

La santificación neoliberal. Para una arqueología teológica del capitalismo contemporáneo¹

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

Resumen:

El presente ensayo se propone trazar las condiciones para una arqueología teológica del capitalismo neoliberal. Para ello, trabaja en torno al concepto de “santificación” heredado por la tradición cristiana y lo propone como un dispositivo de subjetivación que transforma las relaciones sociales en relaciones mercantiles configurando una gubernamentalidad que convierte al “hombre-empresa” del neoliberalismo en una nueva versión del “hombre-santo” de la tradición cristiana. A partir de las consideraciones de León Rozitchner y Giorgio Agamben el ensayo deslinda la noción de “santificación” como el dispositivo clave de la subjetivación neoliberal.

Palabras clave: santificación, neoliberalismo, subjetivación, Agamben, Rozitchner

Abstract:

The goal of this essay is to reconstruct the conditions for a theological archeology of neoliberal capitalism. The text reads the Christian concept of “sanctification” as a subjectivation *dispositif* in order to 1) identify its role in the transformation of social relations and; 2) inquire into its impact in a new type of governmentality associated with the neoliberal “entrepreneur”. By taking elements from León Rozitchner and Giorgio Agamben I argue that the neoliberal “entrepreneur” is a secularized version of the Christian “saint”. In other words, “sanctification” is the key *dispositif* of neoliberal subjectivation.

Keywords: sanctification, neoliberalism, subjectivation, Agamben, Rozitchner

¹ El presente ensayo debe muchísimo a las reflexiones de Giorgio Agamben, Emanuele Coccia y Fabián Ludueña, Sergio Villalobos-Ruminott y Oscar Ariel Cabezas. También agradezco al Programa de Estudios en Teoría Política CIECS de CONICET de la

*“la crítica de la religión es la
premisas de toda crítica”*

—Karl Marx

El ensayo propone una arqueología teológica del capitalismo neoliberal. Busca una cifra íntima pero fundamental, una matriz a partir de la cual podamos inteligir su deriva, un pequeño armatoste desde cuya racionalidad ha podido extender su dominio hacia todas las fronteras de la tierra.

Nuestra tesis esboza esta arqueología a partir de los oscuros subterráneos de la teología. No porque la teología sea un lugar más “originario” o “auténtico” (diferente a la economía o a la política), sino porque históricamente constituyó un ensamble muy preciso de las formas de ejercicio del poder².

Tomándonos de la célebre fórmula propuesta por Carl Schmitt en su *Teología política*, según la cual “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³, planteamos que no deja de ser cierta la fórmula exactamente simétrica que podríamos aplicar a los teóricos neoliberales: *todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría económica, son conceptos teológicos secularizados*. Pero el término secularización requiere de una breve explicación: a diferencia de Max Weber para quien la “secularización” comportaba un proceso de “desencantamiento del mundo”, para Schmitt

Ciudad de Córdoba, Argentina, al Centro de Análisis e Investigación Política (Caip) de Chile, y a la Universidad Nacional de Rosario, todos lugares donde expuse muchas de las ideas que aquí se desarrollan.

² Decimos “arqueología” en el sentido de una indagación histórico-filosófica orientada a trabajar con “archivos” que permitan dilucidar el ensamble o construcción de un determinado dispositivo. En este sentido, el foco reside en la “santificación”. No pretendo ingresar a la discusión en torno a la lógica y legitimidad o no de la “arqueología” (los trabajos de Foucault y Agamben se han dedicado a ello), bástenos con indicar de manera muy general a qué nos referimos con ello, para entender que no se trata de concebir una gran historia, teleológicamente destinada, sino múltiplemente fragmentada, no inquirimos en torno a un universal, sino una pieza singular al interior de un mosaico mucho mayor en donde los trabajos de Rozitchner y Agamben resultan esenciales. El presente ensayo se propone como un prolegómeno para una arqueología general de la santificación.

³ Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009, p. 37.

el elemento teológico sufre un desplazamiento hacia la esfera jurídico-política sin nunca terminar por neutralizarse⁴. A diferencia de Weber, para Schmitt la modernidad desplaza pero aún contiene —en una suerte de identidad y diferencia a la vez— al elemento teológico que condicionará la estructura teológico-política del Estado moderno. En este sentido, nos parece que podría concebirse a la “economía”. Lejos de la concepción tradicional, según la cual, ésta constituiría una esfera neutral, no metafísica y puramente gestional, sostendremos que ésta configura un nuevo desplazamiento teológico que investirá a la misma esfera económica, no porque ésta haya sido inicialmente simplemente “técnica”, sino porque su trazado histórico jamás la hizo abandonar el doble proceso de desmaterialización (Rozitchner) y glorificación (Agamben) articulados desde el cristianismo, configurando un “poder gubernamental” dirigido a administrar el “orden de las cosas”⁵. Si del neoliberalismo se puede decir que es una suerte de *cristianismo para el pueblo* será porque todos sus conceptos dejarán entrever su antigua matriz teológica en el nuevo horizonte de inteligibilidad que define a la época moderna⁶.

En este marco, las siguientes notas pretenden constituir una reflexión radical acerca del modo en que la deriva capitalista fue posibilitada a la luz de una precipitación inmanente al cristianismo en la que se apuntaló dogmáticamente a partir de la doctrina teológica de la Trinidad.

No fue sino hasta los siglos IV y V —es decir, cuando la cristiandad asumió una vocación propiamente imperial⁷— que comienza a sistematizarse la doctrina en la célebre fórmula “tres propiedades —*hipóstasis*— y un solo Dios”⁸ o “tres personas y un

⁴ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción Flavia Costa, Edgardo Castro, María Mercedes Ruvituso. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 17-18.

⁵ Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Asceci e capitalismo*. Salerno: Quodlibet, 2011.

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. En Nietzsche II. Madrid: Gredos, 2009, pp. 383-579.

⁷ Williams, Rowan. *Arrio: herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010.

⁸ Nacianceno, Gregorio. *Cinco discursos teológicos*. Traducción de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 2012, p. 171.

solo Dios”⁹. Su centralidad se puede medir por la aguda crisis que abrieron dichos debates en torno a la querrela del *Filioque* y cuyo efecto más devastador fue la división de la Iglesia Bizantina (Oriente) de la Iglesia Romana (Occidente). La querrela del *Filioque* puede ser clave para comprender la sacralización de la economía en la Iglesia Romana: para los orotodoxos, el Espíritu Santo procedía únicamente desde el Padre, para los romanos, el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo. Para un orotodoxo el Espíritu Santo nada tiene que hacer con la economía y el mundo, pero para un cristiano romano (cuestión que se radicalizará con el protestantismo), la economía asume una dimensión esencialmente *sagrada*¹⁰. El Hijo constituirá la persona divina que tendrá por función cumplir con la *oikonomía* de la salvación¹¹.

Las primeras formulaciones de la doctrina trinitaria ya llevaban consigo dicha posibilidad consumada en la querrela del *Filioque* y cuyo efecto incidirá directamente en el problema de la “santificación”. La doctrina trinitaria es una forma de articulación del poder muy precisa que Tomás de Aquino –siguiendo a Agustín– denominó como “relación subsistente”¹². La doctrina trinitaria estructura el poder de un *modo relacional* a la luz de la triple distinción entre la soberanía (el Padre), la economía (el Hijo) y la efectualidad de ambas (el Espíritu Santo)¹³. Una soberanía articulada estrechamente con la economía gracias al dogma de la Encarnación y su noción de “consustancialidad” (*homoousías*) derivada desde el Concilio de Nicea. La soberanía encontraría en el Espíritu Santo su “fuerza operativa”, la efecualización de su poder gubernamental y la radicalización

⁹ De Hipona, Agustín. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1996, p. 295. Libro XI, Cap. X.

¹⁰ Agamben, Giorgio. “El miedo para aceptarlo todo”. En: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/05/26/giorgio-agamben-en-entrevista-con-lobs-el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-17-de-septiembre-de-2015/> [Agosto 2016].

¹¹ Congar, Yves. *El espíritu santo*. Traducción de Aberlardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1983.

¹² Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Tomo I.

¹³ Ludueña, Fabián. “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”. *Revista Pléyade* no 8, Julio-Diciembre 2011, pp. 153-170.

de la figura del Hijo en la deriva romano-occidental del cristianismo¹⁴.

Si bien es posible encontrar las nociones de Padre y Espíritu Santo en las otras dos religiones monoteístas, las diferencias entre estas tres religiones podrían ilustrarse en “matemas” lacanianos: el judaísmo podría remitirse a S1 (una religión del Padre), el cristianismo al S2 (una religión del Hijo) y el islam a la barrita que divide S1 y S2, por cuanto no es la religión del Padre ni del Hijo, sino de lo Uno¹⁵.

