



TENSAR LOS LÍMITES PARA HABITARLOS: RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO DESDE UNA CONCEPCIÓN DE LA PRAXIS BASADA EN LA SENSIBILIDAD

Tensing the limits in order to inhabit them: religion and public space from a conception of praxis based on sensibility

Maximiliano Dacuy
INSTITUTO SUPERIOR GOYA

Resumen: El presente escrito tiene por objeto poner en relevancia la praxis política la sensibilidad, contraponiendo la sensibilidad y virtualidad. Para ello, tomamos los aportes de la crítica de Spinoza a la superstición, por un lado, y del mecanismo de proyección feuerbachiano, por otro, resaltando de ambos filósofos la idea de praxis como ejercicio de la comunidad en un acto de immanencia política. En una segunda instancia de análisis, situamos el problema de la praxis tratando de interpelar la realidad contemporánea, dejando abierta una línea de análisis de objetos tales como: mercado religioso, proyección del objeto de consumo, el consumidor como átomo social en contraposición a la comunidad en acto que supone la praxis. El enfoque metodológico es de carácter hermenéutico.

Palabras clave: Proyección, Superstición, Teología, Religión, Política.

Abstract This paper aims to highlight the political praxis of sensibility, contrasting sensibility and virtuality. To this end, we take the contributions of Spinoza's critique of superstition, on the one hand, and of the Feuerbachian mechanism of projection, on the other, highlighting from both philosophers the idea of praxis as the exercise of community in an act of political immanence. In a second instance of analysis, we situate the problem of praxis in an attempt to question contemporary reality, leaving open a line of analysis of objects such as: religious market, projection of the object of consumption, the consumer as a social atom as opposed to the community in act that praxis presupposes. The methodological approach is hermeneutic in nature.

Keywords: Projection, Superstition, Theology, Religion, Politics.

1. El espacio teológico de la virtualidad: actualidad de la superstición

Puede que el título de este escrito hubiera llamado la atención de Benedicto Spinoza porque, al fin y al cabo, la potencia desplegada de las individualidades en el espacio de lo público configura la máxima posibilidad de despliegue de la sustancia en la imanencia, y en acto político, desde ya. Pues la religión es, para Spinoza, una forma de sentir y pensar la política, que supone el despliegue de la afición. En consonancia con esto, la religión es pura afirmación de la potencia de los modos articulados en extensión y pensamiento. Dios, la sustancia suprema, no se expresa de forma acabada en los átomos sociales, pues esta forma fragmentaria de expresarse manifiesta la mínima potencia, es lo que se comprende –tomando la terminología de la época y que recibe de Hobbes– el concepto de estado de naturaleza, de carácter pre-político. La potencia desplegada en un colectivo marcado por la consonancia del afecto es un acto a la vez religioso y político.

El oficio del teólogo, en cambio, se ejerce direccionando y vigilando, instaurando la obediencia a un sistema de poder que opera sobre los afectos, pero sirviéndose de las

pasiones tristes, propias de la superstición. El teólogo, maestro de la superstición, teje su trama en el miedo y la esperanza, en un tipo de afección servil, degradante. Por ello Spinoza los llama teólogos en el *Tractatus Teológico-Político* y no religiosos, a tales prestidigitadores de la incertidumbre, pues transmutan la religión en superstición. La religión no precisa del miedo ni de la esperanza porque, precisamente, cancela la política de afectos que los produce y estimula. Así, la gracia y compasión de Dios respecto al destino de cada uno de nosotros, no como individuos sino como comunidad política, representa una respuesta religiosa, no teológica; la esperanza de ser queridos, aceptados, cuidados, alimentados, reconocidos, es también una respuesta que no genera incertidumbre, ni pesar, si no que la cancela. Esto se da en el despliegue máximo posible de la potencia de lo colectivo, para Spinoza. Y aquí se abre otra diferencia.

La urdimbre de los teólogos se teje alrededor de la soledad. Se trazan en el horizonte de experiencia objetos supersticiosos cuya puerta de salida a tal estado de indefensión conduce, indefectiblemente, al milagro. Cada uno se salva solo: esto es lo propio del milagro, recordemos este punto, pues para el libre mercado cada uno se salva solo, y de milagro; acaso Dios con su gracia otorga la fortuna, en un episodio extraordinario, enmarcado en una teología de la prosperidad. En cambio, en el acto constitutivo de lo público, en la emergencia del acto político, no hay milagro alguno, porque no resulta para nada extraordinario concebir que entre todos los individuos – mejor aún: ciudadanos o súbditos–, pueden solucionar los problemas sociales, políticos, económicos, que les atraviesan, o paliarlos del mejor modo posible. Es por ello que los teólogos se valen de milagros, porque lo extraordinario reside en que se salve el individuo, aunque el resto se precipite al abismo, el individuo, átomo aislado, temeroso y superviviente en una virtualidad fantástica. Insisto con este punto, porque en la actualidad, la oferta del mercado político de los teólogos actuales tiene esa melodía de fondo: cada uno se salva solo y de milagro.

