

POR UNA POLÍTICA SIN TEOLOGÍA POLÍTICA*

ALFONSO GALINDO HERVÁS**
UNIVERSIDAD DE MURCIA

RESUMEN

En este artículo se reconstruyen, en sus elementos esenciales, los tipos ideales “teología política” y “mesianismo impolítico”, analizando la potencialidad y limitaciones que poseen para nombrar dos comprensiones antagónicas de la política. Tras ello, se esboza brevemente una idea de política que asume lo mejor de cada uno de esos tipos y evita sus peligros. Dicha política es nombrada con la expresión “tercer liberalismo”.

PALABRAS CLAVE: Teología política, mesianismo impolítico, tercer liberalismo, Carl Schmitt, Giorgio Agamben.

FOR A POLITICS WITHOUT POLITICAL THEOLOGY

In this article the ideal types “political theology” and “messianism impolitic” are reconstructed in their essential elements, analyzing their potential and their limitations in order to appoint two conflicting understandings of politics. After that, an idea of politics that takes the best of each one of these types and avoid their dangers, is outlined. This politics is called the “third liberalism”.

KEYWORDS: Political Theology, Messianism Impolitic, Third Liberalism, Carl Schmitt, Giorgio Agamben.

* Artículo recibido el 17 de noviembre de 2011 y aceptado el 22 de diciembre de 2011.

** Profesor de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Es miembro del Grupo de Investigación Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, del Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Almería y Secretario de *Res Publica*. Revista de Filosofía Política. Ha publicado los libros: *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (Murcia: Res Publica, 2003), *Política y mesianismo. Giorgio Agamben* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2005) y *Cincuenta mitos* (Murcia: Editora regional de Murcia, 2006. Premio de Ensayo “Miguel Espinosa”). Es igualmente co-editor de seis volúmenes dedicados a las relaciones entre filosofía y cine: *Cine y prospectiva social* (Almería: Diputación de Almería, 2004), *El cine y lo siniestro* (Almería: Diputación de Almería, 2005), *La experiencia voyeurista* (Almería: Diputación de Almería, 2006), *Pensar la imagen. La imagen persuasiva* (Almería: Diputación de Almería, 2007), *Cine de culto* (Almería: Diputación de Almería, 2008) y *Cine, sueño y realidad* (Almería: Diputación de Almería, 2009). E-Mail: galindoh@um.es

I. LA TEOLOGÍA POLÍTICA

La expresión “teología política” acumula un largo uso y ha generado una extensa bibliografía en los ámbitos de la filosofía política y de la historia de los conceptos políticos. Su fertilidad heurística y riqueza de significados explica en parte la ambigüedad que la acompaña. Si bien estas circunstancias deben ser tenidas en cuenta, en este artículo se privilegia la funcionalidad de la expresión para nombrar una determinada comprensión de la política moderna y contemporánea, obviando entrar en el debate más erudito a propósito de los diferentes acercamientos teóricos a la misma, que solo serán mencionados con el fin de sostener el argumento principal, pero sin hacer de ellos objeto de análisis preferente.

Tal vez los primeros nombres propios que habría que aludir cuando hablamos de teología política sean los de Carl Schmitt y Erik Peterson—dando por sentado, obviamente, que privilegiamos el tratamiento contemporáneo del *topos* “teología política” y que, en esta medida, quedamos legitimados para subestimar alusiones de más largo alcance, por ejemplo a Agustín de Hipona, Eusebio de Cesarea u Orosio, que nos conducirían muy lejos¹.

Pero antes de dedicar unos párrafos a los dos grandes teóricos contemporáneos de la teología política, conviene dar un paso atrás con el objetivo de adquirir perspectiva.

El hecho de que sea posible un uso significativo de la expresión “teología política” y, en esta medida, la propia significatividad de la realidad constituida por ella, es prueba de una determinada óptica de análisis de las realidades histórico-políticas. Básicamente, la emergencia de la teología política remite al ámbito de disciplinas como la filosofía y la historia de los conceptos políticos, dotadas de un alto grado de abstracción en su tratamiento de los fenómenos sociales, con las virtualidades y los peligros que ello comporta. Dicha abstracción está en la base de lo que cabe considerar condición de posibilidad (y a la vez consecuencia) de la emergencia de la teología política: el denominado teorema de la secularización. Dado que aquí es imposible adentrarse en la complejidad teórica del mismo², bastará con indicar que, entendido como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal, más que en el sentido nietzscheano de liquidación de la herencia cristiana, el teorema presupone el objetivo de constituir grandes continuidades histórico-conceptuales en la tradición europea (en detrimento, obviamente, de la atención al detalle de la historia social). En

1 También a otros pensadores modernos, como Pascal, Hobbes, Rousseau... Para una referencia a la teología política de estos pensadores, puede verse Yves Charles Zarka, “Para una crítica de toda teología política”, *Isegoría* 39 (2008): 27-47.

