

PENSAR LA POLÍTICA DESDE LA TEOLOGÍA POLÍTICA (ENTREVISTADO POR ELY ORREGO)*

MIGUEL VATTER**
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

RESUMEN

En la presente entrevista, el profesor Miguel Vatter conversa en torno al concepto de teología política, su origen y recepción teórica. Asimismo, el profesor Vatter discute elementos teológico-políticos en el pensamiento de Leo Strauss, quien es uno de los principales autores que él ha trabajado. Para finalizar, se plantea una discusión en torno a temas actuales que se vinculan a una interpretación teológico-política.

PALABRAS CLAVE: Teología Política, poder soberano, Carl Schmitt, Leo Strauss.

THINKING ABOUT POLITICS FROM THE POLITICAL THEOLOGY (INTERVIEWED BY ELY ORREGO)

In this interview, Professor Miguel Vatter talks about the concept of political theology, its origin and theoretical reception. Professor Vatter also discusses political-theology elements in the thought of Leo Strauss, who is one of the main authors he worked on. At the end, it proposes a discussion of current issues that are linked to an interpretation of political-theology.

KEY WORDS: Political Theology, Sovereign Power, Carl Schmitt, Leo Strauss.

* Ely Orrego es licenciada en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigadora titular del Centro de Análisis e Investigación Política. Entre sus temas de interés e investigación se encuentran la filosofía política (en especial, la teoría política contemporánea, la biopolítica y teología política), derechos humanos y el estudio de la violencia a través de la historia política y social. E-Mail: eorrego@caip.cl

** Miguel Vatter es Doctor en Filosofía de la New School for Social Research (EE.UU.). Fue profesor de filosofía en la Ohio University (EE.UU.), profesor de ciencia política en la Northwestern University (EE.UU.) y en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Desde 2009 es profesor en la Escuela de Ciencia Política, Universidad Diego Portales. Sus áreas de investigación principales son la historia y la teoría del republicanismo, la biopolítica, y la teología política.

Es autor de *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom* (Dordrecht: Kluwer, 2000) y *La constitución de la libertad. Ensayos de teoría democrática radical* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012). Ha editado *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism* (New York: Fordham University Press, 2010) y *Hannah Arendt. Sobrevivir al totalitarismo* (Santiago: LOM 2008). Está actualmente trabajando sobre un libro dedicado a Leo Strauss y la teología política para Cambridge University Press. E-Mail: miguel.vatter@udp.cl

I. SOBRE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Ely Orrego (EO): Muchas gracias profesor por concederme esta entrevista. En esta conversación, hablaremos sobre uno de los temas principales que usted ha estado trabajando en el último tiempo: la teología política. Mi primera pregunta es ¿cómo comprende usted este término y en qué sentido se puede relacionar con una nueva forma de comprender lo político?

Miguel Vatter (MV): Antes que todo, el término teología política es un término técnico de la filosofía política, acuñado por primera vez por Carl Schmitt a comienzos del siglo XX. Pero por otro lado, hay términos que se aparentan a eso, que no son sinónimos, los cuales son importantes aclarar antes de tratar de encontrar la peculiaridad de la teología política. Porque en general, si uno lee la literatura secundaria, uno ve que este trabajo preparatorio está lejos de haberse emprendido de una manera sistemática. Entonces, tú sabes por mi libro¹ que hay por lo menos cuatro o cinco términos que suenan como lo mismo, pero no lo son: la *teología civil* romana, que no tiene nada que ver con la teología política schmittiana; la *religión civil* de los modernos, que tampoco tiene nada que ver con la teología política schmittiana; la *religión política*, a partir de lo expresado por Voegelin en el siglo XX, que se refería a las formas en que la religión y política tomaban una expresión totalitaria, pero tampoco se refiere a lo que Schmitt tiene en mente. Y el último concepto que tiene algo que ver con teología política de una manera más cercana –pero tampoco se reduce a eso– es la idea de *secularización*, que obviamente Schmitt no inventa, pero que él trata de atrapar en su concepto de teología política cuando dice que todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados. Es con Hegel y Marx que empieza la teoría de la secularización, y de una cierta manera, culmina con Weber. Y Schmitt trata de poner la teoría weberiana de la secularización “de cabeza” [trata de darla vuelta completamente], en un sentido que se dirige más en su dirección de la teología política. Esto es, por un lado, lo que me parece que hay que ver en estas distinciones antes de entrar en lo que es la teología política schmittiana. Además hay otra cosa que tampoco mencioné, de la cual quizás vamos a hablar más adelante, que es el problema de lo mesiánico y que también es anterior a Schmitt.

