

*Teología política medieval y
posmoderna: entre la secularización
y la “afinidad estructural”*

*Medieval and Postmodern Political Theology:
Between Secularization and “Structural Affinity”*

ANTONIO RIVERA GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº19. Pgs: 87-110



Resumen

El artículo sostiene que la teología política es un concepto filosófico muy complejo, y que no debe identificarse exclusivamente con la versión moderna y absolutista que expone Schmitt en su obra de 1922. Kantorowicz ha demostrado que ya se puede hablar en la Edad Media de teología política, pues la naturaleza dividida del rey es fruto de la secularización de conceptos teológicos como el de *corpus mysticum*. La indecisión final de Schmitt entre el concepto histórico de secularización y la retórica afinidad estructural entre el discurso teológico y el político resulta decisiva para comprender las manifestaciones posmodernas de teología política. Por eso, la segunda parte del artículo muestra cómo tres autores contemporáneos (Agamben, Laclau y Badiou) asumen una u otra de estas dos alternativas cuando analizan conceptos políticos tan diversos como los de soberanía, gobierno, antagonismo, hegemonía o acontecimiento.

Palabras clave: Teología política, secularización, *corpus mysticum*, soberanía, teología económica, gobierno, hegemonía, acontecimiento.

Abstract

Political theology is a complex philosophical concept that should not be exclusively identified with the modern, absolutist version proposed by Schmitt in 1922. Kantorowicz proved that we can find political theology in the Middle Ages, since the divided nature of the King is the result of the process of secularization of theological concepts such as *corpus mysticum*. Schmitt's final indecision (on the one hand, the historical concept of secularization; on the other hand, the image of the structural analogy between theological and political discourses) turns out to be decisive to grasp postmodern versions of political theology. In the second part of this paper it will be studied how three contemporary authors (Agamben, Laclau, Badiou) come to terms with one of the two schmittian alternatives when they analyse political concepts such as sovereignty, government, antagonism, hegemony or event.

Keywords: Political Theology, Secularization, *Corpus Mysticum*, Sovereignty, Economical Theology, Government, Hegemony, Event.

1. Las tres épocas de la teología política

SECULARIZACIÓN ES UN CONCEPTO FUNDAMENTAL de la filosofía occidental que solo se puede aplicar a la religión judeo-cristiana. Se trata de un concepto muy complejo. Por eso conviene, en primer lugar, distinguir entre la dimensión técnico-jurídica de la secularización, la relativa a la conversión de personas o bienes eclesiásticos en seculares, y la filosófica, la que sirve para comprender el pensamiento de una determinada esfera o incluso de toda una época. Desde este punto de vista filosófico, se puede hablar tanto de secularización-transferencia como de secularización-ruptura¹. La primera, la secularización-transferencia, hace referencia a la continuidad entre la esfera religiosa y otras esferas. Supone una *mundanización* (*Verweltlichung*) del cristianismo, pues la teología penetra en ámbitos muy distintos del de la religión. En cambio, la secularización-ruptura hace referencia a la liquidación de la herencia cristiana. Este segundo tipo de secularización es, a diferencia del anterior, propiamente moderno y se traduce a veces, como decía Leo Strauss, en cólera anti-religiosa o anti-teológica².

La *teología política* debe ser incluida dentro de la categoría de la secularización-transferencia. El teórico más célebre de la teología política, Carl Schmitt, alude con ella, en su obra de los años veinte, a conceptos de la religión cristiana cuya esencia o sustancia es transferida a los conceptos políticos modernos. El pensamiento de la teología política resulta así fundamental para la filosofía política y la filosofía de la historia modernas. El objetivo de las siguientes páginas no es volver a tratar el célebre libro de Schmitt y sus críticas, empezando por las de Peterson y Blumenberg³, sino más bien poner de relieve que la teología política, sea en su versión fuerte (transferencia histórica de la sustancia de la teología cristiana a la política) o débil (afinidad estructural entre las esferas teológica y política), no es una teoría exclusiva de la modernidad: también cabe apreciar manifestaciones de teología política tanto en la época premoderna como en la posmoderna. Por eso comenzaremos con una breve aproximación a la más

¹ Cf. Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

² Cf. Tanguay, D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, pp. 205-206.

³ Cf. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999; y Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

conocida de las teologías políticas medievales, la elaborada por Ernst H. Kantorowicz. La teología política medieval nos permitirá comprobar que el uso de la teología cristiana para pensar lo político no siempre está unido a la defensa de la soberanía absoluta o de un pensamiento autocrático y contrario a la división de poderes. Proseguiremos con una breve referencia al análisis de la teología política moderna que realiza Carl Schmitt en las dos obras dedicadas a este tema. En la de 1922, la teología política aparece como un caso de secularización en un sentido estricto o profundo, mientras que, en la de 1970, rebaja la teología política a un conjunto de simples afinidades estructurales. Esta diferencia entre dos modos de entender la teología política nos parece esencial para juzgar, en la tercera parte de este artículo, la teología política posmoderna desarrollada por autores contemporáneos, una vez que ha entrado en crisis la filosofía política moderna y sus principales categorías. De las abundantes muestras contemporáneas de teología política hemos seleccionado las proporcionadas por Agamben, Laclau y Badiou, ya que son representativas de los diversos modos de emplear la teología para pensar la política.

2. Teología política premoderna: la realeza medieval según Kantorowicz

EL ESTUDIO MÁS RELEVANTE DE TEOLOGÍA política medieval lo escribe Ernst H. Kantorowicz. Se trata del texto *El doble cuerpo del rey*, una conocida obra de 1957 en donde su autor expone que los juristas y filósofos medievales acudieron a categorías teológicas y eclesiológicas para presentar la figura del rey como una realidad dual. La teoría política medieval va a colocar la división en el centro de la representación suprema, y, en especial, de la ejercida por el monarca. Para ello se inspira en los conceptos teológicos que llevan el principio de complejidad propio del mito (Blumenberg) al corazón de la religión cristiana. A este respecto es preciso tener en cuenta que, frente a la unicidad del Dios metafísico que la religión del dogma hereda de la filosofía griega, toda una serie de doctrinas cristianas (la diferencia entre Padre e Hijo, la cristología en torno a naturaleza dual de Cristo o la teoría eclesiológica del *corpus mysticum*) apuntan a la complejidad y división propia del politeísmo.