La diferencia tiene enormes consecuencias en relación a los modos de “filiación” que instituye cada una: el judaísmo instala el modo de filiación en relación a un “pueblo elegido” que vive bajo la sombra de Dios Padre y su Ley. El cristianismo a toda la humanidad gracias al sacrificio del Hijo que hace posible la *aufhebung* del Padre inicial (la ley mosaica): Dios se hace Historia, el Padre se vuelca al Hijo en una misma *oikonomía*. El islam, al situar al Dios como lo Uno, no articula formas de filiación y, a diferencia del cristianismo, articula otra forma de gubernamentalidad en la que se establece un circuito virtuoso entre *sharia* (ley divina) y la *umma* (comunidad). Dicho circuito carece de cualquier representación “personal” (como el cristianismo), opera en una representación exclusivamente “legal”¹⁶.

En el islam no existe la filiación entre Padre e Hijo propia del cristianismo. Dios no es un Padre sino lo Uno, algo mucho más radical que un Padre. En ese registro, el islam no admite una representación “personal” (carece de “sacerdotes”) de Dios, como sí ocurre en el cristianismo. En otras palabras: el cristianismo es la religión gubernamental por antonomasia. El cristianismo

¹⁴ Karmy, Rodrigo. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE, 2014.

¹⁵ Benslama, Fetih. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

¹⁶ Véase los trabajos de: Ayubi, Nazih. *Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Traducción de Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra, 1996. Ghalioum, Burham. *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*. Traducción de Mari Carmen Doñate. Barcelona: Bellaterra, 1999. Massad, Joseph. *Islam in Liberalism*. Chicago: Chicago University Press, 2014. Hallaq, Wael. *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

se configura en torno al dogma de la Encarnación, ahí se unen irresolublemente las soberanías de Padre e Hijo gracias a la “consustancialidad”. Tanto en el judaísmo como en el islam (a pesar que el primero hace de ésta un Padre instalando una forma de filiación, y la segunda no) la divinidad no experimentará el proceso de “economización” como sí habría tenido lugar con el cristianismo. En cuanto S2, el cristianismo –en particular, el cristianismo romano y, posteriormente el protestantismo– hizo de la *oikonomía* el lugar mismo de la divinidad.

La tesis de nuestro ensayo es que el capitalismo, y en particular su fase actual de corte neoliberal, constituye un proceso de santificación de la vida que encontraría en la articulación trinitaria del cristianismo su cifra propiamente arqueológica: “La “economía”, –escribe Elettra Stimilli– como gestión de la vida en Cristo, revela, ahora, la posibilidad de una concomitancia entre el elemento ingobernable y lo que puede ser gobernado, entre lo que puede perderse y aquello que se puede poseer (...)”¹⁷. La “economía” articuló un poder gubernamental que hizo coincidir lo gobernable con lo ingobernable, lo an-árquico de la vida con su gestionabilidad, su capacidad para ser gestionada totalmente. Más allá de la Ley y la coacción, en el montaje de la gestión, en la apuesta “positiva” por una forma de vida en Cristo¹⁸, se trata de inscribir a las criaturas en el horizonte de una *oikonomía* como la: “(...) ejecución del designio de Dios en la creación (...)”¹⁹, haciendo de la historia humana una historia “sagrada”²⁰. Sacralización de la gestión y la gestión propiamente sagrada que captura a lo humano y lo separa respecto del mundo. La *oikonomía* se asienta en la figura del Hijo que, al ser consustancial al Padre, llevaba consigo la misma anarquía que el Padre. En este sentido el cristianismo es una religión “anárquica” o “económica”, tal como el capitalismo en la actualidad.

¹⁷ Stimilli, *Il debito del vivente*, p. 109. Traducción propia.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Congar, *El espíritu santo*, p. 454.

²⁰ Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela-Iepal, 1967, p. 21.

En efecto, la *oikonomía* hará posible la investidura de la creación en función de su salvación y, por tanto, más allá de la finitud de la mundaneidad. Esa investidura constituirá el acto mismo de la “santificación”: “La palabra santificación –escribe Jürgen Moltmann– designa ante todo un acto que procede de Dios santo mismo. Dios elige algo para sí y lo convierte en su propiedad; le permite, pues, participar de su esencia (...)”²¹. “Santificar” será el acto mismo de Dios, a través del cual, éste “elige” a las criaturas y las “convierte en su propiedad”. La santificación es expropiación que captura a todas las criaturas para reinscribirlas en el horizonte de una *oikonomía*. La santificación constituirá el dispositivo clave del poder gubernamental cristiano que se incorporará de manera secularizada en la nueva escena capitalista. Encontrará una nueva versión en la antropología neoliberal del hombre-empresa. La santificación será el proceso de captura de la “vida sensible”, su efecto será la transformación de imágenes en íconos y la potencia de los cuerpos en su docilización favorable al trabajo capitalista.

En su libro *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo*, León Rozitchner traza una suerte de arqueología del sujeto moderno leyendo *Las Confesiones* de Agustín de Hipona. Su tesis es que el cristianismo habría ejercido una “desmaterialización” de la vida porque –tal como ilustra el propio Agustín– al ser el cristianismo una religión sin Padre que matar (dado que el Padre ya está muerto en la cruz), el niño se habría volcado sobre la carnalidad de la madre. Sin embargo, en cuanto la madre no es más que la indeterminación de una potencia exenta de forma, el niño –que se representa en la voz de Agustín– debe negar a la madre e imponer sobre su vacío a un Padre enteramente espiritualizado.

La cruz (el Padre espiritualizado) terminará por erigirse sobre la cosa (la madre): “Lo que la madre le dio al hijo al darle vida, ahora espiritualizado, se lo da al nuevo Padre para que

²¹ Moltmann, Jürgen. *El espíritu santo y la teología de la vida*. Traducción de José María Garrido Luceño. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 61.

nazca en él de nuevo. Pero lo hace en el lugar mismo donde está inscrita la huella de la madre: esto es lo importante –termina Rozitchner– del modelo subjetivo cristiano”²². El proceso de desmaterialización redonda en una verdadera espiritualización en que la mujer-madre sólo podrá concebir al hijo por medio del Espíritu Santo como fuerza propiamente masculina de un Padre espiritualizado y de un Hijo encarnado. Por eso, según Rozitchner, la subjetivación cristiana supone un proceso de des-*mater*-ialización a través del cual la simple Voz del Padre quedará, a modo de una introyección de la Ley, inscrita en el “corazón” del Hijo.

Agustín no sólo habrá legado un nuevo “modelo subjetivo” a Occidente, sino más precisamente, una nueva articulación de la soberanía: la soberanía del Padre quedará economizada en la figura del Hijo y efectualizada gracias a la “santificación” provista por el Espíritu Santo²³. En este punto quisiera complementar la tesis rozitchneriana: sí, el “modelo subjetivo cristiano” supone la des-*mater*-ialización. Pero ese proceso negativo –la desmaterialización– implica un proceso *positivo* a partir del cual la vida se espiritualiza, haciendo que la “madre” no hable desde su carne, sino que, a través de ella, siga hablando el nombre del Padre. Sin embargo, desmaterializar no implica sólo despotenciar la vida. Rozitchner concibe la “represión” desde el modelo “freudiano” que ejerce su poder en base *negativa*. También implica santificarla en una única forma a partir de la economía que funciona *positivamente* en base a la fórmula promotora de la vida que Foucault caracterizó como “hacer vivir” y que, siguiendo a Fabián Ludueña, encuentra su origen en el cristianismo²⁴.

Giorgio Agamben en *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* ha proyectado una genealogía teológica de la gubernamentalidad situando a la gloria como

²² Rozitchner, León. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a Las confesiones de San Agustín*. Buenos Aires: Losada, 1997, p. 114.

²³ Ludueña, “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”.

²⁴ Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

el dispositivo propiamente performativo desde el cual se articula la soberanía del Padre en la economía del Hijo:

(...) uno de los resultados de nuestra investigación –escribe Agamben– ha sido que la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas. Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas no se debe, en efecto, sólo a que ellos permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también y sobre todo a que administran y otorgan la Gloria, aquél aspecto aclamativo y doxológico del poder que en la modernidad parecía haber desaparecido.²⁵

A diferencia de Rozitchner, para quien la producción de subjetividad occidental se basa en la *desmaterialización*, Agamben sitúa la *glorificación* como un dispositivo *positivo* a partir del cual se configurará la “máquina gubernamental de los modernos”. Si bien su genealogía resulta clave para contemplar la deriva de la mentada “sociedad del espectáculo” de las actuales “democracias gloriosas”, parece descuidar la centralidad que adquirió la santificación como forma de subjetivación *oikonomíca* en dicho proceso de glorificación.