La misma categoría de teología política tiene por lo menos dos sentidos, al menos como yo lo he argumentado: una que gira en torno al concepto de soberanía y una que gira en torno a la destrucción de la soberanía. Y eso de partida, es algo que todavía no está completamente aceptado. Ni

¹ Se refiere a Miguel Vatter, “Introduction: Crediting God with Sovereignty”, en *Crediting God: Sovereignty & Religion in the Age of Global Capitalism*, ed. Miguel Vatter (New York: Fordham University Press, 2011), 1-25.

siquiera hay conciencia de eso. La mayoría piensa que la teología política está relacionada a la soberanía, o cuando piensan una teología política no soberana, piensan directamente en lo mesiánico, como en Agamben o Badiou. Entonces, hacen el vacío de obras que justamente establecen mucho antes de Agamben y Badiou la existencia de una teología política no soberana y anti-schmittiana.

EO: Dentro de lo que usted me acaba de explicar, al parecer el término de teología política se relacionaría con un concepto más técnico, que tendría que ver con la exégesis de cómo Schmitt comprende el término como “todos los conceptos políticos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”². O incluso como lo expresa Strauss en su *¿Qué es filosofía política?* donde comprende teología política como “enseñanzas políticas que se apoyan en la revelación divina”³. Entonces, teología política por un lado es un asunto de forma, pero por otro lado, parece haber una conexión interna existente entre la religión y política. ¿Su vinculación a esta responde a estas comprensiones o concibe el problema teológico-político bajo otra perspectiva?

MV: Yo creo que para Schmitt la teología política nace a partir de un cuestionamiento de lo jurídico y de la forma jurídica. Y su convicción –no sólo la suya, pero también alguien como Berman en *Law and Revolution*⁴– es que el concepto de derecho que se utiliza en el sistema jurídico moderno, nace en los siglos XII-XIII con el derecho canónico. El derecho canónico es esencialmente una mezcla de una forma romana de entender el derecho, y de entender la religión como teología civil, junto con una forma judeocristiana de entender el derecho en tanto ley divina revelada a Moisés y Jesús, con la filosofía aristotélica-tomista del derecho natural. Las tradiciones romanas y judeocristianas se juntan en una amalgama importante y de ahí nace primero el derecho canónico y después es apropiado por los príncipes y los soberanos que lo usan para establecer su Estado en contra de la Iglesia. Y luego vemos que a partir del siglo XVII-XVIII, el sistema de derecho en la Ilustración, en la Revolución Francesa, y en la Revolución Americana comienza a tomar su propia vida y se destaca sea de la Iglesia, sea del Estado y se vuelve una cosa autónoma. Esta es la narrativa que está detrás del concepto schmittiano de la teología política.

Ahora, cuando tú citas a Strauss, o podríamos citar incluso a Erik Peterson, ellos no ven ahí el origen de la teología política. No es un

2 Carl Schmitt, *Teología política: Cuatro ensayos sobre la soberanía* (Buenos Aires: Struhart, 2005), 57.

3 Leo Strauss, *¿Qué es filosofía política?* (Madrid: Guadarrama, 1970), 16.

4 Harold Joseph Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

pensamiento jurídico para ellos. Sino más bien la teología política nace de un pensamiento filosófico, lo cual es completamente diferente. Para

Schmitt, la teología política nace de lo jurídico y se mantiene en lo jurídico. En cambio, para estas otras personas, la teología política nace de la teología y de la filosofía. Estamos hablando que hay tres raíces que no tienen nada en común. Y cada pensador utiliza estas tres de manera diferente. En Peterson, él ve el nacimiento de una teología política en la teología de Aristóteles. Y para alguien como Peterson, el problema de la teología política es de principio a final un problema teológico: nace de la teología de los paganos (de Aristóteles), un monoteísmo pagano. Después se relaciona a un monoteísmo judío con Filón de Alejandría, que también es teología, según él. Pero en ambos casos es una teología que tiene como finalidad establecer una forma política. No es filosófico, ni tampoco tiene que ver con lo jurídico. Y termina con un discurso sobre la Trinidad, que es también propiamente teológico, pero es lo opuesto: el Trinitarismo niega una relación afirmativa entre teología y política. Entonces, para Peterson nos movemos siempre dentro del campo de la teología. La teología política es una especie de mala teología. Si entendemos bien lo que es la teología, es imposible hacer teología política para él. Y por otro lado, desde el punto de vista straussiano tenemos una perspectiva diferente. Paradójicamente, la teología política no tiene nada que ver con lo teológico. Él trata de pensarlo como algo que no sale del derecho ni de la teología. Strauss tiene su interés teológico, pero él no se mete en ella, sino que en la filosofía, filosofía platónica esencialmente. Entonces, la cuestión es por qué la filosofía da espacio a una teología política y en qué sentido.