Ahora bien, ¿cuál es el rol del profeta? Este no es en verdad un teólogo, sino su desmitificador, pues denuncia sus estratagemas, de ahí que sea a menudo perseguido. Las denuncias de Eliseo, Elías, Isaías, Oseas se alzan contra un sistema de dominación orquestado por la casta sacerdotal, que opprime a los pobres y concentra las riquezas: el peyorativo de “casta” en la arena política viene de ahí. Los grandes profetas predicen la caída de Israel, subyugada finalmente por Asiria. La opresión de los ricos sobre los pobres, ¿es voluntad de Dios?, claramente no. La Alianza preveía los abusos que generaría el hecho de dejar al azar las relaciones de propiedad, es así que cada cincuenta años se instituye el jubileo y, merced a él, las cosas vuelven al punto que estaban medio siglo antes; asimismo, se deja descansar a la tierra el séptimo año, hay una parte de las décimas para las viudas y los pobres, etc. No exageramos si decimos que de la mano de Moisés la justicia social llega al mundo. El germen de la dominación, en la Israel previa al cautiverio, viene de la mano de los reyes, quienes se cuentan con en el beneplácito de la casta sacerdotal, forjan obediencia contraria a la Alianza. Spinoza propone una lectura de las Escrituras, entonces, en clave religiosa, no teológica. No es el rey, sino el pueblo unido en el espacio público, quien conforma y constituye, en pleno de igualdad, la voluntad de Dios, esto es: de la sustancia. Pues todos los individuos conforman diversas modalidades de sustancia, de la sustancia una, que es causa de sí (*causa sui*). En Dios, o en la naturaleza, nos sostenernos, como potencias iguales, pues todos somos en algún punto iguales, en tanto expresión de la sustancia divina. Así, las modalidades de la sustancia se despliegan en lo público, en un presente, un ahora, y un espacio que corresponde a ese ahora. Pues la sustancia tiene como atributos la extensión y el pensamiento, el cuerpo y la razón, los afectos están atravesados por esta doble dimensión de la vivencia. El profeta, entonces, y para dejar en paz a Spinoza, advierte y denuncia que el pacto se vulnera, al posicionarse a unos individuos por sobre toda una multitud que se ve abrumada por ellos: ¿qué otra cosa representa el rey sino un momento extraordinario que, en tanto rey guerrero, es sólo apto para situaciones extraordinarias?, de ahí que, aunque Saúl sea ungido rey, no fue algo concebido como susceptible de ser institucionalizado y permanecer la monarquía en el tiempo. No constituye para nada la regla, esta es expresada por la asamblea, que representa la

presencia inmanente de la divinidad en los modos finitos que forman los súbditos en comunidad.

Ahora bien, a una multitud subyugada se le debe impedir que conquiste, justamente, el espacio público, debe recluírsela al solipsismo de las redes teológicas para que no llegue a tomar conciencia de sí ni de su necesidad, tanto religiosa como política. Esto es: que no llegue a tomar conciencia de la necesidad de constituirse en sujeto político, afectado de la diversidad modal, mediado por los otros y sus afectos, en que cada uno siente a los otros, tanto como a sí mismo, en una trama de compasión por la desdicha, con la necesidad de re-ligar(se), de *religionarse*, si se me permite utilizar un neologismo, para sentir la unión, la comunidad inmanente. No olvidemos que Spinoza concibe la posibilidad de una república cristiana, en el ejercicio del acto político inmanente y colectivo, a la vez. No hay, pues, aquí trascendencia, ni proceso dialéctico, sino acto público, potencia política de la *re-ligare*, en extensión y pensamiento. Hasta aquí, Spinoza.

2. Proyección y praxis: o Spinoza y Feuerbach

Jean-Pierre Osier sitúa en una línea de continuidad a Feuerbach respecto de Spinoza, y a *La esencia del cristianismo* del *Tractatus teológico-político*. Nosotros tenderemos un puente, pero desde otro lugar. Retomamos la idea de re-ligare que esbozamos con anterioridad, y la vinculamos con la praxis.