Las tesis de Rozitchner y de Agamben parecen descubrir el reverso de un mismo mecanismo, el primero enfocándose en la dimensión *negativa* de la desmaterialización y el segundo en la configuración *positiva* de la glorificación. A partir de aquí, me parece clave abrir un tercer término que permita desplegar la potencia de ambos trabajos: la santificación. Denomino “santificación” al proceso de desmaterialización-glorificación capaz de producir una subjetividad *oikonomíca* que será central en la constitución de la economía política moderna y en particular del discuso neoliberal. La “santificación” será un dispositivo orientado a conjurar la potencia sensible (“madre” en Rozitchner y

²⁵ Agamben, *El reino y la gloria*, p. 11.

“potencia” en Agamben) en función de la constitución de un cuerpo encarnado que llevará consigo la imagen del Cristo en el “corazón”. Si la “potencia sensible” designa un medio abierto a múltiples formas entonces la santificación es el dispositivo encargado de suturarla en una forma en particular. Si la potencia sensible designa un “comercio incesante de los medios” más acá de toda acción (*praxis*) y de toda producción (*poiesis*)²⁶, entonces la operación de la santificación (desmaterialización glorificante) terminará por capturar esa medialidad a una forma en particular y separándola —es decir, sacralizándola— de los usos característicos de la vida común.

1. Espíritu Santo

1.1. En un pequeño pasaje de *El Pedagogo*, Clemente de Alejandría nos ofrece una escena que deja entrever la operación que años más tarde la doctrina denominará “santificación”. En este texto aparece como “leche”: “Os di a beber —escribe Pablo en la primera carta a los Corintios— leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar” (Cor I; 3, 1-2). Clemente interpreta: “(...) esto no significa que se trate de un tipo de alimento distinto de la leche pues en esencia son lo mismo. Igualmente el Lógos es siempre el mismo; fluido y dulce como la leche; sólido y consistente como el alimento sólido”²⁷. Fluido y sólido a la vez, la “leche” es una alegoría del Lógos que, considerado como un “alimento espiritual”, renueva al hombre y lo purifica de su cuerpo.

Lo mismo ocurre con aquellos pasajes en que se exhorta a “beber de la sangre” de Cristo: según Clemente, ésta última sufre un cambio “cualitativo, no sustancial” por la intercesión del Espíritu:

Con toda seguridad —señala Clemente— sería muy difícil encontrar algo más nutritivo, más dulce y más blanco

²⁶ Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Traducción de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Marea, 2010.

²⁷ Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Traducción de Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1998, p. 76.

que la leche. Pues bien, el alimento espiritual se le asemeja; es, en efecto, dulce, por la gracia; nutritivo como vida; blanco como el día de Cristo; y ha quedado bien claro que la sangre del *Lógos* es como leche.²⁸

Clemente insiste en que los pechos de la mujer –que, según él, están originalmente erigidos hacia el “marido”– se vuelcan hacia los niños para darles su “saludable nutrición”. Así como la madre alimenta a sus hijos, así también Dios hace llover maná del cielo que es el “alimento celeste de los ángeles”.

La analogía entre lo físico y lo espiritual lleva consigo el siguiente problema: que la leche emana desde una Madre y, en cambio, el *Lógos* lo hace desde un Padre. ¿O habría que admitir la posibilidad de que Dios fuera mujer? Frente a tal posibilidad, Clemente escribe:

Las mujeres embarazadas, al llegar a ser madres, manan leche; pero Cristo, el Señor, el fruto de la Virgen, no llamó bienaventurados los pechos de la mujer, ni los juzgó nutricios, sino que, cuando el Padre, amante y benigno, esparció como lluvia el *Lógos*, se convirtió él en alimento espiritual para los que practican la virtud.²⁹

Esencial resulta el pasaje que dice que Cristo “no llamó bienaventurados los pechos de la mujer ni los juzgó nutricios” porque es precisamente allí donde Clemente niega la potencia sensible de la mujer espiritualizándola en la unicidad del Padre “amante y benigno” que, en la figura de Cristo (el *Pedagogo*), se presenta en “todas partes” por el Espíritu Santo.

La potencia femenina quedará subrogada a este nuevo poder paterno que permitirá a Clemente comenzar a montar una tecnología gubernamental capaz de conducir a los “que practican la virtud” hacia la verdad. La madre inicial no sólo queda despojada de su potencia sensible sino que se espiritualiza bajo

²⁸ Clemente, *El pedagogo*, pp. 78-79.

²⁹ Clemente, *El pedagogo*, p. 79.

la forma Iglesia: “Esta madre única no tuvo leche, porque es la única que no fue mujer; es la mismo tiempo virgen y madre; íntegra como virgen, llena de amor como madre. Ella llama por su nombre a sus hijos y los alimenta, amamantándolos con la leche santa, con el Lógos infantil”³⁰. La acción de “amamantar” queda elevada a la función espiritual desarrollada por la Iglesia que inviste a todos sus hijos de “leche santa” y de “Lógos infantil” haciendo de la misma una “virgen”.

Esa “madre única” Iglesia cobijará al “cuerpo de Cristo” a partir de lo cual (...) alimenta al joven pueblo (...)”³¹ instalando así la conducción “pedagógica” para que el hombre se despoje de la carne e inicie un “nuevo régimen de vida”. Se trata de hacer de Cristo “nuestro” y “(...) meter al Salvador en nosotros para destruir así las pasiones de la carne”³². El proceso de desmaterialización implicará desplegar el dispositivo afirmativo de la espiritualización en la que Clemente identifica con un proceso en el que la figura de Cristo se introyectará en “nosotros”. El *Pedagogo* cumplirá una función intermedia entre cuerpo y alma, tierra y cielo, pasiones y vida perfecta, gracias a que funciona como un “modelo sin defecto”: se educará al hombre desde el pecado hacia la virtud, más allá de la Ley que educa a los judíos y de la *Paideia* que educa a los griegos.

Un nuevo tipo de soberanía comienza a articularse. Una soberanía que podríamos llamar “económica” en la medida que se despliega como un poder inmanente, “positivo” y gubernamental. No sólo es un poder que desmaterializa la vida, sino que también la glorifica o espiritualiza la introyección de Cristo en “nosotros”: “El Pedagogo es educador –escribe Clemente– no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita”³³. Más allá de la filosofía como forma de vida “teórica”, el Pedagogo será el educador orientado a la “mejora del alma” como una

³⁰ Clemente. *El pedagogo*, p. 79.

³¹ Clemente. *El pedagogo*, p. 80.

³² Ibid.

³³ Clemente. *El pedagogo*, p. 42.

“guía” para la vida virtuosa. No obstante, en la época de Clemente el cristianismo no asume aún su forma imperial del siglo IV. No habrá que perder de vista el carácter de esta “pedagogía” que, bajo la tutela de la Iglesia cristiana, conducirá al hombre hacia la santificación.

1.2. En 1935 el teólogo Erik Peterson escribe *El monoteísmo como problema político*. Su tesis es que el cristianismo no lleva consigo una matriz “teológico política” como propugnaba el jurista Carl Schmitt. En un pasaje clave Peterson cita *Los cinco discursos teológicos* (380 d.c.) de Gregorio Nacianceno. Su reflexión es que entre poliarquía, anarquía y monarquía, los cristianos profesan la última. Sin embargo, la monarquía a la que se refiere Gregorio –y esto es el núcleo del interés de Peterson contra Schmitt– no es la “monarquía personal” sino aquella de carácter “trinitario” que, como tal, no podrá tener “(...) correspondencia alguna en la criatura”³⁴.

Para Gregorio en la trinidad el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo designarán: “(...) un nombre de relación, un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre”³⁵. La trinidad se articula como un dispositivo a través del cual Padre (soberanía), Hijo (economía) y Espíritu Santo (efectualidad) designan una relación porque –a diferencia de Eunomio, un arriano contra quien están dirigidos estos discursos– no será posible escindir uno respecto de los otros.

A partir de aquí, Gregorio podrá fundamentar la especificidad funcional del Espíritu Santo: en primer lugar, éste no es un “Dios extraño” puesto que pertenece a la Trinidad. En segundo lugar, el Espíritu Santo no es más que la “santidad de Dios” y, por tanto, no pertenece al ámbito de las criaturas, sino que es absolutamente increado. En tercer lugar, el Espíritu Santo se sustrae a toda “criatura” y a toda “composición” (puesto que no es un cuerpo) y si llegara a ser una fuerza –plantea Naciance-

³⁴ Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999. p. 93.

