugar que se reclama pretender con cada acto, del mismo modo como los sacramentos son un recordatorio de que el mundo en que vivimos nos es el Reino de Dios y a la vez una marca de la posibilidad de su realización.

¹⁵ “...cínicos e ingenuos son unilaterales: los primeros ven sólo su cara deficitaria, los segundos sólo su cara emancipadora. El primero ignora, en consecuencia, que en la institución se encuentra la idea de una vida no alienada: en el contrato la idea de un intercambio entre sujetos que se reconocen plenamente, en el matrimonio la idea de una comunidad formada por el amor, etc.; el segundo ignora que las instituciones realmente existentes nunca están a la altura de ellas mismas, y son por tanto opresivas: el contrato sirve a la explotación del hombre por el hombre, el matrimonio a la dominación patriarcal, etc.” en ATRIA, Fernando. *Op cit.* pp. 451-452.

Para evitar caer en la reducción vatteriana o en una lectura de las instituciones como referencia, es determinante reparar en la concesión hecha por Rancière en la primera imagen mostrada cuando dice que “[E]l séptimo título es, dice Platón, la ‘parte de dios’. Asumiremos que esta parte del dios –ese título de lo que es sin título- contiene en ella todo lo que la política tiene de ‘teológica’”.¹⁶ A pesar de que Rancière entrecomilla la palabra “teología” como una forma de desconocer que está realizando una concesión, con esta frase resume lo que se ha intentado mostrar en el tránsito por estos tres lugares: que la teología es un registro que permite responder a la pregunta por el sentido de nuestras prácticas cuyo devenir es comprensivo de las instituciones. Porque, desde el punto de vista del mismo Rancière, si el “título de Dios” se lee como lo que es sin título, y la política es el modo en que los sin voz se hace parte, la teología necesariamente se presentará como el lugar de lo político.

¹⁶ *Supra.* p. 14

POR UNA LECTURA TEOLÓGICA CRÍTICA DE LO POLÍTICO.

Lo que se ha pretendido mostrar a lo largo del texto es que la teología es aquel registro donde lo político encuentra lugar. Lo que implica adoptar una posición particular de cara a ciertas preguntas fundamentales a la hora de tratar con un registro. ¿Qué se dice cuándo se dice “teología”? ¿por qué decir “teología”? ¿cuál es el efecto de decir “teología”? Cada una de estas tres preguntas se abordaron a partir del desfijamiento de tres imágenes contenidas en cada una de las citas que abrieron las secciones a), b) y c) del apartado I. Que sean concebidas como imágenes no es casualidad. Una imagen tiene la potencia de incluir tanto el equivalente a la posición del caminante como la del errante: pueden ser leídas de múltiples maneras ampliando entonces los límites que arroja la primera mirada.

El tránsito anterior fue emprendido con el objetivo declarado de preparar la respuesta a la pregunta respecto de qué relación podemos establecer hoy entre la negatividad inherente a la crítica y la positividad de las instituciones que su acontecer exhibe. La propuesta es que del establecimiento de dicha relación fluye una específica lectura de lo político que pone su acento en sus propias condiciones de existencia y de despliegue. De existencia, puesto que arranca desde la constatación de un entramado de instituciones actualmente operativo. Y de despliegue, puesto que en la medida en que se entienden ahí situadas es posible atribuirles cierta vocación de continuidad. La radicalidad de la propuesta, sin embargo, se encuentra en que la posibilidad de identificar un cruce productivo entre la negatividad de la crítica y la positividad encarnada en las instituciones sólo es posible en el registro de lo teológico. Porque si las instituciones, tal como los sacramentos, se caracterizan por tener la doble condición de ser un recordatorio de que vivimos en un mundo gobernado por la opresión, y una marca de que un mundo distinto y mejor es posible, una acción -de hacer o no hacer- es política cuando anticipa lo que las instituciones declaran.

La anticipación puede ser leída como la realización de una operación de inversión y de contraste que Atria sintetiza en la expresión “experiencia existencial de déficit”¹ que es el

¹ ATRIA, Fernando. *La forma del Derecho*. Madrid, España: Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales, 2016. p. 441.

nombre de la vivencia de la tensión que se padece cuando se enfrenta el orden que implícitamente configura un régimen estático de posiciones, y la promesa de igualdad que las instituciones declaran. Esa experiencia de contradicción puede ser compartida tanto por quienes son privilegiados por las condiciones actuales como por quienes son excluidos por ellas, pero más importante aún es que ni unos ni otros pueden arrogarse el conocimiento respecto de qué forma adoptará un mundo no constituido sobre dicha contradicción. Por lo tanto, al no haber un punto de vista privilegiado en su delineación, la politicidad de cualquier acción vendrá dada por negar aquello que actualmente excluye. Dicha negación funciona en dos sentidos distintos pero complementarios; por un lado se traduce en la identificación de aquello que no es ese otro mundo posible, o si se quiere, la identificación del déficit por la vía de evidenciar la exclusión, y por el otro, en su propio ejercicio se muestra como una instancia de anticipación de aquello que no conocíamos.