EO: Entonces, ¿este acercamiento que usted tiene hacia la teología política es para comprenderla como una forma de entender la dominación, desde el concepto de soberanía; o lo piensa como una concepción que viene a ser redentora en sí misma?

MV: Yo creo que hay tres cosas por separadas de cómo veo el tema de la teología política. En primer lugar, como una regularidad discursiva, un *episteme* como diría Foucault. Una manera de pensar algo, que nace con Hegel y que designa un momento de crítica al liberalismo y a una concepción liberal-republicana de la separación entre Iglesia y Estado. Además, la teología política designa una crítica a un ideal de un mundo en que no haya más religión: es un ideal socialista y comunista –pero que ya fue preparado por la Revolución francesa, por la tradición libertina que viene del averroísmo latino. Ese ideal –que después el mundo liberal en cierta manera dice que no habrá religión en lo público, pero sí en lo privado, y que luego Marx dice que no habrá religión en ningún lado, si logramos

establecer la emancipación humana–, cae en crisis a partir de Hegel y Nietzsche. Después de Schmitt, casi todo el siglo XX la filosofía política se dedica a esta crisis y comienza a pensar “la necesidad de la teología” para la política. El siglo XX pone en crisis la solución spinozista al dilema teológico-político, que era una solución que decía que es posible pensar la política sin fundarla en una religión positiva. Esto se derrama, se rompe o llega a una crisis con Hegel –yo apuntaría a Hegel como el último de los spinozistas y el primero de los schmittianos– y da lugar a la problemática del siglo XX: lo teológico vuelve en lo político de diferentes maneras. De esta forma, la teología política se puede pensar estrictamente desde finales del siglo XIX.

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

Ahora bien, hoy en día –a partir de una historia que tiene que ver con la recepción, por un lado, de Benjamin junto con otros autores– nace una especie de teología política de izquierda, que es la que se asocia con Badiou, Agamben, Žižek, etc. Y es la idea de que la teología política es inevitable, por lo que si vamos a plantear un discurso de emancipación, tenemos que entrar en la teología política. Yo no estoy de acuerdo con eso. No creo en la eternidad de la teocracia, ni en un sentido benjaminiano ni en ningún otro sentido. Ahora una de las preguntas interesantes es: ¿por qué la izquierda recibe este legado teológico-político que siempre se le atribuyó a la derecha? Esto tiene que ver con la recepción del debate –muy menor en los comienzos de los años 20’, entre Schmitt y Benjamin– en los años 60’ en Alemania Occidental, cuando allí la izquierda extraparlamentaria se imagina estar “en guerra” con el sistema político liberal-democrático. Y para entender esa guerra o mejor dicho guerrilla, empiezan a leer de nuevo a Schmitt con su teoría del partisano, quien estaba haciendo la teología política de la guerrilla en algunas conferencias que dicta en la España de Franco (sic). Allí hay un momento de convergencia entre una izquierda extraparlamentaria y el pensamiento de Schmitt. Al mismo tiempo, coincide con la canonización de Benjamin como el intelectual marxista más radical y su forma de unificar el mesianismo con el marxismo. Pero en la Alemania de los años 60’ también está la teología política de Metz, que proviene de la recepción de Peterson, donde se habla por primera vez de la teología política como algo positivo. No como algo malo, sino que incluso Metz relaciona la teología política con el uso de la razón pública de la Iglesia y dentro de la Iglesia. Es un quilombo, porque es juntar cosas que no tienen que ver aparentemente: una teoría liberal de la razón pública con una concepción post-petersoniana