³⁵ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 171.

no— ésta sería lo causado por el propio Dios. En cuarto lugar, el Espíritu Santo es “consustancial” —es decir, comparte la sustancia con el Padre y el Hijo— precisamente porque pertenece a la Trinidad. La *oikonomía* despliega su fuerza gracias al Espíritu Santo.

¿Cómo hemos podido llegar a saber de la existencia del Espíritu Santo? —se pregunta Gregorio. Responde estableciendo una línea de tiempo histórico-salvífica (una economía) en que los mensajes divinos se han ido revelando progresivamente. Tal “pedagogía divina” se muestra a partir de dos cambios fundamentales en la tierra y que llevan consigo el nombre de los dos testamentos. El primero hizo posible el paso de los ídolos a la Ley reflejado en el Antiguo Testamento y en la revelación que habría hecho Dios a Moisés. El segundo va desde la Ley al Evangelio pasando por la encarnación del Hijo.

“Y ahora —plantea el teólogo— nosotros anunciamos un tercer temblor, a saber, el paso de las cosas de aquí abajo a las cosas de arriba (...)”³⁶. El paso desde el “abajo” hacia el “arriba” concierne al tercer cambio que está expresado bajo la noción del Espíritu Santo:

El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento dios a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo.³⁷

La escatología propia de la *oikonomía* se entronca así con la figura del Espíritu Santo que, como plantea Nacianceno, “está presente en medio de nosotros”. Al igual que en Clemente, donde el hombre era guiado por el *Pedagogo* hacia la salvación, también aquí la economía divina ha revelado su mensaje en tres fases específicas.

³⁶ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 252.

³⁷ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 254.

La fase actual, el Espíritu Santo, permite el paso de todo aquello que está “abajo” hacia “arriba” en un movimiento de apocatástasis, el mismo movimiento “regenera” al hombre. Sólo tal Espíritu: (...) llena todas las cosas con sus sustancia, él contiene a todas las cosas. (...) y la misma vida que hace de nosotros Templos, que nos diviniza, que nos hace perfectos, de modo que precede al bautismo y es buscado también después del bautismo”³⁸. El Espíritu Santo es increado y parte de la Trinidad. Siendo una fuerza divina consustancial al Padre y al Hijo puede investir a “todas las cosas” de su propia sustancia (que es la sustancia que comparte con el Padre y el Hijo) al punto de “divinizar” nuestras propias vidas para hacerlas “perfectas”, al igual que el planteamiento de Clemente.

El Espíritu Santo es la fuerza a través de la cual la soberanía económica inviste a “todas las cosas” haciéndolas pasar de “abajo” hacia “arriba”, desde la tierra al cielo. El Espíritu Santo funciona como aquella fuerza que captura, produce, excluye al incluir, captura a la potencia sensible del cuerpo (poder negativo del Padre) y la espiritualiza en la forma del “templo” (poder positivo del Hijo). Gregorio llama “divinización” al doble movimiento en que el Espíritu Santo funciona a partir de la exclusión de la potencia sensible (desmaterialización) y de su inclusión en el “templo” (glorificación). La santificación se presenta como un poder subjetivante que opera en la performatividad de su pronunciamiento, tiene la capacidad de inscribir un “templo” en el alma del hombre. En la época histórico-salvífica con la que Gregorio identifica al Espíritu Santo las cosas del mundo –incluida nuestra propia vida mundana– estarán completamente santificadas, investidas de su poder, alumbradas con la fuerza de “su sustancia”, expuestas al paroxismo de las alabanzas³⁹.

³⁸ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, pp. 260-261.

³⁹ “Por ahora bastará decir solo esto: que el Espíritu es aquél en el que nosotros adoramos y por el que nosotros pedimos”. La función litúrgica será aquí fundamental, precisamente por esto, el mecanismo del Espíritu Santo será la “santificación”. Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 235.

1.3. Casi diez años antes de los *Discursos* de Gregorio, Dídimo el ciego –alejandrino que Atanasio puso al frente de la Escuela Eclesiástica de Alejandría– ofrecía un *Tratado sobre el Espíritu Santo*. Dentro de las características centrales estará su carácter “santificante”: “(...) si pues él es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable”⁴⁰. Siendo que el Espíritu Santo “santifica” y no es santificado habrá que ubicarlo en la misma Trinidad, junto al Padre y el Hijo. Por esta razón el Espíritu Santo jamás podrá confundirse con los ángeles.

Estos últimos serán criaturas santificadas por el Espíritu Santo –es decir, reciben su fuerza de él– pero éste último no es criatura y por tanto no es santificado. Al contrario, él mismo es el santificador: “En realidad, los ángeles son santos por participación del Espíritu Santo y por la inhabitación del Hijo unigénito de Dios, que es santo y es comunicación del Padre (...)”⁴¹. Si los ángeles son criaturas que pertenecen a la creación de Dios, el Espíritu Santo no es criatura sino “propiedad” trinitaria orientada enteramente a la “santificación” de las criaturas. Es decir, orientada a otorgarles su poder efectual: “(...) el que llena a todas las criaturas que pueden recibir la virtud y la sabiduría no forma parte de aquellos seres a los que enriquece”⁴². De esta manera, el Espíritu Santo no puede ser criatura, sino más bien la fuerza santificante que investirá de “virtud” y “sabiduría” a todas las criaturas⁴³. Como bien subraya Dídimo, la acción santificante será decisiva toda vez que, tal como expresaba Clemente con la alegoría de la leche, el Espíritu Santo investirá del Lógos a las criaturas para conducir las “rectamente”⁴⁴.

⁴⁰ Dídimo el ciego. *Tratado sobre el espíritu santo*. Traducción de Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1997. p. 48.

⁴¹ Dídimo, *Tratado sobre el espíritu santo*, pp. 53-54.

⁴² Dídimo, *Tratado sobre el espíritu santo*, p. 58.

⁴³ “En este sentido toda la jerarquía como forma de ordenamiento del ministerio angélico y humano recibe su *fuerza operativa* del poder inmaterial del Espíritu sin el cual estaría privada de toda positividad y capacidad de acción”. Ludueña, “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”, p. 167.

⁴⁴ Dídimo, *Tratado sobre el espíritu santo*, p. 65.

Esto nos muestra que el poder efectual del Espíritu Santo permitirá a toda criatura elevarse hacia Dios ofreciéndole “sabiduría, norma y rectitud” en su actuar. Introducción de norma y disciplina, proyección de la eternidad en la misma finitud creatural, el Espíritu Santo será designado por Dídimo como “el sello de Dios” a partir del cual se recibe la “imagen de Dios”: “(...) es el sello de Dios, los que reciben la forma e imagen de Dios, una vez signados por medio de él, son conducidos en él al sello de Cristo, llenos de sabiduría, de ciencia, y, lo que es más, de fe”⁴⁵. Tal como ocurría con la figura del “templo” en Nacienceno, para Dídimo lo esencial será la recepción humana de la “forma e imagen de Dios” que define al “poder efectual” del Espíritu Santo.

Más aún, el Espíritu Santo no será la fuerza divina que simplemente imprima su “sello” o “forma” sobre aquello que no lo tiene, sino que además, tal “sello” tal “forma” será la que producirá al hombre en relación a la imagen propiamente “económica” de Cristo⁴⁶. El Espíritu Santo imprime la imagen de Cristo en el “corazón” del hombre, subjetivándolo al interior de la *oikonomía*. Con ello se fragua la deriva de una gubernamentalidad cuyo carácter pastoral apropiará el alma de los hombres. En cuanto “imagen de Cristo”, el Espíritu Santo se juega como un verdadero dispositivo de subjetivación que permitirá el despliegue de la gubernamentalidad, como doble articulación entre soberanía (el Padre) y economía (el Hijo)⁴⁷.

1.4.

Manifiestamente —escribe Agustín de Hipona— y a la vista de los discípulos subió al cielo; tal sabemos, tal creemos, tal confesamos. *Repartió dones a los hombres* (Sal 76, 19) ¿Qué dones? El Espíritu Santo. Ahora, pues,

⁴⁵ Dídimo, *Tratado sobre el espíritu santo*, p. 91.

⁴⁶ Ya Orígenes —de quién Dídimo es un fiel lector— había indicado que, en relación a los apóstoles, el Espíritu Santo fue: “(...) derramado en sus corazones (...) en función de aquél “gobierno de sí” que elevará al hombre hacia la perfección. Orígenes. *Comentario al cantar de los cantares*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 49.