La teología política moderna abordada por Schmitt se inspira, por el contrario, en una teología cristiana muy distinta, la que concibe a Dios como una *potentia absoluta*. En 1922, el alemán sostenía que esta teología sobre el dios omnipotente influye decisivamente en el concepto moderno de la soberanía como un poder absoluto o ilimitado. Dicha teología política pretende acabar con la concepción

dual o la naturaleza dividida del rey medieval que, no obstante, sigue teniendo gran importancia en el contexto de las guerras civiles religiosas iniciadas en el siglo XVI. La naturaleza geminada del rey todavía es utilizada en este contexto histórico para defender los derechos del pueblo y resistir al tirano o al gobernante que detenta un poder ilimitado. De las tres versiones de la dualidad regia analizadas en *Los dos cuerpos del rey*, cristocéntrica, iuscéntrica y politicéntrica, Kantorowicz otorga una mayor importancia a esta última por sus consecuencias sobre la modernidad.

En la versión *cristocéntrica*⁴, el rey aparece como una persona *mixta* o *geminada*, con dos naturalezas y capacidades. De un lado, *es* por naturaleza un hombre individual, y, de otro, *se transforma* en un Cristo, en un Dios-hombre, por la gracia que recibe en la unción y consagración. Esta versión altomedieval de la dualidad regia establece que el monarca, tras ser ungido o consagrado, deviene actor, personificador o imagen de Cristo. Es decir, al igual que Cristo representó, mientras estuvo entre los mortales, a Dios con sus dos naturalezas, el rey se convierte tras su consagración en un nuevo Cristo que representa a la divinidad con estas dos naturalezas. El problema es que la expresión *gemma persona* dio lugar a interpretaciones cercanas a la heterodoxia nestoriana, adopcionista o arriana. La segunda versión, la de la realeza *iuscéntrica*⁵, constituye un modelo bajomedieval de persona mixta que se deriva del derecho: el rey, aparte de tener un cuerpo natural, aparece como *ius* y *lex* viviente. Esta segunda modalidad de entender la realeza sigue teniendo un claro componente teológico porque el príncipe se convierte en vicario de la *justicia de Dios* en la tierra.

Pero el dualismo medieval más relevante para la posteridad es el de la realeza *politicéntrica*, esto es, el desarrollado por aquellas doctrinas políticas que conciben al rey como un ser compuesto de dos cuerpos, el natural y el político. Kantorowicz opina que, mientras en la Alta Edad Media, las interrelaciones entre la Iglesia y el poder temporal afectaron sobre todo a las personas de los gobernantes, en la Baja Edad Media el centro de gravedad se desplazó a los *colectivos* gobernantes. En este nuevo contexto, la Iglesia romana se convierte en el prototipo de monarquía, y su descripción como *corpus mysticum*, cuerpo corporativo o colectivo político, “cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios”, acaba siendo fundamental para pensar la complejidad del reino o de la *res publica*.

Los teólogos y canonistas, primero, y los juristas reales, después, distinguieron entre el individual *corpus verum*, sea el de Cristo o el de un hombre, y el colectivo

⁴ Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 53 ss.

⁵ *Ibid.*, pp. 93 ss.

corpus mysticum, sea el de la Iglesia o el del reino. Los juristas acabaron identificando el *corpus mysticum* con el *corpus fictum*, con la *persona ficta* del derecho romano, y, al final, con cualquier tipo de *universitas*, corporación o *multitudo ordinata* que fuera algo más que una mera suma de individuos y sobreviviera a la muerte de éstos. Baldo decía a este respecto que el *populus* era un *corpus mysticum*, lo cual también significaba que era eterno como la Iglesia, y que en cierto modo tenía el carácter sagrado de esta última. Kantorowicz explica que, por influencia de los canonistas, el mismo rey medieval acabó convirtiéndose en un *corpus mysticum*, en una corporación unipersonal, o, en definitiva, en un cuerpo político. Detrás de la fórmula canónica “*Dignitas non moritur*”, que se puede extraer de las decretales *Quoniam abbas* y *Quia Sedes*, se encuentra la distinción entre el individuo mortal que porta la dignidad y la dignidad inmortal misma. Los civilistas aprovecharon este hallazgo de los canonistas para establecer una analogía entre la *dignitas quae non moritur* y la corporación o *universitas* que formaba el rey consigo mismo. Desde este enfoque, el monarca se convertía en una especie de *persona ficta* unipersonal formada por todos los que habían sido investidos sucesivamente con esta dignidad.

Ya en la primera modernidad, los juristas Tudor (especialmente Plowden, Edward Coke y Francis Bacon) llevan a su máxima expresión la realeza politicéntrica. Tales juristas intentaron demostrar que el monarca tenía dos cuerpos o dos personas: una natural y otra artificial o política. Se trataba de trasladar al *rey solo* el dualismo presente en el concepto organológico de *cuerpo político del reino*, compuesto por la cabeza o rey y por los miembros o súbditos. En este cuerpo político, el reino o la Corona, el *rey como Rey* estaba incorporado con sus súbditos y ellos con él. Sin embargo, ahora se debía incorporar al rey consigo mismo, o sea, al rey en cuanto Rey y en cuanto persona privada. Plowden, con motivo de la causa del Ducado de Lancaster relacionada con la minoría de edad, formuló con maestría esta teoría de la *incorporación*: el cuerpo natural del rey, mortal y sujeto a las debilidades e incapacidades de todos los hombres, no estaba separado del cuerpo político, esto es, del real oficio o de la dignidad caracterizada por ser inmortal, intangible, invisible y perfecta. Los dos cuerpos estaban, por tanto, incorporados en una misma *persona*: el cuerpo natural en el corporativo, y viceversa. Este argumento jurídico de la *dignitas real* aún guardaba, sin embargo, gran afinidad con el dogma teológico de la doble naturaleza de Cristo. La relación entre la *maiestas* (*dignitas real*) y el rey mortal seguía siendo análoga a la existente entre la *divinitas* y la *humanitas* de Cristo. Por esta razón, a juicio de Kantorowicz, las diferentes versiones sobre los dos cuerpos del rey, que acabamos de resumir, constituyen una *crisología real*.

Los ensayos de Blumenberg demuestran que la teoría de la encarnación cristiana comparte algunos significativos rasgos con la teoría del mito, cuya máxima virtud,

desde un punto político, radica en que no conoce el mal de la omnipotencia⁶. La naturaleza dividida del rey permite alejarnos de la amenaza de la tiranía o del poder ilimitado. La realeza medieval de la que nos habla Kantorowicz es un claro ejemplo de que la teología política no siempre se halla al servicio de la concentración máxima del poder propia del absolutismo político. El propio Kantorowicz muestra que durante la Revolución inglesa *se forzó* la teoría de la doble naturaleza del rey para que pudiera legitimar la rebelión contra el monarca. Se hizo entonces la rebelión contra el cuerpo natural del rey y en favor del político que, por aquel entonces, coincidía con la totalidad del pueblo inglés. Por eso, la Declaración de los Lores y los Comunes de 27 de mayo de 1642 manifestaba que, aun estando ausente el cuerpo natural del rey, permanecía en el Parlamento su cuerpo político. El Parlamento era, por tanto, el tribunal supremo que declara la voluntad del Rey, “aunque su majestad [...] por su propia persona lo resista o impida”⁷. Esta separación permite comprender no solo el grito puritano “luchando contra el rey para defender al Rey”, sino también que, en contraste con lo sucedido en la Revolución francesa, la ejecución del cuerpo natural del rey Carlos Estuardo tuviera lugar sin que ello afectara seriamente o dañara “gravemente al cuerpo político del Rey”⁸.