del rol de la Iglesia...una teología política afirmativa, si tú quieres. Pero tampoco tiene mucha resonancia, excepto en la teología de la liberación latinoamericana. Después donde tiene más resonancia es en Italia cuando estalla a fines de los años 70' y comienzos de los 80' –mucho antes de que Agamben hablara de teología política y escribiera sobre Schmitt– con gente asociada al Partido Comunista italiano, donde el principal de ellos es el filósofo veneciano Massimo Cacciari. Él es quien rompe con una izquierda extra-parlamentaria y da una vuelta hacia lo teológico. De hecho escribe a principios de los años 80' un libro sobre los ángeles⁵, muchos años antes de que el tema de los ángeles se pusiera de moda...Fue él y con otros donde partió la teología política en Italia. Fue una recepción fuerte de Schmitt en la izquierda, después con Roberto Esposito y Giuseppe Duso. Y Agamben entró en esto, pero no fue pionero. Pero lo brillante de Agamben es que pudo captar –de una forma en que ni Cacciari ni Esposito ni Duso hicieron en su momento– lo que estaba pasando en Alemania con Benjamin y hace la conexión con un discurso francés post-derridiano. Agamben tenía también una interpretación nueva de Heidegger detrás de él. Entonces, estas confluencias dan lugar a *Homo Sacer* que pudo dar libre paso a una teología política de izquierda más radical que la de Metz. Todo partió de Italia y después llegó a Francia donde Badiou comienza a leer y a tomar esta cuestión teológica, pero que ahora al parecer abandonó de nuevo.

EO: Dentro de esta discusión que se da en la teología política está el de representación política. En ella, el soberano mediante la decisión está asociado a una instancia de autoridad absoluta por sobre el pueblo. En este sentido, mi pregunta es si la teología política puede proponerse en un sentido republicano, en donde se invierta la relación de poder soberano. Es decir, que la soberanía y constitución del pueblo no se base en la decisión absoluta del soberano, sino que se conforme a partir de un “poder del pueblo” como sujeto colectivo y soberano.

MV: Sí, claro. Esta es una opción, pero hay que tener mucho cuidado. Porque lo que existe –desde Spinoza o incluso antes, desde Maquiavelo– es una religión civil republicana, que no es una teología política. En Maquiavelo tiene que ver con re-pensar la manera en que la república romana usaba la religión y tratar de juntar esto con la crítica y crisis del cristianismo en la época del Renacimiento y de la Reforma. Y Spinoza y Rousseau van a hacer la misma operación. Pero a Spinoza lo que le diferencia de Maquiavelo es que deja caer la república romana como fundamento de una religión civil y adopta en vez –de forma complicadísima– la república de los hebreos o de los judíos como modelo republicano de una religión civil. La cual se

⁵ Este texto fue traducido al inglés por Miguel Vatter bajo el título *Necessary Angel* (Albany: State University of New York Press, 1994).

caracteriza como una religión civil que no da lugar a un soberano absoluto. Por eso es que el modelo de la república de los hebreos fue importante para varios experimentos de federalismo que llegan a la república inglesa, norteamericana, holandesa, etc. Pero no diría que es una teología política democrática, porque Spinoza funda lo democrático sin ninguna teología política. Hoy en día, nosotros nos preguntamos si es posible una teología política democrática que es diferente a una religión civil usada por la república. Pero de nuevo, la gente se confunde y pone todo como lo mismo, cuando son cosas diferentes. Y al respecto no hay nada, se ha escrito muy poco sobre toda esta distinción y queda mucho trabajo por hacer. Yo creo que una teología política democrática es lo que se trata de construir en el siglo XX, pero por gente que ya no es muy leída, gente como Jacques Maritain. Lo que él hace es una típica construcción de una teología política democrática, no una religión civil y tiene como resultado la ideología de la Democracia Cristiana. Después de todo, fue la ideología más importante en muchos países latinoamericanos y sigue siendo la ideología principal europea. Casi todos los partidos que están en el poder hoy en la Unión Europea son demócrata cristianos. Y ahí se ve la teología política democrática que tiene muchos autores o ideólogos como Maritain. Pero tampoco es la teología política de Badiou o Agamben que toman el modelo hebreo, que no es republicano. Ellos toman un mesianismo judío –con San Pablo, si tú quieres– y lo radicalizan en un sentido anti-republicano, hacia una forma política que va hacia el comunismo.