2 Para ello véase Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002); Antonio Rivera, “La secularización después de Blumenberg”, *Res Publica* (2003): 11-2.

este sentido, dicho teorema señala una afinidad entre los ámbitos teológico y político, religioso y secular, defendiendo de este modo la pervivencia en el mundo moderno, y en especial en su artefacto *par excellence*: el Estado, de elementos propios del medioevo religioso. Ciertamente, el teorema de la secularización pasa por defender la plausibilidad del carácter secularizado no solo del Estado, sino también de cierta comprensión de la historia e incluso de la economía y el gobierno modernos, pero la finalidad de este artículo hace que privilegiemos la posible secularización habida en la forma política estatal. Debe subrayarse que el teorema de la secularización presupone que el establecimiento (o descubrimiento) de afinidades entre realidades seculares y religiosas resulta especialmente útil a la hora de dotar de inteligibilidad dichas realidades seculares. Tal supuesto, que Giorgio Agamben ha hecho explícito en su reciente ensayo *El reino y la gloria*, parece remitir a la metodología de los naturalistas renacentistas, que creían hallar paralelismos entre los fenómenos terrestres y los celestes.

Llegados a este punto, y como manera de adentrarse mínimamente en el debate sobre la teología política, es forzoso dedicar unas frases a Carl Schmitt. En el contexto de crisis habido durante el periodo de la República de Weimar, el jurista Schmitt reivindicó una salida a la, a su juicio, despolitización de la sociedad que le tocó vivir, merced a una argumentación en la que hacía uso de ciertas analogías que, supuestamente, cabía defender entre los conceptos políticos y los teológicos. En concreto, sostuvo que conceptos políticos nucleares como los de soberanía, decisión y representación debían ser remitidos a precedentes conceptos teológicos. Debe subrayarse que el problema que le interesaba era el de hallar una fuente de legitimidad (de trascendencia, en suma) una vez instalados en el immanentismo propio del mundo moderno. Dicha fuente la encontró en dos elementos: en el exceso, en la fuerza que sostenía el orden jurídico y brillaba en los estados de excepción y, también, en el rol representativo de la unidad ejercido por el soberano. Es por ello que ambos polos, decisión y representación, son los que conforman los pilares de su teología política y, en esta medida, de su apuesta por conseguir una revitalización del pensamiento de la legitimidad, a su juicio perdido en aras de la mera e immanente legalidad moderna, incapaz de crear orden legítimo. Si la teología adecuada para subrayar los componentes voluntaristas y de omnipotencia del soberano era la calvinista, máximamente prefigurada en el *Leviatán* hobbesiano, la idónea para teorizar sobre su rol representativo era la teología sacramental católica. Los ensayos de los años veinte *Teología política* y *Catolicismo y forma política* dan cuenta respectivamente de dicha dualidad, por lo demás no fácilmente armonizable.

Es importante subrayar que, en estos textos tempranos, Schmitt remite la posibilidad de politización –lo cual, dada su comprensión de lo político, equivale a la posibilidad de hallar fuentes de legitimidad para el orden– a

la figura del Estado. Dicho de otro modo: la teología política de Schmitt es pro-estatalista. La producción de *deber ser* a partir de *ser* tiene como marco de referencia al Estado, forma política por excelencia. Ello no implica que lo político se reduzca a lo estatal. Con estas palabras se inicia la edición de 1932 de *El concepto de lo político*: “El concepto del Estado supone el de lo político”. Y así se expresa en el prólogo de dicha edición: “De lo que se trata fundamentalmente es de la relación y correlación de los conceptos de lo estatal y de lo político por una parte, y de los de guerra y enemigo por la otra”³.

En 1935 Erik Peterson publica *El monoteísmo como problema político*, un importante ensayo que solo hallará respuesta explícita por parte de Schmitt treinta y cinco años después, en *Teología Política II*, y una vez ya desaparecido Peterson. La tesis de este sostiene la imposibilidad de trasladar analógicamente el dogma trinitario al orden político y, en esta medida, la existencia de una diferencia insalvable entre el ámbito religioso y el político, debiendo considerarse toda teología política una mera funcionalización política de lo trascendente. En *Teología política II*, Schmitt achacó a esta tesis una oportunista posición anti-hitleriana deudora de Burckhardt, y se defendió sosteniendo que su teología política no pretendía tanto legitimar un Estado universal cuanto explicitar la confusión de esferas constitutiva de la Modernidad.