La teología política medieval que habla de la naturaleza dividida del rey termina alumbrando dos pensamientos sobre el poder político muy diversos. En primer lugar, el rey en cuanto cuerpo político se convierte, como señalan los *Papeles* de Plowden, en “un nombre de continuidad” que “nunca muere”. Con esta acentuación de la naturaleza perpetua de la majestad, Kantorowicz se está refiriendo, como advierte Agamben⁹, a uno de los dos aspectos —el menos importante— con los cuales Jean Bodin define la soberanía: “puissance absolue et perpétuelle”. Este aspecto de la perpetuidad del poder soberano es asimismo convergente con el concepto formal de Estado moderno, esto es, con una institución o *persona ficta* cuya esencia permanece igual con el paso del tiempo, aunque vayan cambiando los representantes y súbditos que constituyen su base material.

En segundo lugar, la doctrina del cuerpo político del rey se aleja, sin embargo, de la filosofía política moderna y de su concepto fundamental de soberanía cuando advertimos que la naturaleza geminada del rey facilita la legitimidad de la resistencia

⁶ Gracias a la figura del Hijo, la religión del dogma se enriquece con elementos de visibilidad y narratividad propios del mito. Cf. Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 157. Para este filósofo, la división de poderes, propia del politeísmo, hace imposible la existencia de un Dios omnipotente, y, por lo tanto, el mito no puede engendrar algo semejante a la teología política.

⁷ Kantorowicz, E. H., op. cit., p. 32.

⁸ Ibid., p. 34.

⁹ Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 121.

activa contra el monarca que se convierte en tirano. La resistencia se ejerce únicamente contra el cuerpo natural, esto es, contra el particular que ejerce la representación, y no contra la institución (cuerpo político). Esta segunda interpretación de la realeza politicéntrica se opone a la tesis formulada por Agamben, quien, en lugar de relacionar la doctrina del cuerpo político con la teología cristiana, lo hace con la pagana consagración imperial y la figura romana del *homo sacer*. En su opinión, la metáfora del cuerpo político “deja de ser el símbolo de la perpetuidad de la *dignitas* y se convierte en cifra del carácter absoluto y no humano de la soberanía”¹⁰. Al establecer un vínculo indisoluble entre la perpetuidad y la naturaleza absoluta del poder político, Agamben acaba estableciendo una clara continuidad entre la teoría medieval del cuerpo político y la doctrina moderna de la soberanía. Sin embargo, el análisis de Kantorowicz es más blumenberguiano porque, en sintonía con *El trabajo sobre el mito*, analiza una doctrina medieval que reintroduce la división de poderes del mito en el seno de la teología cristiana; y porque, ahora en sintonía con *La legitimidad de los tiempos modernos*, subraya la ruptura entre la teología política medieval –que divide el poder de la majestad e impide así la omnipotencia– y la moderna o absoluta.

2. La teología política moderna en Schmitt: del teorema de la secularización a la afinidad estructural

CON TEOLOGÍA POLÍTICA MODERNA NO NOS REFERIMOS tanto a los tratados teológico-políticos del siglo XVII, como son los elaborados por Hobbes y Spinoza, cuanto a lo que Blumenberg engloba dentro de la expresión “teoremas de la secularización”. De acuerdo con estos teoremas, las novedades o cambios introducidos en determinadas esferas durante la modernidad no son más que el resultado de la transformación de una sustancia teológica que permanece idéntica a lo largo de la historia. Esto significa que la época moderna ha contraído una deuda con la tradición teológica de la que en muchas ocasiones quiere liberarse. Si esto es así, únicamente el teólogo, y no el filósofo o el historiador, está en condiciones de explicar el fenómeno de la secularización, ya que solo él puede reconocer la sustancia teológica –el concepto religioso– que subyace a los cambios o novedades.

El caso más célebre de un teorema de la secularización lo proporciona la teología política schmittiana. En 1922, el jurista alemán escribe el libro titulado *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. Aquí expone la

¹⁰ Ibid., p. 132.

conocida tesis de que soberano es quien decide sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*). Lo importante para nuestro tema es que, en opinión de Schmitt, este concepto de soberanía surge como consecuencia de la secularización o transferencia al campo político de conceptos teológicos como el de milagro y *potentia absoluta Dei*.

Casi cincuenta años más tarde de la primera *Teología Política*, el jurista alemán escribe en 1970 una segunda parte, en la que se propone, en principio, responder al libro de Peterson de 1935, *El monoteísmo como problema político*, que rechazaba la tesis del libro de Schmitt de los años veinte. De 1922 a 1970 tienen lugar algunos cambios significativos en la obra de este autor. Entre otras cosas, Schmitt se ha hecho eco, aunque sea en los márgenes de su libro, en una nota, de la crítica de Blumenberg. Por este motivo, la fuerza del pensamiento de la secularización se debilita al comenzar la década de los setenta. La obra del 22 es un ejemplo de secularización profunda, pues se menciona expresamente la tesis de que, en relación con el concepto fundamental de *soberanía*, se ha transferido a la política una determinada sustancia o contenido desde la teología. En el tercer capítulo, se refiere en los siguientes términos a la teología política como una categoría histórica o teorema de la secularización: “los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados [...] por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso”¹¹. Schmitt, no obstante, añade inmediatamente después una consideración de orden sociológico: “por razón de su estructura sistemática” los conceptos políticos modernos tienen “análoga significación” a los teológicos, y menciona a este respecto la analogía entre milagro y estado de excepción.

En cambio, en la segunda *Teología Política* la tesis de la secularización se debilita, ya que, ante la crítica de Blumenberg, el jurista olvida lo que escribió sobre la evolución histórica de los conceptos políticos como consecuencia de la transferencia de contenidos teológicos, y se centra sólo en la “análoga significación”: “Todo lo que he dicho sobre el tema *teología política* son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho”¹². Si fuera cierto lo que dice Schmitt en esta nota, ya no tiene sentido hablar de la teología política como teorema de la secularización, ya que la simple “afinidad estructural” (o analogía, según el texto de 1922) entre los conceptos teológicos y los jurídico-políticos no nos permite afirmar

¹¹ Schmitt, C., *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 117.

que unos se derivan de los otros o los dos de una forma anterior común, ni nos permite hablar de una transformación o transferencia de los contenidos teológicos. Cabe entonces preguntarse si los casos de teología política posmoderna, que vamos a tratar en este artículo, forman parte de esa secularización en sentido fuerte que Blumenberg denomina “teorema de la secularización”, o bien contienen simplemente una serie de afinidades estructurales como las mencionadas por el Schmitt del setenta. En cualquier caso, esta discriminación entre una secularización fuerte y una mera afinidad o analogía entre discursos pertenecientes a esferas distintas será de gran utilidad para apreciar las diferentes versiones contemporáneas de teología política.