Y la cuestión de la representación, es muy complicada. Yo creo que es más grande que la cuestión de la teología política. Si la teología política cristiana que parte de Schmitt trata de usar un concepto de representación como su concepto fuerte, la teología política de izquierda con base mesiánica –como toda política radical de izquierda– aparenta rechazar toda representación política y por ende, rechazar la idea de una Iglesia o Papa que represente a Dios. En vez, piensan de manera radical la presencia de Dios en tanto pueblo, en tanto unidad sin representantes. Pero de nuevo, me parece que sobre esto se ha escrito poco. Se ha escrito mucho sobre la representación de una teología política cristiana, pero son pocas las alternativas sobre la representación.

II. LEO STRAUSS Y LO TEOLÓGICO-POLÍTICO

EO: Usted está trabajando en un libro dedicado a Leo Strauss, quien es uno de los principales referentes que trabaja temas vinculados a la teología política. ¿Cómo llega a él y por qué el interés en este autor?

MV: En primer lugar, tengo que decir que Leo Strauss nunca fue asociado a la teología política. Fue en los años 90' cuando aparece el primer volumen de Heinrich Meier sobre Carl Schmitt y Leo Strauss⁶. Ese volumen argumentaba muy tradicionalmente que Schmitt hace teología política y que Strauss es el enemigo de Schmitt, que es el opuesto, porque Strauss hace filosofía política. En ese entonces, casi nadie asociaba –que yo sepa– a Leo Strauss con la teología política. Yo escribí la primera o segunda recensión en Estados Unidos sobre el libro de Meier⁷, en donde argumenté que él estaba equivocado porque si uno lee bien a Strauss sí se puede encontrar una teología política. Y antes habían existido dos o tres artículos –algunos en alemán– en que se hacía ver este pasado muy conservador, reaccionario de Strauss, en la Alemania de Weimar. Pero nadie había dicho que Strauss hacía teología política. Pero sí habían visto que podía estar más cerca de Schmitt. Entonces Heinrich Meier es una reacción a eso, para tratar de salvar a Strauss de esa afiliación. Pero ni las personas que relacionaban Strauss a Schmitt, ni Meier, sacaron la tesis de que Leo Strauss hacía teología política. Yo creo –no sé, puede que haya otros– que ese texto que escribí, era uno de los primeros en avanzar tal hipótesis⁸. Y de hecho fue rechazado por todos los straussianos, que lo veían como una blasfemia y que no podía pensarse así. En realidad, sólo hace muy poco tiempo se ha esparcido la idea de que Strauss hace teología política. Cuando yo empecé a escribir, nadie pensaba esto. Porque todo lo que se ha escrito de Strauss sobre teología política es que Strauss no hace teología política. Entonces, ahora hay un debate muy fuerte entre los straussianos tradicionales, que defienden a Strauss de la teología política; y de gente como yo, y varios otros, que tratamos de decir que sí hay una teología política en Strauss. También hay gente que está al medio, que dice que sí fue teólogo-político al principio, pero luego conoció a Sócrates y Platón, por lo que se convirtió a la filosofía política.

EO: Algunos lectores de Leo Strauss le han llamado como un autor conservador, mientras que otros como un autor liberal. Probablemente esta lectura se deba a su estilo de escribir esotérica posterior a su llegada a Estados Unidos. En este sentido, ¿cuál es su comprensión de su teología política?

6 Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1995). En español se ha publicado bajo el título *Leo Strauss y el problema teológico-político* (Buenos Aires: Katz, 2006).

7 Miguel Vatter, "Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue" (Review Essay), *Graduate Faculty Philosophy Journal* 1 (1997): 323-344.

8 Véase también Miguel Vatter, "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology", *The New Centennial Review* 4 (3) (2004): 161-214.

MV: Es muy complicada la cuestión de Leo Strauss y la teología política. Por un lado, mi tesis es que Strauss hace una forma de teología política, pero no centrada en la categoría de soberano como Schmitt. Sino que hace parte de esta familia de pensadores que piensa la teología política contra el soberano o aparte del soberano. En ese sentido, forma parte de la familia de Maritain y Voegelin, de hecho todos estaban en la Universidad de Chicago en los mismos años, de ahí nace esto. Y nace como una crítica de los tres al liberalismo. Durante la Segunda Guerra Mundial y en la Guerra Fría ellos pensaban que el liberalismo, si se mantiene "liberal" (en el sentido norteamericano del término), no podría ganar a potencias como la Unión Soviética o a la Alemania de Hitler. Los straussianos dicen que él era un pensador liberal. De partida, no es un liberalismo moderno, sino que clásico según Platón y Aristóteles. Pero ¿qué puede significar que Platón y Aristóteles sean liberales? ¿Qué significa un liberalismo clásico y anti-moderno? El liberalismo para Strauss se refiere a la libertad de filosofar desde la perspectiva de los antiguos. La filosofía debería ser libre de una finalidad política. La filosofía está más allá de la política y sus requisitos. Entonces hay que preguntarse dónde cabe el problema de la teología política en este contexto: ¿Es una forma que usa la filosofía para hacerse respetable en relación a la política, como interpretan algunos straussianos? ¿O tiene la filosofía una pretensión teológico-política propia, contraria a la ciudad democrática? Para mí, esa es la gran pregunta de Strauss, pero como aún no termino mi libro, no voy a anticipar respuestas.