Este argumento es asumible solo si nos atenemos al importante libro de 1950, *El nomos de la tierra*. En él, en efecto, Schmitt renunciaba a las implicaciones estatalistas, antipoliteístas y antipluralistas implícitas en su teología política de los años veinte, anticipando un fértil pensamiento relativo a los grandes espacios globales⁴. Frente al cosmopolitismo liberal, renuente a reconocer la pluralidad y sostenido en la mera expansión de una técnica no enraizada en un espacio dotado de identidad, Schmitt defenderá la potencia imperial anclada en la unión de grandes espacios y espíritu. Si bien su crítica al positivismo, desarraigado, nihilista y voluntarista, lo emparentaba con Heidegger, la recurrente apuesta de este en favor del mito localista lo alejaba de él. La abstracta perspectiva de Heidegger lo conducía a igualar toda forma jurídica al reflejo de una análoga y nihilista voluntad de poder, ante la que solo cabía oponer una resistencia anarquizante. Schmitt, en cambio, defendía la necesidad de traducir jurídicamente las potencias míticas. A partir de 1950, la novedad radicaba en su apuesta por remitir el análisis de las formas de orden a la tierra entera. Frente a Heidegger, el modelo del Schmitt maduro siguió siendo el de la autoridad jurídica, visible, capaz de organizar el nomos de la tierra. Pero la fundación del orden jurídico precisaba identificar-reconocer enemigos, esto es, formas existenciales vinculadas a grandes espacios. En ello radicaba su rechazo del

3 Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2002), 39.

4 Agradezco a José Luis Villacañas la advertencia acerca del giro, sobre este punto, del pensamiento de *El nomos de la tierra*, al que viene dedicando importantes estudios.

cosmopolitismo liberal norteamericano, cuya pretensión era fundar un orden universal sin reconocer el *poemos*, la pluralidad (de ahí que disolviera la enemistad en delincuencia, la pluralidad de formas existenciales en choque estético multicultural, reivindicando superioridad moral y reduciendo la potencia imperial a mero ejercicio policial). Frente a dicho universalismo incapaz de tolerar la neutralidad y la abstención, pues se cree imbuido de la verdad absoluta, Schmitt defendió los grandes espacios continentales en los que se ha acumulado poder, tradición, historia. Su convicción, que traslucía claramente la herencia weberiana, era que el mero desarrollo técnico no puede unir a la humanidad; solo de la pluralidad de nuevos poderes surgiría el derecho, que es el único lenguaje, frente al de la moral, capaz de organizar la convivencia. Pero tales poderes emergerían cuando se diese la unión de dominio técnico, identidad espiritual y gran espacio.

Esta sumaria presentación de la evolución del pensamiento de Schmitt, que aun con sus paralelismos contrasta con la de Heidegger, constituye una buena plataforma para presentar el *topos* teórico que, como espero mostrar, cabe considerar su opuesto simétrico y que denomino “mesianismo impolítico”. Frente a la visibilidad y la publicidad (la dimensión jurídica, en suma) defendidas por la teología política, el mesianismo impolítico se sitúa del lado de la irrepresentabilidad. Frente a su apuesta por la acción, el mesianismo impolítico remite la liberación a la pasividad, a la potencialidad. En perfecta coherencia con Heidegger y Benjamin, los autores adscribibles a esta modalidad mesiánica denuncian como esencialmente perverso todo poder y todo ordenamiento jurídico, perfilando relaciones y experiencias que cabría remitir al ámbito de la moral, abiertamente denostado por Schmitt. Para dichos autores, lo liberador cae del lado de la performatividad de una decisión que no funde derecho, que no alumbre instituciones, que se limite a desconstruir, a contemplar. En el fondo, estas distancias son remisibles al diferente grado de abstracción que adoptan en sus análisis ambas comprensiones de lo político. Mientras que la teología política es capaz de atender a las mediaciones jurídicas y políticas para aprehender sus diferencias, el mesianismo impolítico las engloba a todas en una misma categoría de ilegitimidad, impidiendo diferenciarlas. Esta perspectiva tan abstracta, posibilitada y refrendada por el uso de categorías ontológicas en el análisis de la política, es directamente debida a la influencia de Heidegger y, en concreto, a su conocida figura de la diferencia ontológica, según la cual procuraba una atención al ser en detrimento de los entes. Ello lo conducía a, por ejemplo, considerar que cualquier forma de poder, cualquier tipología de Estado o de imperio era igualmente nihilista y expresión de la voluntad de poder que cualquier otra. Desde Heidegger o, poco después, Adorno y Horkheimer, pasando por Deleuze, tal asimilación por vía de abstracción late tras la equiparación entre el nazismo y las democracias liberales occidentales que establecen, por ejemplo, Giorgio Agamben y Roberto

Esposito. Una abstracción igualadora que evidencia la “fobia al Estado” que ya denunciara Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, ensayo sobre el que volveremos posteriormente.