Otro aspecto digno de tenerse en cuenta a la hora de valorar las teologías políticas posmodernas nos lo proporciona Eric Voegelin cuando hace uso de la teología política medieval para criticar la modernidad y algunos de sus productos más importantes como la teología política schmittiana. Para ello transfiere el significado del concepto medieval de *corpus mysticum* al campo profano de la política¹³. En su opinión, la sociedad política simbolizada por este concepto teológico posee tres características inherentes a todo buen gobierno. En primer lugar, el cuerpo místico se caracteriza por su apertura en sentido vertical hacia la trascendencia. Aplicada esta característica al ámbito político, queda eliminada la amenaza –hecha realidad por los despotismos pasados y los totalitarismos contemporáneos– de la compacidad o de la identificación del poder político inmanente con la verdad y la justicia trascendentes. En segundo lugar, se debe aplicar a la política el reparto desigual de carismas propio del cuerpo místico. Cuando ello tiene lugar, se produce un reconocimiento de la heterogeneidad de los miembros de la comunidad que se opone a la igualdad abstracta de los modernos. La aplicación de la tercera característica del cuerpo místico, la apertura en sentido horizontal, a la sociedad política tiene como consecuencia que la comunidad se aleje de los males del nacionalismo y aspire a ser tan ecuménica como la Iglesia simbolizada por el *corpus mysticum*. Voegelin se opone de esta manera a Peterson porque hace uso de la teología cristiana para justificar una determinada concepción de la política; y, desde luego, se opone a la defensa schmittiana del concepto moderno de soberanía. Al igual que el filósofo austriaco, algunos autores contemporáneos, como Agamben, Blanchot o Nancy, se van a servir de la teología, con independencia de que interpreten los conceptos teológicos de modo diferente a Voegelin, para criticar la secularizada teología política schmittiana y proponer otra concepción de las relaciones intersubjetivas.

¹³ Cf. Gontier, T., *Voegelin. Symboles du politique*, París, Michalon, 2008, pp. 59-71.

3. Tres muestras de teología política posmoderna: Agamben, Laclau y Badiou

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA no supone el fin de la teología política, ya sea entendida en su sentido fuerte o como una simple afinidad entre dos esferas distintas. Lo cierto es que en el presente se siguen utilizando categorías extraídas de la teología cristiana para pensar la comunidad política o lo político. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, en las siguientes páginas vamos a referirnos a tres casos contemporáneos de teología política que nos parecen relevantes porque suponen tres usos distintos de la teología para pensar lo político. Comenzaremos con la compleja teología política que encontramos en la obra de Giorgio Agamben. Por un lado, el italiano condena tanto la teología política moderna que versa sobre el concepto de soberanía, como la teología económica que trata del concepto foucaultiano de *gobierno*. Por otro, elabora una nueva teología política sin soberanía ni gobierno, que más bien debiera recibir el nombre de teología *impolítica*. Abordaremos a continuación al teórico de la razón populista, a Ernesto Laclau, porque ha logrado renovar la teología política moderna tanto en un sentido fuerte como débil. Y, en tercer lugar, trataremos un caso de teología política en un sentido débil, sin secularización o transferencia histórica. Se trata del uso que realiza Alain Badiou de la teología del fundador de la Iglesia cristiana, Pablo de Tarso, para pensar el *acontecimiento* político. En este último caso, solo estamos ante una superficial afinidad estructural entre la política y el modelo religioso que proporciona Pablo.

3.1. La secularización en Giorgio Agamben: el caso de la teología económica

En su libro de 2007, *El Reino y la Gloria*, Agamben sostiene que de la teología cristiana se derivan dos paradigmas políticos o —como diría Blumenberg— dos teoremas de la secularización: la teología política y la teología económica. El primero, el de la teología política, gira alrededor de un poder soberano cuya trascendencia se inspira en el monoteísmo judeo-cristiano. De aquí proceden, según Agamben, tanto la filosofía política como la teoría moderna de la soberanía. La crítica de la teología política, y en especial de la soberanía como estado de excepción, la podemos encontrar en diversos textos de este filósofo italiano, empezando por su decisiva obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. El segundo teorema, el de la teología económica, se centra en la *oikonomia*, esto es, en el orden doméstico inmanente que se puede apreciar tanto en la vida divina como en la humana. De aquí proceden, añade el italiano, la biopolítica moderna y la actual economía y gobierno neoliberales que triunfan en cualquier esfera de la vida social. La obra *El Reino y la Gloria*

pretende precisamente desenterrar esta teología económica que ha permanecido casi siempre en la sombra¹⁴.

El libro de 2007 empieza asumiendo la veracidad del schmittiano paradigma teológico-político (“todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”), si bien Agamben piensa que “esta afirmación debería ser integrada en un sentido que extendiera su validez mucho más allá de los límites del derecho público hasta llegar a incluir los conceptos fundamentales de la economía y la propia concepción de la vida reproductiva de las sociedades humanas”¹⁵. De ahí que, para el filósofo, la economía o el gobierno de la vida, es decir, la gestión ordenada de acuerdo con el modelo familiar de los individuos, de las cosas y de las riquezas, constituya también una secularización, en un sentido sustancial o profundo, de la teología.

En relación con el tema de este artículo, la aportación más original de Agamben tiene que ver con el vínculo que establece entre teología política y teología económica para comprender las patologías del Estado moderno. En la medida que *El Reino y la Gloria* completa la conocida crítica agambeniana del soberano estado de excepción, nos vamos a detener en este apartado en la obra de 2007, pues nos parece un buen ejemplo contemporáneo de elaboración de un teorema de la secularización. Por lo demás, el paradigma del gobierno –la teología económica– es una categoría más pertinente que el de la soberanía para abordar el pensamiento político hegemónico de nuestros días, el del neoliberalismo.