EO: Uno de los argumentos interesantes sostenidos por Strauss es que la filosofía política debe entenderse como un prefacio a la teología política, la cual se fundamenta en los diálogos de Platón y en la Biblia. ¿Cómo confluyen ambas tradiciones, al parecer en tensión, en el pensamiento straussiano?

MV: Bueno, esa es parte de la tesis que yo he propuesto en algunos artículos. Pero alguien como Meier y buena parte de los straussianos creen que estoy equivocado. En ese sentido, no es lo que se entiende tradicionalmente por el pensamiento de Strauss. Según Strauss, la categoría fundamental tanto para los diálogos de Platón como para la Biblia, es la ley divina. Es el enraizamiento de la ley en Dios lo que ambas tradiciones tienen en común. Pero cómo entiende la ley divina cada uno y qué relación tiene con la ley positiva del Estado, puede variar. En ese sentido, Strauss está diciendo una obviedad. Creo que es sólo con Marsilio de Padua que alguien se atreva a romper con la Tradición según la cual las leyes se entienden como divinas. Marsilio propone otro sentido de derecho, con base natural o podríamos decir, un derecho humano con base meramente humana. Humano, sólo humano. Y si entiendo bien, esta sería una gran revolución terminológica.

Antes de Marsilio (siglo XIV), podríamos decir, la religión –entendida como la práctica de la teología o lo que Dios revela– y el derecho, eran lo mismo. Todas las verdaderas leyes tenían origen divino. Y volviendo a Strauss, ¿es que él quiere volver a esta enseñanza? ¿O quiere decir que encubrir el derecho y las leyes, y la potencia política con religión o con Dios es algo ideológico, porque los verdaderos filósofos saben que no es así?

III. TEOLOGÍA POLÍTICA EN UN CONTEXTO ACTUAL

EO: A continuación, quisiera remitirme a debates actuales que están vinculando lo teológico en lo político. Uno de ellos y de los cuales usted ha trabajado en recientes artículos⁹, es sobre el concepto de matrimonio y la vida eterna. ¿Cómo comprende usted este concepto y cuál es su relación con lo que ha estado trabajando en su idea teológico-política?

MV: Eso es lo que he tratado de hacer desde poco tiempo, a partir de un par de artículos sobre la vida eterna y que en cierta manera fue anticipado por Agamben y Deleuze. Aunque en realidad, de los seguidores de Agamben y Deleuze no muchos han tratado esta categoría de vida eterna. Lo que se trata es pensar una posible conexión entre teología política y biopolítica. El acento es más sobre el concepto de “vida” que “eternidad”. Creo que la “vida eterna” es una de las categorías que ponen en relación estas dos áreas que teóricamente no tienen que ver una con la otra: en la biopolítica foucaultiana no hay teología política, y en la teología política (schmittiana o post-schmittiana) no se habla de biopolítica. La relación creo que está dada por el concepto de genealogía, que proviene de *genos* en griego: especie, raza, de dónde uno proviene, de qué especie eres como animal. Y ahí hay una conexión interesante entre teología política y biopolítica que pasa a través de una genealogía. En el siglo XX, el primer teórico que junta biopolítica y teología política en base a la vida eterna es Rosenzweig en *La Estrella de la redención*. Ahí argumenta que el pueblo judío –a diferencia de los cristianos– vive la “vida eterna” en el presente y su eternidad está dada por nacimiento o sangre. Esta es la idea de que la familia judía, las tribus, el pueblo, tiene una conexión entre ellos que les hace eternos. Esto refleja el viejo problema de porqué a pesar de ser una minoría tan odiada y perseguida en la historia, los judíos han sobrevivido, incluso sin tener un Estado. De ahí entonces la idea de que tienen un *plus*, algo que los hace “eternos” en la historia. Pero después de Rosenzweig el problema se queda ahí. Ahora, poco a poco ha retornado el problema, porque hay personas