Feuerbach nos permite establecer una conexión muy precisa entre religión y política. Pues, para él, la política no podría sino ser una expresión, ¿laicizada, secular?, de la religión. El principio de caridad es un pilar del cristianismo, básicamente consiste en el amor al otro, a los ciudadanos. Y este principio, ya trabajado en esta línea interpretativa por Spinoza, se corresponde con la piedad, esto es, con el amor a Dios, el otro pilar fundamental del cristianismo. Pero si Dios, para Feuerbach, representa el género humano, y el amor al otro como individuo, portador de género, es la caridad, en Feuerbach no hallaríamos sino una interpretación secular de la república cristiana. Por ello es que, antes de ir a la idea de praxis, debemos profundizar sobre los aportes que *La esencia del cristianismo* tiene para pensar acerca de la relación entre religión y espacio público; máxime, partiendo del supuesto de que no hay algo así como un ejercicio de la política desde el espacio público en este escrito.

Vayamos a la praxis. El aporte fundamental de Feuerbach para el estudio de la conciencia política reside en la coincidencia de Dios con el género humano, cuya expresión disciplinar conlleva la reducción de la teología a antropología. Pero hay otro aporte, para Althusser, más central aún, y es el desarrollo del mecanismo de proyección. Esto es, una propiedad de un sujeto “x” se proyecta por sí misma, se yergue por sobre el sujeto de origen, lo que la constituye, en sí misma, como absoluta. Vamos a un ejemplo: la razón es propiedad del sujeto hombre, pero para Hegel, por caso, el hombre es producto de la razón, y ve al espíritu como resolución de la Razón a lo largo de la historia, luego de alienarse en naturaleza y superarse, en tanto negación de la negación. Feuerbach vuelve a poner en pie al hombre, otorgándole el lugar central como sujeto y colocando a la razón humana como predicado. Las determinaciones genéricas de corazón, voluntad y razón lo son del hombre, son sus predicados, propiedades humanas. En la proyección el corazón gobierna al hombre, la voluntad doblega la razón, pero el punto no es que esto suceda, la cuestión es que una determinación ocupa el lugar de sujeto y neutraliza, por decirlo así, el campo de operación de otra determinación genérica. Vamos con un ejemplo que presenta el filósofo de Bruckberg: el caso de Bruto, ordenando matar a su propio hijo por haberse comprobado que este habría ayudado a los Tarquinos a volver a Roma para voltear la república. Aquí, Bruto es dominado por la voluntad, en abstracto, se neutraliza por completo el corazón del general romano al condenar a su propio hijo a muerte, insensible a sus lágrimas. Un padre jamás haría eso, sí un jacobino, un fanático republicano. Ahora bien, este mecanismo de proyección tiene su contraparte en la reducción, la vuelta al hombre en el centro de la escena. Es aquí donde reside el efecto terapéutico de esta filosofía, pues denuncia el

escenario teológico en que se ubica en el medio del altar al hombre concreto, al sujeto humano, como hecatombe, frente a una deidad que no es más que una propiedad humana, alienada ya de su ser predicado e impostándose como sujeto. *Mutatis mutandi*, nosotros creamos mercancías, y ella, reina del mercado, nos pone a nosotros de rodillas, convirtiéndonos en sus meros apéndices, en sus siervos. Este análisis, claramente marxiano, ya está *in nuce* en Feuerbach, y es absolutamente actual.

Ahora bien, distingamos, qué entiende por religión (como esencia verdadera) y qué por teología (como esencia falsa); para pasar de allí, a reflexionar acerca del hombre, organizado en comunidad política, posicionado en su fundamento, en la naturaleza, lo que derivará más tarde o más temprano en una reinterpretación del spinozismo. Empero, lo que nos interesa a nosotros, es ahondar en una concepción del espacio público.