El concepto de *gobierno*, tal como lo emplea el autor italiano, tiene una clara procedencia foucaultiana. Como es sabido, el filósofo francés remonta el origen de las técnicas gubernamentales hasta el gobierno de las almas impuesto por el poder pastoral cristiano. A juicio de Agamben, el paso de este poder eclesiástico al gobierno estrictamente político “es mucho más comprensible si se le considera como una secularización de esa minuciosa fenomenología [...] por medio de la cual los teóricos de la providencia [es el nombre que recibe la *oikonomia* cuando se presenta como gobierno del mundo] habían tratado de hacer inteligible el gobierno divino del mundo”¹⁶. Agamben piensa que Foucault explica insatisfactoriamente ese paso porque lo aborda únicamente como el resultado de toda una serie de conductas de resistencia y oposición al poder pastoral.

Para Agamben, el gobierno solo es posible si *dignitas* y *administratio* “están correlacionados en una máquina bipolar”. Esto supone coordinar y articular la pro-

¹⁴ Agamben, G., *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

videncia general (*omnes*) con la providencia especial (*singulatim*), o lo que es lo mismo, la soberanía de la teología política (el Reino) con el Gobierno de la teología económica. Si Reino y Gobierno están separados, no habrá administración posible de la vida de individuos y poblaciones: “tendremos, por una parte, una soberanía impotente, y, por otra, la serie infinita y caótica de actos (violentos) de providencia particular”¹⁷. Se entiende, desde esta perspectiva, que reaccionarios como Donoso Cortés –tan influyente en Schmitt– criticaran por ineficiente, al separar soberanía y gobierno, una de las más célebres fórmulas del liberalismo político decimonónico: “el rey reina, pero no gobierna”.

La concepción del paradigma del gobierno como una secularización de conceptos procedentes de la teología cristiana nos parece, sin embargo, muy discutible. Un buen ejemplo de los límites y defectos de la teología económica de Agamben lo podemos encontrar en las páginas dedicadas a la angelología. El filósofo italiano sostiene que la angelología coincide inmediatamente con una teoría del poder o del gobierno¹⁸. Desde este punto de vista, la burocracia se concibe como una secularización del orden jerarquizado de los ángeles. Sin embargo, la angelología, como demuestra la obra del conciliarista Juan de Segovia, no siempre estuvo al servicio del pensamiento del *oikos* o de la burocracia: también sirvió para defender la libertad política en el seno de la *polis* o *res publica*. En este sentido, Juan de Segovia utilizó el primer concilio y cisma de la Iglesia de los ángeles, esto es, la rebelión de Lucifer, para sostener la superioridad de los concilios de la Iglesia sobre el Papa¹⁹. El conciliarista castellano, en las antípodas del pensamiento que asocia la función del ángel con la gubernamentalidad, acudió al saber de la angelología para defender un republicanismo inspirado en las ciudades del norte de Italia²⁰.

Frente a la teología política y económica, Agamben propone una especie de teología *impolítica* a partir de una peculiar interpretación de la teología paulina. Aunque la podemos rastrear en diversos textos, nos limitaremos por razones de espacio a ver cómo aparece esa teología *impolítica* en el libro de 2007. Pablo –nos recuerda el filósofo– dice que, como la ley, “promulgada por medio de los ángeles”, y el gobierno fueron dados “en vista del pecado”, su función ha de cesar con la parusía o la segunda llegada del mesías²¹. Para el apóstol, todo legalismo, toda exaltación de la Ley,

¹⁷ Ibid., p. 130.

¹⁸ Ibid., p. 182.

¹⁹ Madrigal Terrazas, S., *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000, pp. 75 ss.

²⁰ A. Black, A., “Le mouvement conciliaire”, en Burns, J. H. (ed.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 553.

²¹ Agamben, G., *El reino y la gloria*, cit., p. 183.

constituye una pecaminosa afirmación de *ego*. Se trata de una peligrosa autoafirmación porque conlleva el pensamiento de que podemos salvarnos por nuestras propias obras, y no exclusivamente por la fe. El mesianismo paulino pone de relieve que el “telos último y glorioso de la Ley y de las potencias angélicas, como el de los poderes profanos, es el de ser desactivados y privados de función”²². La misma angelología sirve para enseñarnos que el Gobierno o la Ley se dan en un mundo que apenas se diferencia del infierno. Agamben recuerda a este respecto que, si bien tras el Juicio Final cesan las funciones administrativas o burocráticas de los ángeles, hay un oficio que permanece: la ejecución de las penas infernales. Por eso, el filósofo italiano escribe que, “desde la perspectiva cristiana, la perspectiva de un gobierno eterno (que es el paradigma de la política moderna) es propiamente infernal”²³. Se impone entonces la conclusión de que todo gobierno que aspira a perpetuarse es satánico.

Agamben admite, ciertamente, la genealogía secularizadora de los paradigmas de la soberanía (teología política) y del gobierno (teología económica), pero con el propósito de decir que convierten la Tierra en un infierno. En realidad, este pensamiento del filósofo italiano se muestra próximo al de toda una serie de pensadores impolíticos que, como Blanchot, Derrida o Nancy, proponen una comunidad sin soberanía y sin gobierno, esto es, sin representación. Una comunidad sin representación es una comunidad tan invisible como lo es la comunidad inconfesable de Blanchot, la inobrable de Nancy, la comunidad siempre por venir de Agamben o el mesianismo desértico y sin horizonte de espera de Derrida²⁴. Esta comunidad negativa no solo es *acéfala* porque carece de soberanía, sino que incluso se parece a la comunidad de los monjes porque exige sacrificar cualquier posesión y hasta a ellos mismos “para convertirse en poseedores de todo, bajo la garantía de Dios”²⁵. La crítica de la teología política y de la teología económica se halla, por tanto, al servicio de una comunidad impolítica o negativa que se mantiene como el “no-lugar donde no hay nada que retener, que no obra sino en la desobra”²⁶. En el fondo, tal comunidad solo puede ser descrita mediante *metáforas explosivas*²⁷, que,

²² Ibid., p. 184.

²³ Ibid., p. 181.

²⁴ Nos referimos en esta frase a las obras de Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002, de Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001, de Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996, y de Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995. Sobre estos autores véase Galindo, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res publica, 2003.

²⁵ Blanchot, M., op. cit., p. 35.

²⁶ Ibid., p. 41. Sobre la comunidad acéfala de Bataille, véase también Zenkine, “Construir un manque: le mythe d'Acéphale”, en Léonard-Roques, V., y Valtat, J.-C. (eds.), *Les mythes des avant-gardes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2003.

²⁷ Cf. Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 241 ss.

por lo demás, son tan habituales en la teología negativa de los místicos como en la filosofía contemporánea.