⁹ Miguel Vatter, “Married Life, Gay Life as a Work of Art, and Eternal Life: Toward a Biopolitical Reading of Benjamin”, *Philosophy and Rhetoric* 44 (4) (2011): 309-336; Ibid., “Eternal Life and Biopower”, *The New Centennial Review* 10 (3) (2011): 217-250.

interesadas en teología política y biopolítica. Esa idea de Rosenzweig aparece fuertemente en Benjamin. Pero el tema de la vida eterna en Benjamin se ha tratado poquísimos, a diferencia de la vida desnuda que se ha tratado bastante. Y Agamben ha sido el primero que ha tratado de pensar la relación entre las dos: una vida desnuda que es radicalmente mortal y una vida eterna que es radicalmente inmortal. Entonces, mi tesis es que si la biopolítica es una tanatopolítica (política de la muerte), esto se debe a que el concepto de vida en la tanatopolítica es una vida destinada a ser castigada y destinada a morir. Y para mí, ese es un concepto mítico de vida. No es un concepto filosófico ni teológico de vida. Creo que se puede argumentar que para la filosofía como para la teología, la vida es eterna, no mortal. Pero ahí uno entra en colisión con la enorme influencia de Heidegger y su tesis de la finitud del Ser (no solo de la existencia humana), y la idea del ser-hacia-la-muerte. Para mí el pensador clave detrás de esta nueva aproximación a la vida eterna no es ni Aristóteles ni Platón, –aunque en ellos se ve la eternidad de la vida, ni en los cristianos donde encontramos a Juan o Pablo– sino es en primer lugar Spinoza, un pensador de la vida eterna que es moderno. Y por último, Nietzsche. Porque para mí la vida eterna está relacionada con un eterno retorno de todo. Una concepción immanente de la eternidad.

EO: Otro de los temas que ha trabajado en relación a Benjamin es el de la relación entre sexualidad y política a la luz de lo teológico-político.

MV: En este artículo¹⁰ hago una interpretación de un texto de Benjamin sobre la crisis del amor conyugal (es una lectura de la novela de Goethe *Afinidades electivas*), donde se encuentran algunos oscuros teologemas. Y sobre el amor homosexual, es una especie de juego donde Benjamin plantea el tema de la fidelidad a un sexo, que puede ser masculino, femenino o cualquier tipo, pero es uno. Estrictamente hablando, todo matrimonio es homosexual en cuanto es fidelidad a un mismo sexo. Pero la pregunta sería ¿cuál sería la verdadera heterosexualidad, como fidelidad a más de un sexo? Y ahí hay muchas tradiciones que pueden ser paganas, judías o posiblemente también cristianas, que tratan el asunto. Relacionado a la estructura matrimonial como relación de dos personas, hay discursos esotéricos que conectan tal estructura a un “abierto sexual” antecedente o posterior. En ese sentido, podemos pensar en todo el mundo de lo dionisiaco en Grecia o en los actos rituales iniciáticos que son contrarios al matrimonio. También en este artículo menciono en la tradición cristiana algunos trabajos a los cuales aludía un historiador norteamericano, citado también por Foucault en que aparentemente en las primeras comunidades sexuales había matrimonios

10 Vatter, “Married Life, Gay Life as a Work of Art, and Eternal Life: Toward a Biopolitical Reading of Benjamin”.

entre hombres. Y en la tradición judía, hago alusión a Scholem y algunas cosas que dice de la tradición esotérica del sabatianismo.

EO: En este artículo, su idea del amor se vincula a una redención en sentido sobrenatural, ¿cómo se da esta vinculación con Benjamin? ¿tiene alguna relación con el concepto de amor cristiano, en particular con Pablo?

MV: En mi lectura sugiero que Benjamin quiere pensar un concepto de amor, más allá de la dualidad *eros / tántos*, la cual funciona como horizonte de Freud. Freud dice en algunos textos que es imposible distinguir claramente si alguien esté actuando bajo la influencia de *eros* o *tántos* al estar los dos tan mezclados. Entonces, con respecto a esta afirmación acerca de la sexualidad en Freud, para Benjamin, el concepto de vida eterna es una salida de esto. Y claro, tiene raíces paulinas, pero no sólo eso. Creo que tiene raíces más profundas: con lo que los griegos asociaban lo dionisiaco, incluso antes que Pablo.