⁴⁷ Congar, *El espíritu santo*, p. 479.

quien tal don da ¿qué será? ¡Admirable bondad la de Dios, que nos otorga un don igual a él mismo; su don es el Espíritu Santo; y el Padre y el Hijo, y el Espíritu Santo son un Dios único: la Trinidad.⁴⁸

El Espíritu Santo es concebido como un “don” (*munus*). Pero un “don” que no es más que la “bondad” de Dios a través de cuya fuerza impregna en nosotros un “don igual a él mismo”. En cuanto “don” el Espíritu Santo se convierte en una fuerza inconmensurable, absolutamente excedente respecto de todo cálculo humano que, por serlo, reivindica la fuerza de la naturaleza divina.

El Espíritu Santo no puede ser una cosa ni una criatura, sino la simple performatividad del acto de donación. En el instante en que da se retira. Imprime el rostro de Cristo en el mismo momento en que se sustrae. Se lo conoce por sus efectos. Ya sea que se agita un “viento”, que se designe como un “soplo”, que haga cimbrear los árboles, la concepción agustiniana del Espíritu Santo como un “don” explicita lo que los padres alejandrinos ya habían consignado: que el Espíritu Santo no es más que la fuerza de Dios, su “sello” con el que marca a sus criaturas que tendrá una función propiamente *oikonómica* de “santificación”: “En cuanto yo opino, en cuanto vosotros conocéis, en cuanto creemos, no hay ninguna santificación divina y auténtica sino por la gracia del Espíritu Santo”⁴⁹. Como en Gregorio y Dídimo, en Agustín la operación performativa del Espíritu Santo se la designa bajo el término “santificación divina”. La fuerza de Dios discurre allí en función de imprimir en el hombre el “sello” de una “autenticidad” que promete su propia salvación. De ahí que la función del Espíritu Santo sea una función propiamente *oikonomica* en la medida que está destinado a consumir la misma obra de Dios en la tierra⁵⁰.

⁴⁸ Agustín de Hipona. “Sermón 128, 4: BAC 443, 124-125”. En Pons, Guillermo (ed.). *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998, pp. 65-66.

⁴⁹ Agustín de Hipona. “Sermón 8, 17: BAC 53, 137-138”. En Pons, *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*, p. 137.

⁵⁰ Congar, *El espíritu santo*, pp. 563-578.

Pero la “santificación” agustiniana tiene un efecto decisivo: “Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia, bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo de mi corazón”⁵¹. No deja de ser interesante cómo vuelve un tema que ya nos adelantaba Clemente en la alegoría de la leche: Agustín ha bebido la leche de su madre, pero una vez el Espíritu Santo le “santifica” éste sella al nombre de Cristo en su interior (el “corazón”). La leche deja de ser de su madre y pasa a ser la leche del Padre espiritualizado que habita en los nuevos registros del “corazón”.

Si Rozitchner puede ver en Agustín el “modelo subjetivo” por el cual se desplegó el proyecto occidental es porque advierte en él la consumación del proceso de desmaterialización de la potencia sensible en la forma “subjetiva” del “corazón”. Porque sólo en el “corazón” –que ya Gregorio denominaba “templo”– se alojará el “nombre de mi Salvador”. Sin embargo, la propia tesis rozitchneriana deja entrever que lo que los Padres de la Iglesia han llamado “santificación” constituye una performatividad articulada en base a la desmaterialización-glorificación de la potencia sensible. El “corazón” llevará al “sello de Dios” gracias a la donación que, bajo la fuerza del Espíritu Santo, tendrá como efecto la santificación en la que los hombres, animales o cosas, quedarán sustraídos al mundo que les rodea.

En Agustín el efecto subjetivante del dispositivo espiritual parece funcionar a la perfección: niega a su madre de quien bebió la “leche” (la potencia sensible) para situar en su lugar al nombre de Cristo, su Padre “idealizado”. El “templo” de Gregorio o el “corazón” de Agustín designan la “interioridad” en la que se constituirá el nuevo sujeto. Un sujeto que llevará al “don” de Dios en su propio interior que, por tanto, podrá hablar con él, escuchar su Voz y *obedecer* enteramente a sus designios: “El Espíritu Santo ha comenzado a habitar en vosotros. ¡Que no se

⁵¹ Agustín de Hipona. *Confesiones*. Traducción de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2012. Libro III, cap. 4.

tenga que marchar! No lo excluyáis de vuestros corazones”⁵². Una fuerza exterior que habita y configura nuestro interior, he ahí el “modelo subjetivo” que, según Rozitchner, el cristianismo latino lega a Occidente. Sin embargo, Agustín no sólo sería quien inaugura tal “modelo subjetivo” sino también quien consume lo que viene jugándose con Clemente, Gregorio y Dídimo: la santificación radical de los hombres. Será en la santificación donde el poder negativo de la desmaterialización (Rozitchner) será el reverso del poder positivo de la glorificación (Agamben) que obedecen a un mismo y preciso mecanismo de subjetivación. Será la santificación el soporte propiamente teológico del capitalismo moderno que la nueva teoría neoliberal no hará más que aceptar.

2. El espíritu neoliberal

2.1. Una reflexión en torno al dispositivo “santificante” que dará curso al capitalismo no puede pasar por alto las grandes transformaciones que experimentó la *oikonomía* cristiana. No podemos obliterar el acontecimiento de la Reforma que abrirá el campo para el nuevo protestantismo. Debemos al memorable trabajo de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* el haber conceptualizado el trayecto de tales transformaciones y donde la cuestión de la “santificación” constituirá la clave hermenéutica del naciente “ascetismo intra-mundano”. Si con Lutero la división entre la fe y las obras habría dado lugar a una “vida mística sentimental” que fortalece el principio de la subjetividad al tiempo que rechaza la vida mundana, con Calvino la opción por una tesis de la predestinación habría dado lugar a un fortalecimiento de la “vida ascética mundana”. “Sólo los elegidos *tienen* realmente la *fides efficax*, sólo ellos son capaces de aumentar la gloria de Dios mediante obras que son buenas realmente (no en apariencia), y esto en virtud de la *re-*

⁵² Agustín de Hipona. “Sermón 225, 4: BAC 447, 282”. En Pons, *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*, p.126.

generatio y de la consiguiente *sanctificatio* de toda su vida”⁵³. Viejos temas que ya se asomaban en los padres de la Iglesia (regeneración y santificación), pero en un nuevo horizonte de sentido: el calvinismo no sólo introducirá la santificación en el campo de las obras humanas sino que hará de éstas la fuerza “capaces de aumentar la gloria de Dios”. El poder efectual del Espíritu Santo comienza a funcionar más allá de su antigua y católica estructura trinitaria –aunque profundizando su estructura *oikonomica*– para inmanentizarse en la forma de una verdadera ética del trabajo en la que se pondrá en juego la *sanctificatio* de toda la vida común.

El propio Weber advierte que la ética calvinista se articula en base a la idea de que “Dios ayuda a quien se ayuda a sí mismo” con lo cual surge la posibilidad de que el propio individuo pueda administrar su salvación. El calvinista afirma un “autocontrol sistemático” puesto que en cada momento es interpelado por la disyuntiva de si será “elegido o reprobado”⁵⁴. La descripción weberiana ilustra al calvinista como si su vida práctica fuera una suerte de “apocalíptica económica” en el sentido de que en cada paso del individuo parece enfrentarse al Juicio Final. Según Weber la innovación del calvinismo es que la “santificación” no pasa necesariamente por las “buenas obras” en particular (como ocurría en el catolicismo), sino por la “santificación de las obras hecha *sistema*”⁵⁵. La ética se afirma como un plan o método para la conducción de la vida práctica en un despliegue orientado a “(...) aumentar la gloria de Dios en la tierra (...)”⁵⁶. De esta manera el “ascetismo intra-mundano” encuentra su emancipación más allá de la tradición católica llevándose, sin embargo, consigo al dispositivo *oikonomico* de la “santificación” sobre el cual se asentará la moderna figura del “profesional”⁵⁷. Es clave, en

⁵³ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legas Lacambra. Barcelona: Península, 1998, p. 177.

⁵⁴ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 178.

⁵⁵ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 181.

⁵⁶ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 182.

⁵⁷ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 258.

este sentido, matizar la tesis weberiana, en cuanto la disciplina del nuevo “ascetismo intra-mundano” no será para Calvino un objetivo último: “(...) sino un medio, el medio –escribe Marta García Alonso– para asegurar el cumplimiento de la Voluntad de Dios”⁵⁸.