La religión es concebida como conciencia de infinitud, entre otras acepciones. Por ello Dios ocupa el centro de la conciencia religiosa, y otorga al hombre una primera conciencia de sí. El hombre se piensa, en verdad, divino por sí mismo (*homo hominis dei*). Feuerbach se sirve, aquí y en muchas partes, de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, pues nos explica que lo que deifica al sujeto no son sino los predicados. Hay que ver bien aquí qué sucede con ellos, y qué consecuencias políticas se siguen de ello. Pues, que haya proyección, esto es: que se proyecte el sujeto en el predicado, no significa por sí la pérdida del sujeto hombre, sino la transmutación del predicado en sujeto, con la sumisión del sujeto hombre, reduciéndose a mero apéndice, a efecto, del predicado; esto último es lo que condena. En un caso hay religión o esencia verdadera; en otro, teología. El teólogo hace del hombre un apéndice de una razón particular, por caso, la razón de libre mercado hace al hombre, y no al revés, siendo este, insisto en ello, el sujeto que crea y reproduce en su fantasía la mercancía, el mar infinito de productos fantástico que lo aquejan, en el océano del consumo. En esto descansa la primera lectura que hace de la fe nuestro filósofo: la primera, porque luego de estudiar en profundidad a Lutero identifica fe y amor y concibe, a partir de allí, una idea superadora de la fe, habiendo sido catalogada en *La esencia del cristianismo* como razón particular. Que el hombre entienda que divino es el corazón, los sentimientos, la razón, la voluntad, etc., representa una manera de sentirse en concordancia con la religiosidad. Que se convierta en efecto tiránico de la razón o del sentimiento, es un hecho teológico, y está aquí alienado. Pues es la abstracción del predicado, que se escinde del sujeto y lo desgarra lo que determina que una proyección sea de carácter teológica o religiosa, es allí donde se dirime la cuestión. Este mecanismo es el que denuncia Feuerbach. Y es desde aquí donde reformula la idea de religión a partir de la necesidad que tiene la conciencia humana de situarse. Porque lo que surge a la vista en el análisis de la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841), es que el hombre es un puro ente abstraído del contexto. Pero el hombre es un ente que tiene a la naturaleza como fundamento, depende de ella; representa una combinación modal de atributos en la naturaleza, diría Spinoza, aquí reside el aporte que toma cuerpo en la segunda edición (1843). A esto obedece una modificación en el segundo prólogo, para nada menor: debemos dirigir los ojos de la religión del interior al exterior. Otro modo de decirlo: debemos observar con ojos religiosos en derredor, el contexto, y, ¿por qué no?, transformarlo. Esto es: humanizar la exterioridad, la naturaleza, volcar la humanidad en ella. Pero, señalemos algo de pasada, imbuirla de ella, de su esencia genérica, implicaría una previa vinculación contemplativa para con ella, como presupuesto de la acción política, y articulando, además, en los individuos, en esos especímenes de yo-tú corporizados, vínculos genéricos. Después de todo, el hombre se encuentra a sí mismo cuando el yo se vincula a un tú, y llegan posteriormente, desde este reconocimiento, a la naturaleza.

La contemplación de la naturaleza habilita un modo de torcer el destino, a su vez, mediante el diálogo entre empiria y razón, poniendo en valor los vínculos horizontales entre unos y otros. Por eso Feuerbach va en busca de otro fundamento, que resida más allá de la conciencia, un fundamento material de la praxis, pues la política no es exclusivamente relación genérica, o no sólo eso, sino conciencia de la comunidad política *situada*; de ahí que espacio y tiempo sean los primeros criterios de la praxis, tal nos dice en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*.

Pero, a más de este primer criterio espacio temporal, ¿qué es la praxis, puesto que sin ella no se realizaría la emancipación política? Cuando la praxis no determina la conciencia, y ella no vierte su esencia verdadera, religiosa, la práctica política resulta abstracta, lo que quiere decir: conservadora. No nos brinda información aquí, en este escrito que acabamos de citar, qué es la praxis, pero sí en una carta a Ruge escrita en junio de 1843, un año después de la publicación de este escrito. Allí nos la presenta así: un tipo de práctica comunicada, surgida en la conciencia; otra manera de pensarla: un tipo de interpretación política que es, a la vez, comunicada, pero que no reside en una sola cabeza sino que se hace muchas, se vuelve masa (y nosotros vamos a agregar, en clave spinozista, se corporiza, se vuelve muchos cuerpos). Lo que reside en una sola cabeza, nos dice, es teoría; lo que en muchas, praxis, práctica. La teoría se convierte en práctica cuando se masifica, se hace masa, en la conciencia (y el cuerpo) de cada uno. Esta comunicación, hay que decir, y en esto reside toda comunicación que no sea efecto de revelación, implica diálogo, diferencia, tensión entre las individualidades, en esta su interpretación del espacio-tiempo en que viven, en que sitúan su drama político, su problema existencial. Quien lee la carta podría pensar que de lo que se trata allí es de una revelación, pues esta también se comunica, pero no necesariamente, porque si alguien revela algo que cada cual tiene en su conciencia a modo de germen expresa su tiempo. Sería este el caso de un intelectual, un publicista, un filósofo, por qué no un pastor o un sacerdote; como sea, sería alguien que esculpe en su cabeza una idea más acabada, una interpretación, en medio de un grupo humano situado. Eso haría que la comunicación sea moldeada por una cabeza, tal vez, pero no se trata de un modelo arbitrario, pues, en ese caso, ¿cómo podría ser creído?, ¿cómo se haría "carne"? Dejo esto como problema abierto, vamos a ver que puede suceder una y otra cosa. La cuestión es si la comunicación configura una conciencia religiosa, emancipadora, política; o bien teológica, conservadora, expliadora. Porque las cabezas teológicas comunican también, pero utilizan otros resortes para hacerlo, y la proyección es también superstición. La ficción que construyen y divulgan los teólogos, valiéndose del miedo y la esperanza, es también proyección. Me detengo un momento aquí para conciliar a Spinoza con Feuerbach, o bien completar feuerbachianamente al gran filósofo holandés. Lo que le falta a Spinoza es lo que le aporta Feuerbach; la superstición, ese "juguete del alma humana", tomando la sentencia de Quinto Curcio, se cristaliza en una proyección pero de carácter particular, que responde a su vez a una razón particular. La teología es razón particularizada que excluye la universalidad del género. El miedo y la esperanza tejen su trama en la irracionalidad de la razón particular. Pues, va de suyo, que una razón particular es irracional, siendo la razón, por principio, universal, o bien tendiente a la universalidad. Pero debemos ir más allá de esto, puesto que también hablamos de pasiones, tenemos que tocar el tema de la sensibilidad. Esta cabeza que se hace muchas, esta contextualización espacio temporal de la comunidad política en el ejercicio de la praxis son dos caras de la misma moneda, pues solo lo que responde a un interés universal reside en consonancia con su fundamento, y es este natural, en Feuerbach y Spinoza. El espacio de la comunidad política es, por antonomasia, espacio público, allí se da la máxima potencialidad, y la coordinación modal entre razón y sensibilidad.