3.2. *Teología política en Laclau: el antagonismo político como concepto secularizado y la analogía de la teología mística con el discurso sobre la hegemonía*

No solo Gramsci nos permite comprender el pensamiento político de Laclau sobre la *hegemonía*. Con independencia de que no haya leído a Carl Schmitt con tanta atención como Chantal Mouffe, la teoría populista del argentino guarda cierta similitud con el pensamiento del jurista alemán porque supone una reformulación de la moderna representación soberana. Si algo caracteriza a la representación populista o al momento ontológico de lo político es el ejercicio soberano del poder instituyente en situaciones de crisis, desorden o anomia. Laclau vuelve a acercarse a Schmitt cuando sostiene que la esencia de lo político, el antagonismo, constituye en el fondo un secularizado de la teología cristiana que ve en el mal una realidad insalvable.

El argentino considera que, en el origen de los dos principales tipos de izquierda contemporánea, la populista y la radical o ultraizquierda, se encuentra dos teologías que resuelven de forma muy distinta la cuestión de la teodicea o del problema del mal: mientras hoy la izquierda más radical sigue pensando, como en el pasado Hegel y Marx, que el mal puede ser completamente erradicado, la populista asume, por el contrario, que el mal –la contingencia– resta insuperable. Esto significa a su vez que, mientras una prescinde de la concepción radical y perenne del antagonismo, la otra la convierte en la piedra angular de su pensamiento.

El filósofo latinoamericano remonta hasta el siglo IX, hasta Juan Escoto Eriúgena, la tesis que considera posible eliminar definitivamente el mal. Desde este punto de vista, el mal del que son responsables los hombres constituye una simple apariencia: no es más que una de las etapas por las cuales se ha de pasar para alcanzar la perfección. Esta visión del mal como una contradicción dialéctica o resoluble se puede encontrar en el premoderno misticismo nórdico, en los modernos Spinoza, Hegel y Marx o en los marxistas posmodernos²⁸. Se trata de una visión optimista de la historia que culmina en un final feliz y metahistórico: el momento antagónico puede ser superado y reabsorbido por una positividad más alta²⁹.

²⁸ Cf. Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 23-26; y “Atisbando el futuro”, en Critchley, S., Marchart, O. (eds.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, México, FCE, 2008, p. 400.

²⁹ En el fondo, este pensamiento se halla cercano al teorema de la secularización elaborado por Löwith, de acuerdo con el cual la moderna filosofía de la historia es un secularizado de la escatología judeo-cristiana. Cf. Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

La tesis política de Laclau, basada en el antagonismo radical, es más pesimista que la anterior. A su juicio, todo orden social o colectivo es contingente porque la crisis, el conflicto o el mal no pueden ser superados de modo permanente. Nos encontramos aquí ante un claro ejemplo de secularización en sentido *fuerte*, pues, según Laclau, el antagonismo social retiene de la concepción religiosa del mal “la noción de una disyuntiva radical” que no puede ser reabsorbida por ninguna objetividad más profunda. Esta noción religiosa del mal, tan presente en la teología del pecado original, “se convierte –concluye el argentino– con las transformaciones modernas, en el núcleo de lo que podemos llamar el antagonismo social”³⁰.

Junto a esta noción sustancial de secularización, Laclau hace también un uso *débil* de la teología cuando en otras partes de su obra se limita a señalar las afinidades estructurales o analogías que existen entre el saber de lo divino y el saber de lo social. Así sucede con el discurso místico en torno a la expresión de algo inefable, trascendente o que está *más allá* de toda presentación inmanente. Sostiene Laclau que este discurso sirve para pensar la estructura general de toda experiencia posible y, por tanto, de la política. La teología mística enseña que cualquier vivencia es una experiencia de finitud, pues lo absolutamente pleno o sublime siempre está “radicalmente ausente”. Al igual que la teología negativa, el psicoanálisis de Lacan muestra que la vida humana se reduce a la permanente búsqueda de una plenitud que le es “sistemáticamente negada”. La cosa real que, a diferencia del *objeto a*, proporciona una auténtica plenitud coincide en el fondo con ese más allá que para el místico es lo divino, y que no puede ser representado, hecho inmanente, en su plenitud. Por eso, Laclau señala que “la importancia histórica del discurso místico” radica en que, “a través de la radicalización de ese *más allá*, ha mostrado la finitud esencial que es constitutiva de toda experiencia” en general, y de la política en particular³¹.

El filósofo de la razón populista se interesa por el discurso místico, que intenta representar o expresar de alguna manera el carácter inefable y trascendente de Dios, porque en él halla dos de los fundamentos principales de su teoría política: el significativo vacío y la cadena equivalencial. Para esta teología, Dios es un *significante vacío* “al que ningún significado puede ser adosado”³². Como se trata de un ser inefable, de un *trascendens* absoluto, podremos mencionarlo con cualquier nombre, siempre que no le atribuyamos un contenido determinado. Ahora bien, la mística también nos advierte de las dificultades que conlleva la vacuidad absoluta de los significantes empleados con este fin. Si se lleva al extremo la negatividad, resulta in-

³⁰ Cf. Laclau, E., *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, p. 129.

³¹ Laclau, E., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 62.

³² *Ibid.*, p. 59.

evitable afirmar que Dios puede mostrarse “a sí mismo en todo lo que existe”. Pero entonces tendríamos que admitir algo inaceptable: que las acciones calificadas de inmorales pueden expresar tan bien a Dios como las morales. Por tanto, la mística, y lo mismo deberá decirse del discurso político, pone de relieve que es conveniente hablar de significantes solo *tendencialmente* vacíos, y no absolutamente vacíos. De ahí que la vacuidad o negatividad en el discurso teológico (místico) y político sea expresión de una universalidad *relativa*.

En el discurso místico también se halla la noción de cadena equivalencial. Laclau nos proporciona como ejemplo de esta cadena el poema de Dionisio Areopagita donde expresa que Dios es no alma, no intelecto, no imaginación, no logos, no orden, no grandeza ni pequeñez, no igualdad ni desigualdad, no semejanza ni desemejanza, etc.³³ El argentino sostiene, a propósito de esta cadena enumerativa, que lo mismo da decir que Dios difiere “de cualquier atributo particular que podamos predicar de él” que afirmar que “se expresa a través de la totalidad” de lo existente³⁴. Estamos así ante una “cadena universal de equivalencias en la que cada uno de los términos puede reemplazar a todos los otros”³⁵. Por lo tanto, cualquier término puede nombrar a Dios. El problema es que esta cadena destruye la misma relación equivalencial porque acaba estableciendo una simple relación de identidad: cada uno de los términos se identifica completamente con lo representado, mientras que, en una verdadera relación equivalencial, no desaparece completamente el sentido particular de los nombres vinculados. Si la cadena de equivalencias se auto-destruye y se resuelve en identidad, entonces el ser nombrado, Dios, deja de ser trascendente. O dicho de otro modo, se hace inmanente porque puede ser nombrado de una forma directa o inmediata.