Weber concluye: “El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la *magia* como medio de salvación, no tuvo lugar en la devoción católica con la misma coherencia que en la religiosidad puritana (...)”⁵⁹. Al desplazar la “devoción católica” a la “religiosidad puritana” el protestantismo será visto como un “desencantamiento” que, sin embargo, llevará el precio de una nueva santificación. El propio Weber nos dice cómo es que la “santificación” que en el mundo católico funcionaba en relación a las obras particulares con el calvinismo se torna “sistema”. Es más, cómo es que dicho dispositivo no habría sufrido un simple proceso de “desencantamiento” sino mas bien una nueva articulación en las prácticas propiamente capitalistas. Prácticas que el calvinismo “santifica” en función de “asegurar el cumplimiento de la Voluntad de Dios”. A diferencia de la apuesta weberiana por el “desencantamiento” nos parece que el mismo proceso descrito por el sociólogo atestigua mas un “reencantamiento” que un “desencantamiento”, un desplazamiento que inscribe a la antigua *sanctificatio* como soporte de la nueva racionalidad capitalista. Así, el “modelo subjetivo” dilucidado por Rozitchner y el problema de la “gloria” abierto por Agamben encontrarán en la santificación neoliberal al dispositivo subjetivante que no sólo subsumirá el trabajo al capital, sino a la potencia sensible en general.

2.2. Una de las derivas de la emancipación del dispositivo *oikonomico* de la “santificación” será la articulación de lo que hoy llamamos neoliberalismo, cuyo edificio se sostendrá en el principio de la “libertad”: “(...) libertad –escribe Elettra Stim-

⁵⁸ García Alonso, Marta. *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 259.

⁵⁹ García Alonso, *La teología política de Calvino*, p. 180.

lli— puede ser identificada como el operador principal de aquella forma de poder que se identifica con la economía como plan divino de gobierno del mundo y la historia”⁶⁰. “Libertad” no designa un término cualquiera sino el operador fundamental de la oikonomía. Sin “libertad” no habrá “plan divino de gobierno del mundo”, sin “libertad” no podrá desplegarse la anarquía de la salvación. “Libertad” será, ante todo, el operador que aceita el dispositivo oikonomico y constituirá el principio escatológico que impedirá que el hombre sea prisionero de las fauces de la política. “Libertad” —que desde ahora escribiremos con mayúsculas para subrayar el ser un “operador”— no es un término cualquiera sino el pilar fundamental del neoliberalismo: “Es preciso demostrar —escribe Hayek— que la libertad no es meramente un valor singular sino la fuente y condición necesaria de la mayoría de los valores morales”⁶¹. Para Hayek la Libertad se identifica plenamente a la economía. No se presenta como un valor entre otros sino como la condición de todos los valores. Sin embargo, no resulta ser un dato de la naturaleza sino un efecto de la “evolución social”:

Aunque la libertad no es un estado de naturaleza, sino una creación de la civilización, no surge de algo intencionalmente. Las instituciones de la libertad, como todo lo que ésta ha creado, no se establecieron porque los pueblos previeran los beneficios que traerían.⁶²

Es crucial para Hayek plantear que la libertad “no es un estado de la naturaleza” sino un descubrimiento que constituyó a la civilización occidental. Por eso “no surge intencionadamente”. La historia de las civilizaciones se presenta como una evolución “social” que prescinde de un plan, intención o conciencia superior que pudiera haber diseñado de antemano su deriva. La

⁶⁰ Stimilli, *Il debito del vivente*, p. 132.

⁶¹ Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Traducción de José Vicente Torreante. Madrid: Unión Editorial, 2008, p. 25.

⁶² Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 82.

historia de la civilización está atravesada por la “selección” de instrumentos y hábitos de carácter “exitosos” que tienden a su “aprendizaje e imitación”.

La doctrina neoliberal que Hayek denomina “filosofía de la libertad” se escombra como una teoría de la evolución social en que los hombres, exentos de “intención”, van descubriendo los instrumentos y hábitos más exitosos para su adaptación. La Libertad no remite a una “naturaleza humana” ni la historia a una teleología, sino a un conjunto de prácticas de “ensayo y error” que terminaron por descubrir a la “libertad” como uno de los instrumentos más poderosos para prodigar el progreso entre los hombres. La Libertad es la resultante de la evolución social. Una evolución en que la Libertad funciona como el dispositivo que inventa nuevas y más “exitosas” estrategias de adaptación del hombre a los imponderables del medio ambiente.

Para Hayek no habría un plan racional dispuesto de antemano sino una “evolución social” movida por el ensayo y error. Descubrió que la libertad –concebida como el campo de la invención– constituía la estrategia más “exitosa” para la adaptación de los individuos y grupos humanos. La libertad fue un invento humano, pero exento de intención. Su aparición no obedeció a un plan pre-constituido, sino a un conjunto de estrategias de ensayo y error que tuvieron lugar en la inmanencia de la historia. En la falta de intención de la evolución social se juega una concepción muy precisa de la razón: “La razón humana no puede predecir ni dar forma a su propio futuro. Sus progresos consisten en encontrar donde estaba el error”⁶³. Pero el límite de la razón es que carece de cualquier posibilidad de “predicción”. La razón es estrecha, finita, actúa por “ensayo y error” antes que por un plan pre-determinado.

La razón no alcanza a la libertad. Le da sus condiciones, genera su promoción, pero jamás su planificación: “El progreso, por su propia naturaleza, no admite planificación” –dice Hayek.

⁶³ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 68.

“Progreso” y “planificación” constituyen dos términos antinómicos: “El uso de la razón apunta al control y a la predicción. Sin embargo, los procesos del progreso de la razón descansan en la libertad y en la impredeción de las acciones humanas”⁶⁴. La antinomia constitutiva muestra la concepción hayekiana de la razón: ésta se presenta como el lugar que favorece el “control” y la “predicción”. En cambio la libertad (el “progreso”) se plantea como la zona impredecible “de las acciones humanas”. En la perspectiva hayekiana los progresos de la razón “descansan” en la libertad: sólo lo impredecible de las acciones humanas hacen posible el progreso de la razón. La razón por sí misma resulta mortal. Su autosuficiencia terminaría en su propio anquilosamiento e impediría el “progreso”: “No hay duda que el hombre debe algunos de sus mayores éxitos en el pasado al hecho de que no ha sido capaz de controlar la vida social”⁶⁵. La “anarquía” de la *oikonomía* se actualiza en Hayek de manera radical: al no controlar la vida social, el despliegue de las “fuerzas espontáneas” dan lugar al progreso. Porque la razón no es el agente del progreso sino su efecto más prominente: “Sería más correcto pensar en el progreso como un proceso de formación y modificación del intelecto humano (...)”⁶⁶. Que la razón descansa en la libertad implica que la primera se constituirá por efecto de la “evolución social” característica del progreso. Si el progreso lleva consigo las fuerzas que hacen posible la generación de innovación, creatividad e impredecibilidad es porque su motor reside en la libertad y no en la razón. La razón es la comparsa de la libertad, jamás su fundamento.

Sin embargo, que la razón encuentre en la libertad su límite no implica que la posición hayekiana sea anti-racionalista: “La postura antirracionalista –plantea Hayek– aquí adoptada no debe confundirse con el irracionalismo o cualquier invocación al misticismo. Lo que aquí se propugna no es una abdicación

⁶⁴ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 65.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 68.

de la razón, sino un examen racional del campo donde la razón se controla apropiadamente”⁶⁷. No hay “abdicación de la razón” sino el establecimiento de una función específica orientada al “examen racional” de la propia razón. La razón se especifica como “examinadora” de sí. Una razón eminentemente “crítica” de corte kantiano que cambia el examen de las condiciones trascendentales de la verdad. Lo denominaremos *examen de las condiciones económicas de la libertad*. La razón es necesaria para Hayek sólo si se la exime del talante “francés” de una razón planificadora. La razón se torna necesaria no para planificar y dirigir el progreso de la sociedad sino para *garantizar* que dicho progreso sea posible. En otras palabras: la razón tiene por función examinar las condiciones de la libertad y resguardar que sus fuerzas espontáneas puedan desplegarse. Sólo de este modo es capaz de promover al progreso. La razón se subordina a la libertad como el Estado a la economía. No se trata de prescindir ni de la razón ni del Estado, sino de supeditar sus funciones a la promoción de la libertad como punto en que el misterio de la *oikonomía* (la imposibilidad humana de controlar su aparición) se identifica inmediatamente al ministerio (la posibilidad humana de gestionar y emprender individualmente en el mundo).

La “filosofía de la libertad” se propone como vía media entre dos extremos de la razón: racionalismo e irracionalismo. La concepción “francesa” de razón orientada a la planificación, consumada en la experiencia soviética y la concepción “mística” de la misma, característica de la experiencia nacionalsocialista. Ambas habrían terminado ahogando la libertad pues consuman una deriva totalitaria. Ambas hunden cualquier perspectiva posible del progreso. La apuesta hayekiana, tal como aquella que sostenían los diferentes teólogos cristianos, podría definirse como un “racionalismo débil” donde la formalidad de la razón se supedita a la espontaneidad de la libertad. La razón debe convivir con una excepcionalidad inmanente a su ejercicio. Debe promoverla, desarrollar sus posibilidades. El “error” es todo

⁶⁷ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 103.

aquello que destruye el progreso y el “éxito” todo aquello que lo potencia. La razón se erige en Hayek como una razón orientada al examen del “error” en función de favorecer el “éxito” en el que se juega la libertad.