3. Los límites de la praxis en la realidad latinoamericana

Bien, ahora vamos a hacer filosofía, esto es: vamos a interpretar la realidad. Nos quedamos en la tesis once sobre Feuerbach de Marx, pero ya eso es, sobre todo en estos tiempos, muchísimo; pues la filosofía entregó irresponsablemente a las ciencias la prerrogativa de interpretar la realidad. La ciencia nos permite interpretar la realidad con mayor riqueza explicativa, tomando la expresión de Imre Lakatos, pero, ¿eso es todo?. Podríamos llegar a aceptar, siendo como somos, filósofos benevolentes, que la ciencia en la modernidad realizó notables progresos; pero, en la posmodernidad, con la posverdad a la cabeza, ¿no se concedió? Lo voy a decir en otras palabras: ¿no se renunció demasiado?

Si la ciencia representa la forma preponderante en que la cultura contemporánea aborda la realidad, hay un límite a semejante interpretación certificada, que salta a la vista cuando hablamos de política; este límite lo constituye la religión. No hay ciencia de la religión, sin más, a lo sumo sociología de la religión, fenomenología religiosa, antropología de la religión, formas metodológicamente limitadas para comprender el fenómeno religioso, pero la filosofía de la religión nos invita a la pregunta por la religión como un conjunto de efectos, y nos sitúa en el problema de nosotros mismos. La religión tensa los límites, sea de la psique humana, sea de la comunidad política. Se ensancha, religiosamente, cualquier tipo de sociedad. Para empezar, a la finitud de la vida presenta un modelo de eternidad, o de trasmundo; a la presencialidad de la comunidad en acto, sacraliza con la forma del dogma trinitario. La religión constituye un intento humano, demasiado humano, de forzar el límite; la política nos permite vivir, vivir bien, en ese límite. Sístole y diástole, o bien, tensar el límite para habitarlo. Por eso es que, tal como sostiene Alfred Schmitt, la religión llega al corazón del alma humana, y cada proyecto político debe expresar, a su vez, la religiosidad, o al menos no debe posicionarse en contra de ella, so pena de volverse abstracto y convertirse en una pila de sal.

La subjetividad política se volvió en contra de la idea misma de ciudadanía. En esta etapa del capitalismo, con el ejercicio constante del consumo, se conforma un sujeto de consumo que es a su vez político, aunque se podría de caracterizar como a-político, en contra de la política, o indiferente hacia ella. Me gusta pensar la democracia actual como una democracia mercantilizada, y al sujeto (a)político que la constituye como un ciudadano consumidor o bien, para huir del oxímoron, y tomando este elemento del representante de la Escuela Austríaca Ludwig von Mises, soberano consumidor. Este sujeto consume la mercancía política como cualquier otra. Las marcas que le atribuye al consumidor, en el ejercicio de su soberanía, las indica Mises como egolatría, indiferencia para con los demás, volubilidad, capricho, etc. El vínculo que tiene con la mercancía que consume quita su vista de los demás, su relación es estrictamente personal con el objeto. La opción política se agencia mediante un conjunto de anuncios que inhieren en la necesidad de representación que este sujeto tiene, de su necesidad en lo que hace a la gestión de gobierno. La mercancía más barata que satisfaga la necesidad del consumidor soberano es la que será elegida, y el empresario que la produzca y/o distribuya será exitoso; si no lo hace, fracasa.