Sostener una lectura teológica crítica de lo político acarrea una serie de implicancias de entre las que destacan dos. Primero, que la política no se identifica con el poder sino que con la operación implicada en toda anticipación. Lo que entre otras cosas quiere decir que es impropio utilizar la palabra “políticos” para designar a un grupo específico como si se tratara de una actividad profesional que unos pocos están habilitados para ejercer. Y segundo, corolario de lo anterior, es que no existen soportes, ámbitos, formatos privilegiados para señalar a una acción como política, puesto que su identificación depende del despliegue de la operación antes reseñada y por ende su determinación es dependiente de su contexto de emergencia. En los términos contenidos en la imagen fijada por el sueño de Maquiavelo que inaugura el texto, es aquello que puede o no puede ocurrir ahí donde “imperan las tinieblas y el silencio de la ausencia de Dios” (Mateo 13, 49-50). De ello se sigue que, por ejemplo, el cine pueda ser catalogado como una práctica de producción de lo político, cuestión que será objeto prioritario de un texto por venir.

BIBLIOGRAFÍA.

ABENSOUR, Miguel. “¿Por una filosofía política crítica?” En: *Para una filosofía política crítica*. Ensayos. Anthropos editorial. Barcelona, España, 2007. pp. 45 ss.

AGAMBEN, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, Argentina, 2013.

_____. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, Argentina, 2008.

_____. *Estado de Excepción. Homo sacer, II, 1*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, Argentina. 2010.

_____. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Editorial Las Cuarenta. Buenos Aires, Argentina, 2012.

ARENDDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Ediciones Paidós. Barcelona, España. 1997.

_____. *Sobre la revolución*. Alianza editorial. Madrid, España, 2013.

ATRIA, Fernando. *El derecho y la contingencia de lo político*. Revista Derecho y Humanidades. Facultad de Derecho, Universidad de Chile. N°11. 2005. pp. 19-39.

_____. *La idea de teología política*. 2012. (inédito). Basado en exposición en el V Ciclo de conferencias de filosofía política. Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

_____. *La forma del Derecho*. Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales. Madrid, España, 2016.

_____. “Sobre la soberanía y lo político”. *Revista Derecho & Humanidades*, N°12, Santiago, Chile, 2006. pp. 47-93.

_____. *Viviendo bajo ideas muertas. La ley y la voluntad del pueblo*. Versión 2012. (Inédito). Basado en exposición en el IV Congreso estudiantil de teoría constitucional. Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

BADIOU, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos editorial. Barcelona, España, 1999.

BALCACE, Gabriela. “Alondras derridianas. La condición animal del pensamiento derridiano”. *Nombres. Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía, Universidad de Córdoba. Córdoba, Argentina. N°22, 2008.

BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción.” *Revista Laguna*, 18; marzo 2006, pp. 35-47.

- BELMONTE, Nina. "Envolving negativity. From Hegel to Derrida". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 28 no 1. pp. 18–58.
- BENJAMIN, Walter. *Estética y política*. Editorial Las cuarenta. Buenos Aires, Argentina, 2009.
- BERNINI, Emilio, DE GAETANO, Roberto, DOTTORINI, Danielle (Comp.). *Cine y filosofía. Las entrevistas de Fata Morgana*. El cuenco de plata. Buenos Aires, Argentina, 2015.
- BRADLEY, Arthur. "Thinking the outside: Foucault, Derrida and negative theology". *Textual Practice*, 16:1, 2002, 57-74.
- BUTLER, Judith. *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*. Versión online, disponible en: <http://eicpc.net/transversal/0806/butler/es>.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto, ZIZEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina, 2011.
- CAMARGO, Ricardo. *Repensando lo político. Hacia una (nueva) política radical*. Prometeo libros. Buenos Aires, Argentina, 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets editores. Buenos Aires, Argentina, 2013.
- CUNEO, Bruno. *Ruiz. Entrevistas escogidas – Filmografía comentada*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, 2013.
- DEOTTE, Jean-Louis. *La época de los aparatos*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, Argentina, 2013.
- DERRIDA, Jacques. "Cómo no hablar. Denegaciones". *Cómo no hablar y otros textos*. Proyecto A ediciones. España, 1997.
- _____. *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*.
- _____. *La diferencia [différance]*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía de la ARCIS.
- _____. *Salvo el nombre*. Amorrortu ediciones. Buenos Aires, Argentina, 2011.
- _____. *Tiempo y presencia. Ousía y gramme*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile, 1971.
- DETTONI, Edson. "Teología política" como "sociología de los conceptos" en Carl Schmitt. Ponencia presentada en el VI Congreso estudiantil de Teoría Constitucional. Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2013.
- EAGLETON, Terry. *Razón, fe y revolución*. Paidós ediciones. Barcelona, España, 2012.