EO: Este año la situación política en nuestro país, así como en el mundo, ha estado volcada a la irrupción de los movimientos sociales, los cuales podemos entender como una expresión del *kairós* (momento oportuno). ¿Podríamos leer estos eventos como acontecimientos teológico-políticos?

MV: La relación con el *kairós*, puede ser teológica, pero no necesariamente lo es. Por un lado, creo que el movimiento estudiantil chileno como todos los movimientos sociales de estos momentos, son una reacción al problema del endeudamiento, de la deuda. Y ese concepto como Nietzsche nos dice, es fuertemente teológico-político: la idea de estar endeudado significa estar castigado. Y ahora hay muchos trabajos que comienzan a hablar de una teología económica, que tiene que ver con lo teológico político, pero está centrado en la categoría económica de la deuda. Entonces vemos libros sobre la teología de la moneda, del capital, etc. Esta sería una buena forma de analizar los movimientos sociales como una reacción a la deuda y basarse en una lógica teológica. Y esta lectura se da desde los dos lados, porque la dinámica que incrementa el endeudamiento es una lógica protestante llevada al extremo; y la lógica de los indignados que rechazan este protestantismo y endeudamiento, también se puede leer como teológica. Ahora, en relación al *kairós* y al momento oportuno, es algo que vengo trabajando desde hace mucho tiempo. Y en este artículo que salió hace poco, en un libro sobre política y acontecimiento que edité junto con Miguel Ruiz Stull se analiza

el concepto de *kairós* en la historia del pensamiento político desde Platón hasta Badiou¹¹.

EO: En este mismo sentido, ¿es acaso el *kairós*, entonces, un momento del pueblo o del soberano?

MV: Yo creo que están las dos posibilidades. Se puede entender el acontecimiento como el concepto que va de la mano del concepto de gobierno, arte del Estado y saber manejarse en los acontecimientos. En ese sentido –como varios de los ensayos de este libro “Política y acontecimiento” muestran–, el acontecimiento es un concepto de la temporalidad en la teoría del gobierno. Pero si vamos al otro lado, con Agamben o Badiou por ejemplo, el acontecimiento está pensado de manera mesiánica y por ende relacionado a la idea de una democracia radical y de igualdad radical. Entonces cualquier esfuerzo para establecer la igualdad radical entre todos, de todos y con todos, cae bajo la idea mesiánica de lo *kairótico*. O en Ranciére, sería la lotería, la suerte o divinidad de la suerte. Ahí hay una conexión con la democracia. En mi propio trabajo desde varios años he tratado de pensar el acontecimiento con la idea arendtiana de un deseo de no ser gobernado, el “no-rule”, el *an-arché*. Entonces siempre he pensado que la fortuna, el *kairós*, el acontecimiento, están relacionados con una ausencia de *arché*, un vacío de gobierno.¹²

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berman, Harold Joseph. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Cacciari, Massimo. *Necessary Angel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1995.
- Meier, Heinrich. *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Schmitt, Carl. *Teología política: Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart, 2005.

11 Cf. Miguel Vatter, “La política del gran azar: providencia divina y legislación en Platón y en el Renacimiento”, en *Política y acontecimiento*, Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.) (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011), 23-58.

12 Sobre este tema y una serie de ensayos relacionados, véase Miguel Vatter, *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012).

- Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Guadarrama, 1970.
- Vatter, Miguel. "Introduction: Crediting God with Sovereignty". En *Crediting God: Sovereignty & Religion in the Age of Global Capitalism*, editado por Miguel Vatter, 1-25. New York: Fordham University Press, 2011.
- Vatter, Miguel. "Married Life, Gay Life as a Work of Art, and Eternal Life: Toward a Biopolitical Reading of Benjamin". *Philosophy and Rhetoric* 44 (4) (2011): 309-336.
- Vatter, Miguel. "Eternal Life and Biopower". *The New Centennial Review* 10 (3) (2011): 217-250.
- Vatter, Miguel. "La política del gran azar: providencia divina y legislación en Platón y en el Renacimiento". En *Política y acontecimiento*, editado por Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull, 23-58. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Vatter, Miguel. "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology". *The New Centennial Review* 4 (3) (2004): 161-214.
- Vatter, Miguel. "Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue" (Review Essay). *Graduate Faculty Philosophy Journal* 1 (1997): 323-344.
- Vatter, Miguel. *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012.