Pero nosotros, desde la lectura que hacemos de la praxis feuerbachiana, tomamos dos elementos para pensarnos: a) la interpretación espaciotemporal de la comunidad política, particularmente, del contexto, en que emerge la interpretación situada, y b) la idea que se hace masa, lo que constituye la acción política. En la primera, predomina el objeto; en la segunda, el sujeto. La praxis articula ambos elementos. Ya habíamos dicho que la innovación feuerbachiana, en su reformulación materialista de la religión, que a su vez es concebida como antropología mistificada, reside en el acto de dirigir los ojos desde el interior de la esencia humana, de la conciencia de sí, hacia el exterior. Religión y espacio público, pues, van de la mano. Los teólogos de la actualidad, concentran, en cambio, la mirada hacia la mercancía, que captura la atención del sujeto. El sujeto es, propiamente, en una democracia mercantilizada, como la que nos atraviesa en la actualidad, sujeto a la mercancía, a la forma mistificada, endiosada, sacralizada, de un objeto particular, que excluye el vínculo yo-tú propiamente articulador de la política, lo que implicaría, el posicionarse en la dualidad yo-tú de la subjetividad, la opción liberadora del verse cada uno frente a frente, cara a cara, en el espacio público. Antes, como ahora, la teología teje su trama de miedo y esperanza en la razón particular del mercado, de los intereses de sectores conservadores, dueños o representantes de los poderes fácticos concentrados hacia un objeto, donde no hay un otro, sino átomos sociales. Pero la responsabilidad, éticamente hablando, siempre es para con un otro, no para con un objeto.

Es en estos átomos sociales donde se altera la noción de espacialidad. Y este tipo de individuo posmoderno haya su espacio en la virtualidad. Así, el espacio converge, en la posmodernidad, por caso, en una red social; por cierto: un espacio bombardeado por la imagen. La imagen no es tiempo, más bien congela el tiempo, la imagen es espacio. Y es a

través de imágenes que opera el teólogo, produciendo y reproduciendo, a modo de sístole y diástole en el corazón del sujeto, miedo y esperanza. Es allí donde adquiere sentido el concepto de praxis. Porque lo que hay que desentrañar es la madeja de miedo y esperanza que opera como prisma, como lente, para interpretar una realidad ya tergiversada. Acaso el espacio público se disputa, en gran medida, en las redes; acaso el hecho de tomar el cielo por asalto supone arrojar del cielo, de este Olimpo virtual, a los dioses, e instalarnos allí con nuestros cuerpos y bagajes, tal como pretendieron hacer los orgullosos andróginos, que recoge el mito de *El Banquete platónico*. Allí donde hay imágenes, hay espacio; nosotros, flujos temporales, permanecemos sus cautivos, nuestro tiempo que somos queda cautivo de la imagen, fijo, alienado, en tanto se proyecta una particularidad que se torna absoluta en nuestro cielo de representación política. Ahora bien, ¿cómo disputar el espacio?, ¿será, por caso, tomar las calles?

En junio del 2013, con el movimiento *Pase Libre*, tomaron las calles de San Pablo actores que no habían sido movilizados con anterioridad lo fueron, en un contexto de crisis en lo que hace al cumplimiento de las demandas de consumo por parte de un gobierno que tiene por política, o intenta al menos, distribuir la renta. Estos sujetos, de los cuales emerge la nueva clase trabajadora, en palabras de Marilena Chaui (2013), pero que podríamos denominar precariado, se encontraron en un espacio público, de golpe, de pronto, articulando una demanda. Muchos de ellos pasaron de la virtualidad espacial de las redes, de las dos dimensiones de la imagen a las tres de los objetos reales. Desde el cielo de la imagen cristalizada en las redes sociales a la tierra del cara a cara, a la Avenida Paulista; desde la representación a la presentación; de la espacialidad de la imagen a la temporalidad de los cuerpos vivos y demandantes; de la teología al re-ligare. ¿Cómo hacer para que ese espacio virtual de las imágenes sean neutralizadas del miedo y esperanza que la determinan, lo que alteraría la percepción que tienen de sí los sujetos? La disputa, una vez más, se da en el escenario de la representación.

En el orden del análisis que venimos haciendo, Feuerbach y Spinoza, ahora, como en el mayo del 68', en que también actuaron como oráculos para filósofos de la talla de Althusser, Toni Negri, etc., son de gran utilidad para pensarnos. La irreligiosidad de Marx, de manera equivocada estimo, generó en el progresismo una escisión con la dimensión religiosa. Se perdió con ello el vínculo con el corazón de las personas, el corazón es el *sancta sanctorum* de la política. No es la mente, sino el corazón, lo que se juega en definitiva. Debemos tomar conciencia que no hay efectiva transformación sin un diagnóstico preciso de los modos en que las imágenes nos capturan, nos hacen temer y esperar, y alteran profundamente nuestra racionalidad. Consumir imágenes es solamente posible intercambiándolas por tiempo. Lo que dejamos en el altar de la representación es lisa y llanamente nuestro tiempo.