Laclau sostiene que el místico alemán Eckhart era consciente de ello cuando, para pensar la totalidad del mundo o la “unidad en la diferencia”, asumía la noción aristotélica-tomista de *analogía*, la cual se refiere en el fondo a una equivalencia que no se disuelve en identidad. La analogía permite conducir el universo de diferencias, el orden de lo creado, a su unidad –a Dios– sin que se pierda el momento diferencial que garantiza la trascendencia del objeto nombrado. La equivalencia que se mantiene como equivalencia –escribe Laclau– “será menos que universal” y “podrá ser el medio de representación de algo que la trasciende”³⁶. El discurso místico se equivoca, pues incurre en una grave contradicción con el presupuesto del carácter

³³ Ibid., p. 53.

³⁴ Ibid., pp. 55-56.

³⁵ Ibid., p. 60.

³⁶ Ibid., p. 61.

inefable y trascendente de Dios, cuando intenta eliminar el residuo de particularidad. Se impone entonces la conclusión de que solo se puede representar el *más allá* del ser trascendente mediante una equivalencia que, a pesar de debilitar la particularidad diferencial de sus eslabones, no puede suprimir dicho residuo de diferencia y particularismo. No hay, en suma, “posibilidad de un más allá de las diferencias que no sea dependiente de una operación de reintroducción de la diferencia”³⁷.

Pues bien, Laclau establece a su vez una *analogía* entre este discurso místico y el pensamiento político de la *hegemonía*, el relativo a una “relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente” –orden, pueblo, etc.– que proporciona “a la comunidad su identidad ausente”. El nombre que encarna esta plenitud tiende a vaciarse o a convertirse en un *significante vacío* porque de esta manera se facilita la articulación –sin la cual no se puede salir de la situación de desorden o anomía– de demandas procedentes de sectores diferentes de la comunidad. Por tanto, la hegemonía, de modo similar a la operación efectuada en el discurso místico, requiere “ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo”³⁸.

Laclau insiste en que la relación entre misticismo y política no es de identidad como la que se da entre política y psicoanálisis³⁹, sino de simple analogía. Mientras el misticismo incrementa al máximo el hiato entre plenitud –Dios o lo absoluto– y contenido diferencial, y, en consecuencia, hace todo lo posible por reducir al mínimo el contenido positivo del significante vacío, la práctica hegemónica hace, en cambio, “de un cierto contenido diferencial el nombre mismo de la plenitud”. Ya hemos comentado que en toda relación equivalencial se debilitan, pero no desaparecen, los sentidos diferenciales de cada uno de los eslabones, todo lo cual limita “la posibilidad de una expansión indefinida de equivalencias”⁴⁰.

El filósofo argentino admite, en primer lugar, que los significantes son *tendencialmente* vacíos porque deben despojarse de contenidos particulares para abarcar demandas sociales heterogéneas; pero, en segundo lugar, añade que tales significantes se revelan ineficaces cuando se vacían completamente de su particularidad o de su contenido positivo. En relación con el primer aspecto, los significantes vacíos representan la universalidad *relativa* de la cadena de demandas. Laclau habla de negatividad porque el común denominador que simboliza el significante político o popular no es algo real compartido por todos los eslabones de la cadena. Las hete-

³⁷ Ibid., p. 63.

³⁸ Ibid., pp. 64-65.

³⁹ Según Laclau (*La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 149), “la lógica del *objeto a*”, la propia del psicoanálisis, “y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas”.

⁴⁰ Laclau, E., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, cit., p. 65.

rogéneas demandas, en la medida que todas ellas permanecen irresueltas o incumplidas, no comparten nada positivo, sino precisamente su común insatisfacción. El significante, que se convierte en símbolo del pueblo ausente, debe vaciarse de su contenido para ser tan negativo como el conjunto de demandas que representa. Por eso, cuanta más extensa sea la cadena, más debe vaciarse el significante de su particularidad.

El segundo aspecto, el de que los significantes no pueden vaciarse totalmente de su particularidad, se entenderá bien si acudimos a uno de los más célebres ejemplos de significante vacío: *Perón*. Según Laclau, el fracaso del general argentino, tras su vuelta en los años setenta, se debió, precisamente, a que “el significante tendencialmente vacío se vuelve completamente vacío”. No había ningún rasgo particular, positivo, que compartieran los diferentes eslabones o sectores articulados por el líder argentino. La unidad del pueblo conseguida de esta manera es muy amplia, pero al mismo tiempo muy endeble. Pues, de un lado, “el potencial antagonismo entre demandas contradictorias puede estallar en cualquier momento”; y, de otro, las identidades populares son efímeras cuando el amor por el líder “no cristaliza en ninguna forma de regularidad institucional”. Esto fue lo que sucedió en Argentina, en donde Perón, por haberse vaciado completamente, “encarnaba para cada facción principios políticos totalmente incompatibles”⁴¹. De ahí que sea preciso reducir con dosis de positividad la populista negatividad o la retórica del significante vacío.

Laclau vuelve a dejar claro que nos encontramos ante una relación de analogía —y no de identidad de discursos— cuando señala que los límites a la negatividad o vacuidad son más evidentes en el discurso político que en el místico. En el político resulta más fácil apreciar que algunas equivalencias deben ser admitidas y otras excluidas. La razón de ello se debe a que la ontología política muestra con mayor nitidez que la teología mística el carácter insuperable de la contingencia y del antagonismo (político) que, por otra parte, es un secularizado de la teología que subraya la pecaminosidad constitutiva, originaria, del ser humano. Desde este enfoque, todo pensador realmente político es schmittiano porque sabe que el desorden constituye una amenaza insuperable. En contra de lo que piensan en la modernidad los grandes filósofos de la historia, no es posible la eliminación de los males que impiden poner término al antagonismo y alcanzar la plenitud deseada. Mas lo importante para nuestro estudio radica en que, al subrayar la simple *analogía* entre ambos discursos, Laclau admite que en este caso estamos más cerca de la simple afinidad estructural que de un genuino caso de secularización.

⁴¹ Laclau, E., *La razón populista*, cit., p. 274.

3.3. Teología política en Alain Badiou: las afinidades entre el universalismo de Pablo y la filosofía del acontecimiento

Otra muestra de teología política posmoderna la encontramos en el autor del libro *San Pablo. La fundación del universalismo*. Para Badiou, la religión cristiana proporciona el ejemplo fundamental, el paradigma, de un acontecimiento-verdad. Para comprenderlo, quizá convenga antes resumir brevemente algunos de los fundamentos del pensamiento del francés sobre el acontecimiento⁴². En primer lugar, cabe decir que el acontecimiento no es del orden del ser o del orden ontológico accesible al saber. La dimensión del ser alude a la multiplicidad infinita de lo que se presenta en nuestra experiencia categorizado en géneros y especies de acuerdo con sus propiedades. Otros dos términos esenciales vinculados al ser son *situación* y *estado de la situación*. Badiou se refiere con el primero, *situación*, a una multitud particular (la sociedad francesa, por ejemplo) que está estructurada, y cuya estructura permite “contarla como (o por) una”. *Estado de la situación* hace referencia a la simbolización y metaestructura que designa y permite contar la situación como una.