2.3. Para Hayek el término “libertad” es sinónimo de “orden”. Premunido de la tradición liberal que le antecede, Hayek define la libertad como “ausencia de coacción” para luego contrastarla con la “libertad colectiva”, la “libertad interior” y la “libertad como poder”. De la primera plantea que es posible que exista un “pueblo libre” pero que no implica que sus hombres sean libres. La libertad hayekiana es la libertad propia de los individuos antes que de los pueblos. De la segunda plantea que constituye tan sólo una libertad de tipo subjetivo. Se anuda como una libertad de conciencia y remite al conocimiento que cada individuo tenga de un objeto o situación determinada. Pero en virtud de su carácter puramente gnoseológico, Hayek la califica como insuficiente en tanto no apunte a una forma efectiva de hacer. La tercera forma de libertad la concibe como “poder” hacer lo que cada uno quiera. También constituye un error en tanto no sólo se presenta como opuesta a la ley sino como despliegue de los propios deseos. Hayek escribe: “La libertad en el sentido de poder, es decir, de libertad política, y la libertad interior no son de la misma clase que la libertad individual (...)”⁶⁸.

La libertad hayekiana es “ausencia de coacción” de carácter “individual”. Las figuras de la libertad dejan entrever qué sería la libertad: en primer lugar, sería “individual”. En segundo lugar implicaría una determinada “acción”. En tercer lugar no sería “opuesta” a la ley sino que coincidiría con ella. Tal como plantea el epígrafe de Pericles al principio de *Los fundamentos de la libertad*, la ley (como la razón) se armoniza con la libertad en la medida que es capaz de promoverla⁶⁹. Si bien la libertad

⁶⁸ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 42.

⁶⁹ El epígrafe de Pericles citado por Hayek al principio de *Los fundamentos de la libertad* (p. 19) dice así: “¿Cuál fue el camino seguido hasta alcanzar nuestra actual situación; cuál la forma de gobierno a cuyo calor creció nuestra grandeza; cuáles las costumbres nacionales de las que surgió?... Si miramos a las leyes, veremos que proporcionan a

hayekiana es “individual” opera concretamente en función de la consecución del “éxito” como aquella realización de servicios que favorecen a la sociedad. No se trata de la capacidad para realizar tal o cual cosa, sino de su realización efectiva: “En una sociedad libre no somos remunerados por nuestra habilidad, sino por el uso correcto que hagamos de la misma (...)”⁷⁰. El “éxito” designa el “uso correcto” de la libertad. El término libertad designa el emprendimiento individual, no simplemente el tener la capacidad para realizar sino la realización misma de dicha capacidad traducida en una acción “exitosa”:

Con todo, no puede haber duda alguna de que el descubrimiento de un mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno es la mayor contribución que un individuo puede hacer dentro de la sociedad, al bienestar de sus semejantes, y que facilitando el máximo de oportunidades para ello es como una sociedad libre llegará a prosperar más que otras. El uso afortunado de la capacidad de empresa –y al descubrir el mejor uso de nuestra habilidad todos somos emprendedores– constituye la actividad más altamente recompensada en una sociedad libre.⁷¹

La “capacidad de empresa” consume el descubrimiento del “mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno” que se presenta como el máximo bienestar a la sociedad.

Todos los hombres que viven en una “sociedad libre” son “emprendedores” porque hacen mejor uso de su capacidad y ponen

todos igual justicia en los litigios...La libertad de que disfrutamos en la esfera pública se extiende también a la vida ordinaria... Sin embargo, esas facilidades en las relaciones privadas no nos convierten en ciudadanos sin ley. La principal salvaguarda contra tal temor radica en obedecer a los magistrados y a las leyes –sobre todo en orden a la protección de los ofendidos–, tanto si se hallan recopiladas como si pertenecen a ese código que, aun cuando no ha sido escrito, no se puede infringir sin incurrir en flagrante infamia”. El texto es aquí clave: para Hayek, vía Pericles, no sólo se trata de mostrar que la tradición occidental remite a la salvaguarda de la libertad, sino que no puede comprenderse sino como respeto a la ley, a un orden específico.

⁷⁰ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 117.

⁷¹ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 117.

en juego su libertad a pesar del riesgo que comporta. Los individuos que se arriesgan a la libertad de empresa benefician conjunto de la sociedad. Pero sólo cada individuo es responsable de sus éxitos o fracasos, no la sociedad. La sociedad podrá generar las condiciones para su emprendimiento, pero jamás obligarles en esa dirección. Al ser responsables de sus éxitos y fracasos los emprendedores constituyen la “vanguardia” de la sociedad. Precisamente aquí es donde Hayek no hace más que invertir el argumento central de la tradición marxista:

La afirmación de que en cualquier fase del progreso los ricos, mediante la experimentación de nuevos estilos de vida todavía inaccesibles para los pobres realizan un servicio necesario sin el cual el progreso de estos últimos sería mucho más lento, se les antojará a algunos un argumento de cínica apologética traída por los pelos. Sin embargo, una pequeña reflexión mostrará que es plenamente válido y que una sociedad socialista está obligada a este respecto, a imitar a la sociedad libre.⁷²

Los emprendedores, es decir, los “ricos [convertidos] en la “vanguardia” que impulsan al resto de la sociedad en la medida que sólo ellos se han arriesgado a experimentar con “nuevos estilos de vida” y a emprender nuevos proyectos económicos. Es clave la inversión del argumento marxista: si para el marxismo el proletariado es el “motor” de la historia, Hayek lo invierte e identifica en la figura de los emprendedores. En el contexto de una sociedad libre los emprendedores se identifican con los ricos, el nuevo “motor” de la historia.

La vanguardia son los emprendedores porque sólo ellos harían un “uso correcto” de la libertad alcanzando el “éxito”. Es decir, la forma secularizada de la salvación del alma. El neoliberalismo hayekiano se presenta como una suerte de “aristocratismo económico”: no es la virtud *política* la que determina

⁷² Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 73.

la posición dominante en la sociedad sino la virtud *económica* donde se juega la libertad de emprendimiento. Un “aristocratismo económico” en que los “mejores” coinciden con quienes han sido exitosos en sus empresas individuales. Por eso la libertad individual es tal sólo si se realiza en los hechos, sólo si los hombres efectivamente arriesgan su capital y son emprendedores. En cuanto “aristocratismo económico” es clave que el progreso requiera de la existencia de la desigualdad. Una desigualdad *de facto* pero no *de iure*, pues el Estado —en cuanto razón— debe promover las condiciones para que eventualmente todos los hombres sean capaces de emprender. La noción “competencia” se afirma como el verdadero motor de la historia (como inversión de la “lucha de clases” presente en el marxismo), el lugar en que se reactualiza la santificación que configura a la sociedad necesaria y económicamente desigual⁷³. La desigualdad no puede ser entendida aquí como una anomalía a la teoría neoliberal, sino el *quid* de su despliegue.

Pero si hay un problema clave con el que se identifica la libertad es con la noción de orden. La libertad designa orden (y “orden” no es más “economía”). Hayek retoma el “orden espontáneo” propuesto por el físico Michael Polanyi. Para Polanyi el orden es “espontáneo” cuando tiene un carácter “policéntrico” en que los individuos se adaptan mutuamente entre sí sin necesidad de un poder exterior que lo organice. Para Hayek la sociedad libre constituiría la figura perfecta de dicho orden: “Todo orden, que envuelve la adecuación a circunstancias cuyo conocimiento está disperso entre muchos individuos, no puede establecerse mediante una dirección central. Solamente puede surgir del mutuo ajuste de los elementos y su respuesta a los sucesos que actúan inmediatamente sobre ellos”⁷⁴. La afirmación ontológica de Hayek resulta clave. En primer lugar, garantiza la existencia de un orden de los individuos que opera de manera “espontánea”, exento de cualquier “dirección central”. En se-

⁷³ Laval, Cristian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

⁷⁴ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 211.

gundo lugar, dicho orden se articula en razón de la consecución de objetivos alcanzados por cada individuo. En este proceso el orden experimenta una serie de ajustes que operan de manera inmanente al propio proceso. En tercer lugar, el “mutuo ajuste” configura la presencia de un orden económico, antes que legal, libre antes que puramente racional. Ni la ley ni la razón están ausentes en dicho proceso, pero deben “crear las condiciones” para el surgimiento de la libertad y de ningún modo dirigirla. El “orden” es ontológicamente libre en la medida que remite al policentrismo de las “fuerzas espontáneas” antes que al centralismo de una planificación. El efecto de la libertad es el orden espontáneo. Un orden diverso respecto del orden estatal y que opera más allá de una regulación interna. Un orden como tal implicará una inmanencia que gobierna silenciosamente y que impulsa a la historia a un continuo progreso. El “orden espontáneo” es también la espontaneidad del orden en que la libertad individual se despliega en su capacidad de emprendimiento.