Alexis de Tocqueville señala que en vísperas a la Revolución Francesa, los escritores, los intelectuales, que dieron forma inteligible y comunicable a las demandas del tercer estado, crearon un mundo imaginario que fue reemplazando la realidad, cito un breve pasaje:

Por encima de la sociedad real cuya organización era aún tradicional, confusa e irregular, donde las leyes eran diversas y contradictorias, los rangos estaban separados y las condiciones eran fijas y desiguales las cargas, se iba edificando poco a poco una sociedad imaginaria en la que todo parecía [insisto, "parecía"] sencillo y coordinado, uniforme, equitativo y razonable.

Y, continúa, a modo de diagnóstico aciago:

La imaginación de la muchedumbre fue desertando gradualmente de la primera y pasándose a la segunda. Se desinteresó de lo que era, para no pensar sino en lo que podría ser, y se vivió, en fin, espiritualmente en aquella ciudad ideal construida por los escritores (1982, p. 161).

El alarido irreligioso de Marx es siempre un grito religioso: ¡tomar el cielo por asalto!. ¡Implorar al cielo!, como último recurso, bramaba Locke. Acaso nos olvidamos rápida y funestamente que la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. Hoy, como antaño, la disputa por el cielo precede necesariamente la disputa por el poder político, por eso es que el escenario no reside sólo en los periódicos y publicaciones, en los panfletos del Mayo Francés o de la misma Revolución Francesa, sino en las redes sociales, en la representación que cada quien se hace de la política capturada por imágenes que, como tales, capturan la atención del sujeto. Ahora bien, ¿todo se juega en las redes? Pues no.

Aquí es clave profundizar acerca de la sensibilidad. La religión vive de la sensibilidad: el pueblo, las personas, los individuos, sienten. La religión vive más de la sensibilidad que de la razón, de ahí la terrible imagen de Cristo en la Cruz, del Dios sufriente. La Cruz no es un instrumento de la racionalidad, al contrario, representa el escándalo; es, tomando una expresión feuerbachiana, el trágico lamento infinito de lo finito que se pierde

Ahora bien, ¿qué sucede en el espacio público que no acontece en las redes sociales? Esto: la sensibilidad redime de la madeja de fantasías, de elementos ficticios, que se cristalizan en las redes por la imagen. Solamente en la calle, en las plazas, en el afuera de la espacialidad virtual las personas pueden realmente verse, como caídos, en la misma cruz. Y es eso, justamente, lo que los sustraen de la subyugación imaginaria del espacio virtual. Quien habita en algún momento el espacio público no puede sustraerse de este afuera que a su vez adentra en la sensibilidad, a su vez nos saca del interior y proyecta en derredor, horizontalmente. En las redes rige lo pregonado por Schopenhauer, a saber: el mundo de la representación. Pero el otro que es un cuerpo que tensa y eriza el espacio, uno junto a otro, es voluntad, nada que representar hay ahí, se me podrá decir que el cuerpo del otro está en espacio-tiempo, claro que sí, ya iremos allí; lo que no captura la imagen es el sufrimiento del otro, lo traduce tieso, estático, muerto; pero en el encuentro real aparece vivo, a través del grito de los cuerpos.

Las movilizaciones de junio del 2013 fueron, tal vez, el escenario de irrupción de otra subjetividad, otros que, en calidad de átomos sociales, recorrían el territorio como parte del entramado del intercambio económico, pero que no ponían en suspenso ese entramado en el reclamar por reconocimiento. No era lo principal el “aumento 20 de centavos, sino la dignidad”, tal se decía. Estos nuevos agentes de irrupción del espacio público tomaron conciencia de su politicidad habitando la avenida paulista. Antes de tal evento los caracterizaba la virtualidad, la queja, que se expande en el espacio de las redes; ahora bien, en las calles los cuerpos se tensan, las voces convergen, el movimiento hace su lugar de irrupción en el suceder pálido de lo cotidiano. No se trató de un movimiento religioso, desde ya, lo que hubo allí es una manifestación política de un sujeto de consumo, al que no se le atendían suficientemente sus demandas, no se lo atendía con “dignidad”: empezaba a golpear fuerte la crisis del 2008, cuyos efectos aún no culminan.

Detengámonos un momento aquí, a fin de distinguir el espacio religioso del teológico: esto es lo que no queda claro en Spinoza; Feuerbach, en cambio, sitúa el espacio de la teología en la mente –de ahí los esfuerzos por romper con la naturaleza por parte de los teólogos–, y de llevar adelante, por su parte, un análisis fenomenológico de la religión. Spinoza halla la expresión teológica, que captura al individuo, justamente en él: es el individuo quien teme y espera, quien entra en pánico, por ello observa que los teólogos aíslan a fin de dominar, reducen a un sujeto a la capacidad mínima de potencia en que, de encontrarse con otros y permitir el despliegue de la potencialidad por convergencia, se expresarían religiosamente; siempre y cuando, claro está, no los vincule entre sí el pánico, el temor, la esperanza fundada en la superstición.