Por el contrario, el acontecimiento pertenece al orden del no-ser porque es totalmente contingente, impredecible, inaccesible al saber sobre el ser: surge *ex nihilo*. Se comprende así que el *estado de la situación* de la sociedad francesa del siglo XVIII no permitiera predecir el acontecimiento de la Revolución francesa. Para Badiou, pensar en un acontecimiento de este tipo consiste en reflexionar sobre toda una serie de aspectos: la nominación (el nombre de Revolución francesa dado a los sucesos iniciados en 1789); el operador (se refiere al movimiento político que lucha por hacer real la Revolución); el sujeto o agente que, en nombre del acontecimiento, interviene en la situación e identifica los signos y efectos del acontecimiento; y la fidelidad que caracteriza a ese sujeto que busca los vestigios dejados por el acontecimiento en el seno de la situación.

Badiou también distingue el acontecimiento, al cual denomina acontecimiento-verdad, de su simulacro o mera apariencia. Un verdadero acontecimiento emerge del vacío de la situación. O para ser más precisos, surge a partir de la existencia de un elemento excesivo (la plebe en la Revolución francesa, el proletariado en la rusa, etc.) que, aunque pertenece a la situación, no es contado por ella. Tal elemento está presente, pero no re-presentado, de forma que hay un exceso de la presentación sobre la re-presentación. Este es, según Badiou, el elemento supernumerario (*sur-*

⁴² Este apartado tiene en cuenta sobre todo las obras de Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, y *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2007. Asimismo, seguimos el buen resumen que del pensamiento de Badiou efectúa Žižek en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 138 ss.

numéraire) o elemento sintomático que no tiene un lugar propio en la situación, aunque pertenezca a ella. El simulacro, en cambio, no tiene relación con este elemento sintomático⁴³. Finalmente, Badiou señala que el acontecimiento-verdad es un *singular universal*, pues interpela a los individuos para que sean sujetos universales, con independencia de su raza, sexo, clase social, etc.⁴⁴

Volvamos entonces al cristianismo como paradigma del acontecimiento. Para Badiou, el acontecimiento cristiano coincide con la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Su meta es el Juicio final y la redención. Su operador –en el múltiple de la situación histórica– es la Iglesia. Su sujeto es el *corpus* de creyentes que intervienen en nombre del acontecimiento-verdad. Por último, este sujeto se define por su fidelidad al acontecimiento y porque busca en su propia situación las señales dejadas por el Dios encarnado. Badiou también traduce al lenguaje del acontecimiento la tríada paulina de fe, esperanza y caridad (amor): se tiene *fe* en el acontecimiento real de la revolución como se tiene fe en la resurrección de Cristo; se tiene asimismo *esperanza* de que se producirá la redención o emancipación anunciada por el acontecimiento; y se practica la *caridad* porque se lucha pacientemente por que ocurra lo prometido por el acontecimiento⁴⁵.

Badiou estima que Pablo de Tarso articuló el acontecimiento-verdad cristiano como un *singular universal*, y estableció las condiciones de fidelidad de los seguidores de Cristo con respecto al acontecimiento de la resurrección milagrosa del Hijo de Dios: “San Pablo fue el teórico antifilosófico de las condiciones formales del procedimiento de verdad”. Proporcionó el primer ejemplo del modo en que la fidelidad a un acontecimiento-verdad (la resurrección), que no se puede explicar en función de los elementos constitutivos de la situación (en el cristianismo el acontecimiento forma parte del misterio de la gracia), pone en movimiento a los sujetos para que lleven a cabo la “obra de amor” militante y difundan esta verdad universal⁴⁶.

Puede sorprender que Badiou encuentre el paradigma del acontecimiento en la religión, en una esfera que no pertenece a ninguna de las cuatro (amor, ciencia, arte y política) en las que es posible esperar un acontecimiento. El filósofo francés ha reconocido que solo podemos aceptar como acontecimiento-verdad los sucesos que tienen lugar en un universo compatible con el conocimiento científico. Por eso resulta paradójico que, cuando explica el modo de operar la fidelidad a un aconte-

⁴³ Žižek, S., op. cit., p. 151.

⁴⁴ Ibid., p. 153.

⁴⁵ Ibid., p. 146.

⁴⁶ Ibid., p. 154.

cimiento-verdad, asuma como modelo un pseudo-acontecimiento, una mera apariencia o un simulacro. Por lo demás, si la fidelidad al acontecimiento-verdad es tan dogmática como la que se da en la religión, cabe sospechar que, para el militante, resulta más necesario poseer una fe incondicional que buenas razones⁴⁷.

Todas estas objeciones ponen de relieve que la teología política de Badiou se halla lejos de la tesis secularizadora. En su obra no cabe apreciar una verdadera derivación o transferencia de una esfera a otra, sino tan solo una simple analogía entre la religión y la política. Después de la crítica que Blumenberg dirige contra los teoremas de la secularización, pensamos que solo es aceptable un uso de la teología parecido al que hace el filósofo post-althusseriano, es decir, solo podemos admitir un discurso que subraye las afinidades estructurales entre la teología y la política. Igualmente, la teología política de Badiou está al servicio de un pensamiento contrario al Estado y al concepto moderno de soberanía. Por eso, no solo la teología política medieval, sino también la posmoderna demuestra que es un error identificar exclusivamente la teología política con la moderna, con aquella que, como explicó Carl Schmitt, giraba en torno a los conceptos de soberanía y estado de excepción.

⁴⁷ Ibid., p. 155.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Black, A., “Le mouvement conciliaire”, en Burns, J. H. (ed.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, París, PUF, 1993.
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.
- Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
- *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res publica, 2003.
- Gontier, T., *Voegelin. Symboles du politique*, Paris, Michalon, 2008.
- Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
- Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- “Atisbando el futuro”, en Critchley, S., Marchart, O. (eds.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, México, FCE, 2008.
- *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2014.
- Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Madrigal Terrazas, S., *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000.

Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001.

Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

Schmitt, C., *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009.

Tanguay, D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

Zenkine, “Construir un manque: le mythe d’Acéphale”, en Léonard-Roques, V., y J.-C. Valtat, J.-C. (eds.), *Les mythes des avant-gardes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2003.

Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

DOI: <https://doi.org/10.15446/bp.v19n2.110>

Bajo Palabra. II Época. N°19. Pgs: 87-110