2.4. La relación entre razón y libertad le permite a Hayek actualizar el dispositivo de la santificación ahora como una articulación “intra-mundana” en que el hombre debe identificarse con la forma empresa y actuar pragmáticamente en virtud del éxito intra-mundano. Para Hayek libertad es “orden”. Un “orden” que está exento de un *télos* específico y que prescindiendo de una planificación rígida podía ser calificado de “espontáneo” recurriendo a la nomenclatura de Polanyi. Libertad designa el movimiento de la *oikonomía*, el lugar en que coincide el misterio con su ministerio, su incognoscibilidad racional con su eficacia mundana. La libertad será el operador de la santificación neoliberal, el lugar de su ensamble y despliegue.

“Libertad —escribe Milton Friedmann— significa diversidad, pero también movilidad. Conserva la posibilidad de que los desgraciados de hoy sean los privilegiados de mañana y, en el curso del proceso, capacita a casi todos, de arriba a abajo, para llevar una vida más plena y rica”⁷⁵. Los desdichados de ayer po-

⁷⁵ Friedman, Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Traducción de Carlos Rocha Pujol. Barcelona: Grijalbo, 1980, pp. 209-210.

drán ser los afortunados de mañana si se subjetivan en el nuevo dispositivo santificante proveído por la Libertad. Ya no será el cielo, sino el éxito. Ya no será el más allá, será el capital. La Libertad es el nombre contemporáneo para el viejo dispositivo “santificante” de la *oikonomía*.

Que los hombres puedan llevar una “vida más plena y rica” una vez tocados por la fuerza de la libertad muestra el carácter santificante de un operador que subjetiva a los hombres en virtud de la *oikonomía*. Los “perfecciona” bajo el nuevo registro económico del éxito o el fracaso, del cielo o el infierno. En cada acción, en cada elección se juega un “juicio final” abreviado y enteramente individualista. El “juicio final” acontecido en cada decisión económica muestra que el neoliberalismo es una verdadera *apocalíptica económica* que a cada instante decide si los hombres ingresan al cielo del “éxito” o serán condenados al “fracaso” del infierno. El paraíso o el infierno, el éxito o el fracaso, constituyen la misma matriz apocalíptica cristiana.

Cuando el éxito y el fracaso se identifican con las figuras de la economía y la política la economía lleva al éxito (como la *oikonomía* conducía a la salvación), la política al fracaso (como coaccionaba la ley mosaica previo al mensaje cristiano), el mercado es bueno, el Estado es malo. El neoliberalismo –como todo buen cristianismo– no es más que un platonismo “para el pueblo” cuya función consiste en salvar el alma (Libertad, *oikonomía*, Mercado) del cuerpo (Razón, Ley mosaica, Estado) en función de un “buen gobierno”. La ascética neoliberal constituirá un conjunto de prácticas orientadas a la salvación del alma, a “santificar” a los hombres en virtud de la economía. En estos términos, el neoliberalismo sigue siendo una doctrina pastoral, una modalidad precisa de “santificación” bajo la forma del emprendimiento.

2.6. Nuestra indagación ha intentado complementar los desarrollos de Rozitchner y Agamben. Sugerimos que la desmaterialización-glorificación articulada por la *oikonomía* cristiana se entrama con fuerza en el dispositivo de la santificación.

Vimos cómo el discurso neoliberal sigue siendo teológico. Se

radicaliza en una suerte de gnosticismo donde la *oikonomía* del Hijo se divide en Alma y Cuerpo, Mercado y Estado, Libertad y Razón. Esa Libertad orienta el programa neoliberal. El neoliberalismo es un nuevo pastorado orientado a la salvación del alma. Un pastorado afincado en la figura del Hijo: radicalizado por el catolicismo romano después de la querrela del *Filioque*, profundizado con la aparición de la economía política moderna y consumado con el discurso neoliberal contemporáneo.

El programa neoliberal hace de la “democracia” su misión en la tierra y guía a los hombres para la salvación de sus almas. Para ello, requiere de un dispositivo subjetivante como la santificación que desmaterialice a la potencia sensible y la glorifique a través de la infinita liturgia (“sin tregua ni descanso”) desplegada por el capitalismo⁷⁶. El “éxito” o el “fracaso” de cada empresa, designan los términos en los que se desenvuelve la nueva apocalíptica a la que los hombres deben enfrentar a cada instante y sobre cuya situación carecen constitutivamente del control, puesto que la razón encuentra su límite en la anarquía de la libertad. Salvar el alma significa hacer de los hombres “santos” guiarlos hacia el “éxito”.

Del neoliberalismo o, si se quiere, de la “democracia” como su orden privilegiado, es posible decir que constituye *el último estadio de la cristiandad* o, si se quiere, un *cristianismo para el pueblo*⁷⁷. Un estadio que profundiza la matriz pastoral y su vocación individualizante, mantiene la captura sobre la potencia sensible en la subjetivación promovida por las (viejas) nuevas formas de santificación. Se trata de atender al dispositivo santificante como parte de la trama de la desmaterialización-glorificación, la forma de subjetivación propiamente neoliberal. La “santificación” constituye un dispositivo performativo que no sólo ejerce un poder negativo que desmaterializa a la potencia sensible (Rozitchner), sino también un poder positivo que glori-

⁷⁶ Benjamin, Walter. *Capitalismo come religione*. Traducción de Carlo Salzani. Genova: Il Melangolo, 2013.

⁷⁷ Ver: Massad, *Islam in Liberalism*.

fica y “eleva” a las criaturas a su dimensión espiritual (Agamben) subjetivando a los hombres en base a la forma empresa. Cada hombre será su propia empresa, y cada empresa podrá ser un hombre en particular. Si, tal como ha mostrado Foucault y han recalcado Laval y Dardot, el neoliberalismo pone en juego “la forma de nuestra existencia” es precisamente porque, actualizando al dispositivo cristiano de la santificación, produce una nueva subjetividad⁷⁸. Cada hombre será subjetivado en la forma empresa guiando sus acciones hacia el “éxito” para consumir la salvación individual o, lo que es igual, para subjetivarse como capital.

⁷⁸ Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, p. 14.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y María Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- . “El miedo para aceptarlo todo”. En: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/05/26/giorgio-agamben-en-entrevista-con-lobs-el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-17-de-septiembre-de-2015/> [Agosto 2016]
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1996.
- . *Confesiones*. Traducción de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2012.
- Ayubi, Nazih. *Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Traducción de Ana Herrera Barcelona: Bellaterra, 1996.
- Benjamin, Walter. *Capitalismo come religione*. Traducción de Carlo Salzani. Genova: Il Melangolo, 2013.
- Benslama, Fetih. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Traducción de Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1998.
- Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Traducción de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Marea, 2010.
- Congar, Yves. *El espíritu santo*. Traducción de Aberlardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1983.
- Dídimo el ciego. *Tratado sobre el espíritu santo*. Traducción de Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela-Iepal, 1967.
- Friedman, Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Traducción de Carlos Rocha Pujol. Barcelona: Grijalbo, 1980.
- García Alonso, Marta. *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos, 2008.

Rodrigo Karmy Bolton

- Ghalioum, Burham. *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*. Traducción de Mari Carmen Doñate. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- Gregorio Nacianceno. *Cinco discursos teológicos*. Traducción de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Traducción de José Vicente Torrente. Madrid: Unión Editorial, 2008.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE, 2014.
- Laval, Christian; Dardot Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- . “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”. *Revista Pléyade* no 8, Julio-Diciembre 2011, pp. 153-170.
- Massad, Joseph. *Islam in Liberalism*. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- Moltmann, Jürgen. *El espíritu santo y la teología de la vida*. Traducción de José María Garrido Luceño. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. En *Nietzsche II*. Madrid: Gredos, 2009, pp. 383-579.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.
- Pons, Guillermo (ed.). *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a Las Confesiones de San Agustín*. Buenos Aires: Losada, 1997.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Stimilli, Elletra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Salerno: Quodlibet, 2011.

- Orígenes. *Comentario al cantar de los cantares*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica de Santo Tomas de Aquino* 1. Traducción de Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legas Lacambra. Barcelona: Península, 1998.
- Williams, Rowan. *Arrio: herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010.