La diferencia, en Spinoza, entonces, entre teología y religión, respecto al despliegue de sujetos en el espacio público, reside en que, en la primera, quienes habitan el espacio público son individuos subyugados por el miedo y la desesperación; presas del miedo, irrumpen en la escena pública; y cuya razón y cuerpo están gobernados por pasiones tristes. De hallarse juntos estos individuos, no habría consonancia más que en la

expresión de la impotencia de cada uno. El espacio religioso, en cambio, es propiamente el del encuentro de cuerpo y razón, en consonancia, en alegría, con los otros. Spinoza llega a utilizar la expresión “odio teológico”, pero en ningún momento dice algo así como “odio religioso”, y es que no podría serlo, porque la religión no promueve pasiones tristes. Lo mismo sucede con Feuerbach quien, al aportar la idea de proyección, pone en escena un elemento fundamental. La teología tiene su lugar en una proyección que desgarra la relación entre unos y otros (yo-tú), entre el género y la naturaleza, entre Dios y el hombre; la religión siempre re-ligare, encuentro, vínculo, experimentación de que el yo encuentra un tú, no de que un yo encuentra otro yo. Por ello entiende y celebra la riqueza de la religión natural; en cambio, sería algo imposible concebir una teología de la naturaleza. El espacio teológico reside en la mente, no hay nunca espacio público teológico, sino para dar rienda suelta al pavor de los cuerpos, atravesado por pasiones tristes. Por eso, el odio en las calles, no es más que una expresión teológica.

Acaso Spinoza no haya sido contrario a la teología, y sí a los teólogos. Lo mismo Feuerbach. Es una línea muy fina, Marilena Chaui, a quien cité con anterioridad piensa, o pensaba, que Spinoza critica la teología, negándola, para afirmar la religión y la filosofía. Sin embargo, Spinoza, en el *Tractatus*, sostiene que no se contraponen filosofía y teología, una se encarga del conocimiento de Dios, la otra de la caridad y la piedad. Tal vez deberíamos sustraer esos dos pilares fundamentales de las manos de los teólogos, pues la caridad y la piedad constituyen la religiosidad humana: una república cristiana tiene por pilares la piedad, o el amor a Dios, y la caridad, o el amor a los hombres, a los ciudadanos, tal es el pensamiento de Spinoza. Estos pilares, en manos de teólogos, son transmutados en el rechazo a Dios y la guerra de todo hombre contra todo hombre, en la selva de la libre competencia, en el darwinismo social, del que estamos acostumbrados. Y esto es en la época de Spinoza tal como en la actualidad. Lo mismo Feuerbach: Harvey, uno de sus comentaristas, sugiere la idea de que aquel consideró la teología demasiado valiosa para dejarla en manos de teólogos.

4. Conclusiones

Spinoza y Feuerbach nos llevan a asumir el compromiso de la *Realpolitik*, el compromiso de disputar el campo teológico, de la virtualidad espacial *in mente* que conduce al odio y la desesperación, y afinar, practicar, proponer, realizar el encuentro religioso en las calles.

La gran tarea que compete a la praxis política, entonces, consiste en la reivindicación de la alegría como potencia de los cuerpos, de esos “límites de la razón”, para decirlo feuerbachianamente, recuperarlos del odio teológico, de las pasiones tristes, y llevarlos a pasiones alegres, potentes. Julius Fučík, aquel periodista checo asesinado por los nazis el 8 de septiembre de 1943, lo dijo muy claro: “que la tristeza jamás se una a mi nombre”; completemos la idea: que nunca se una a nosotros un recuerdo triste, hemos nacido para la alegría, militamos, nos arriesgamos y morimos por ella.

Que nunca la teología nos domine: ese es el gran desafío religioso.

Referências

CHAUI, M. “Uma nova classe trabalhadora: indagações. En Fundação Perseu Abramo e Fundação Friedrich Ebert (org.). *Classes? Que Classes?. Ciclo de Debates sobre Classes Sociais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. pp. 87 y ss.

FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Pléyade, 1974.

- _____. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- _____. *La filosofía del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.
- HARVEY, V. *Feuerbach and the interpretation of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HOBSES, Th. *Leviatán*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 2002.
- LOCKE, J. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 2004.
- MARX, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2013.
- MISES, L. *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, S. A., 1980.
- OSIER, J.-P. *Para leer a Feuerbach*. Medellín: En Negativo Ediciones, 2019.
- SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Ediciones Taurus, 1975.
- SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A., 1997.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1982.

Doutor em Filosofia (Universidade de Buenos Aires)
Professor do Curso Filosofia (Instituto Superior Goya - Argentina)
E-mail: maxidacuy@gmail.com