- ESPOSITO, Roberto. *Diez pensamientos acerca de la política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina, 2012.
- _____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina, 2009.
- FIENNES, Sophie. *The pervert's guide to cinema. Presented by Slavoj Žižek*. Coproducción GB-Austria-Holanda, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires, Argentina. 2012.
- _____. “¿Qué es la crítica?”. *Daemon Revista de Filosofía*. N°11, 1995. pp. 5-25.
- _____. “Sujeto y poder”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50, No. 3., 1988. pp. 3-20.
- GALENDE, Federico. *Rancière, el presupuesto de la igualdad en la estética y en la política*. Quadrata. Buenos Aires, Argentina. 2012.
- HANEKE, Michael. *Amour*. X-Filme Creative Pool. Alemania, 2012.
- KARMY, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Editorial Universitaria. Buenos Aires, Argentina. 2014.
- KERVEGAN, Jean-François. *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Madrid, España: Escolar y Mayo Editores, 2013.
- LEFORT, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Trotta. Madrid, España, 2010.
- _____. “¿Permanencia de lo teológico-político?” en *La incertidumbre democrática*. Editorial Anthropos. Barcelona, España, 2004.
- MAESTRO ECKHART. *El fruto de la nada*. Alianza editorial Madrid, España, 2011.
- MARCHANT, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina, 2009.
- MCCABE, Herbert. *Love, law & language*. Sheed and Ward. London, Great Britain, 1968.
- MOUFFE, Chantal (ed). *El desafío de Carl Schmitt*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina, 2013.
- NANCY, Jean-Luc. *La declsión (Deconstrucción del cristianismo)*. Ediciones La cebra. Buenos Aires, Argentina, 2006.
- RANCIERE, Jacques. *El maestro ignorante*. Laertes. Barcelona, España. 2002.
- _____. *Política, policía, democracia*. LOM ediciones. Santiago, Chile, 2006.
- _____. *Momentos políticos*. Capital Intelectual. Buenos Aires, Argentina, 2010.

- RIED, Nicolás. *Los momentos de la resistencia. Una lectura de lo político como desobediencia*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. 2016.
- ROSENZWEIG, Franz. *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. Ediciones Lilmod, Libros de La Araucanía. Buenos Aires, Argentina, 2007.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Saint Paul. A screenplay. A screenplay*. Verso. London, England, 2014.
- SAFFIE, Francisco. *Taxes as practices of mutual recognition. Towards a general theory of tax law*. PhD thesis. The University of Edinburgh, 2013.
- SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Editorial Sal Terrae. España, 1989.
- SCHMITT, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2013.
- _____. *El Romanticismo político*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina, 2000.
- _____. *El concepto de lo político*. Editorial Alianza. Madrid, España, 2009.
- _____. *Teología política*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2009.
- TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2007.
- TORRES, Sebastián. “Conflicto, contingencia y temporalidad en Machiavelli” en *Política y acontecimiento*. (Ed. VATTER, Miguel, RUIZ STULL, Miguel). Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile, 2011.
- _____. “Teología política y política postmetafísica”. *Nombres. Revista de Filosofía*. Facultad de Filosofía, Universidad de Córdoba. Córdoba, Argentina. N°24, 2010.
- VATTER, Miguel. “Pensar la política desde la Teología Política (Entrevistado por Ely Orrego)”. *Revista Pléyade*, N°8. Santiago, Chile. 2011.
- VIROLI, Maurizio. *La sonrisa de Maquiavelo*. Tusquets editores. Barcelona, España, 2000.
- VON TRIER, Lars. *Breaking the waves*. Zentropa. Dinamarca, 1996.
- YÉBENES, Zenia. “¿Salvar el nombre de Dios?: más allá del corpus teológico.” *Los límites del texto sagrado. Tópicos de seminario*, 22. 2009. pp. 175-204.
- ZIZEK, Slavoj, SANTNER L., Eric, REINHARD, Kenneth. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina, 2010.