Por último, en cuanto a las fuentes cultas procedentes del ámbito de la teología de las que se nutren ambas retóricas, mientras que la teología política es claramente afín o dependiente de la sacramentalidad católica, el mesianismo impolítico lo es, más que al paganismo helénico y localista de Heidegger, a cierto cristianismo paulino que ostenta notables afinidades con (cierto) judaísmo.

II. EL MESIANISMO IMPOLÍTICO

Con la categoría “mesianismo impolítico” designo lo que cabría considerar el opuesto simétrico de la teología política. Si bien la expresión remite a un origen confesional, judío, el concepto se muestra hoy en determinada literatura filosófica como concepto aconfesional con alcance político. El adjetivo “impolítico”, sobre el que ha reflexionado Roberto Esposito⁵, subraya su dimensión de cuestionamiento de los pilares que sostienen la política en su sentido moderno, a saber, los mecanismos de representación (las mediaciones racionales) y la creencia en la factibilidad de la historia, esto es, la creencia en (la potencialidad emancipadora de) la acción.

Pese a su oposición a la teología política, la conciencia contemporánea de que lo mesiánico tiene que ver con lo político se debe a Carl Schmitt, que se remitió a Pablo para caracterizar (y, en su caso, legitimar) el Estado como *katechon*, esto es, el que retrasa la *parusía* y sus consecuencias paralizantes, anómicas⁶. Schmitt subrayó la importancia de 2 Tes 2, 7-9 para la comprensión del sentido del Estado. Para Pablo, todo poder constituido es *katechon*, fuerza que retarda el desvelamiento del “misterio de la anomía”, que no es sino el misterio de la ilegitimidad sustancial de todo ordenamiento en el tiempo mesiánico, que en este sentido aparece como un verdadero “estado de excepción”. Tal conciencia mesiánica subyace como presupuesto de la teología política de Schmitt, que adquiere su especificidad a partir de la negación o totalización del exceso mesiánico, del resto. Es dicha conciencia la que explica su apuesta católica por la desactivación jurídico-estatal del elemento mesiánico y lo que este supone: la anomía, el caos.

Y, junto a Schmitt, es Walter Benjamin el filósofo de referencia para los autores actuales que buscan argumentos desde los que sostener una retórica cuestionadora del *nomos*, impolítica. La defensa, en la Tesis VIII, de

5 Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (Madrid: Katz, 2006); *Ibid.*, “Impolítico”, en Roberto Esposito y Carlo Galli (eds.), *Enciclopedia del pensamiento político* (Roma: Laterza, 2000), 409-11.

6 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra* (Granada: Comares, 2002), 22-26, 54.

un estado de excepción “efectivo” solo adquiere sentido desde la definición de la soberanía a partir de la figura del estado de excepción en la *Teología política*. Al sostener que la excepción ha devenido la regla, Benjamin invalida el rol que Schmitt le otorgaba, definir la situación normal, reclamando en cambio un estado de excepción efectivo (*wirklich*), no meramente ficticio. Y ello implica que sea, como la soberanía que le es paralela, absolutamente ajeno al derecho, revolucionario. De ahí el paulinismo de Benjamin, heredado igualmente por Jacob Taubes: para ambos, tanto como para Pablo, verdaderamente soberano es el mesías que cumple la ley suspendiéndola absolutamente⁷.

Este paulinismo antinomista presente en las *Geschichtsphilosophische Thesen* debe remitirse ante todo al concepto de tiempo mesiánico, un tiempo-ahora pleno heterogéneo al tiempo del progreso y afín al kairológico, que permite alejar el reino mesiánico de toda teleología inmanente. Ello ha permitido al citado Taubes sostener la unidad de la filosofía de Benjamin, viendo reflejado en el temprano *Fragmento teológico-político* un eco del nihilismo presente en las Cartas a los Corintios y a los Romanos. La *morphé* de este mundo pasa, decae; y solo el mesías consume el acontecer histórico. Se trata del *hos me* paulino, del nihilismo que trabaja contra el imperio, del nihilismo como política mundial⁸.

Taubes ha mostrado que la dimensión política del mesianismo paulino radica en defender que ningún orden político es legítimo. Frente a la apoteosis del *nomos*, presente tanto en la mentalidad pagana como en la judía, la “Carta a los Romanos” lanza el mensaje de la superación de toda ley en Cristo, que en coherencia aparece como el que decide el estado de excepción, esto es, como soberano⁹. Al aceptar un mesías crucificado según la ley, Pablo debe desarrollar una teología mesiánica en forma totalmente antinómica, declarando que el mesías crucificado es el *cumplimiento-fin* de la Ley. La comunidad universal que se constituye en torno al acontecimiento mesiánico difiere, por lo tanto, de toda institución eclesial o estatal, debiéndose remitir su carácter político revolucionario a una interiorización de la idea mesiánica que le lleva a deslegitimar todo poder constituido.

El filósofo contemporáneo que más decididamente ha recuperado el *topos* teórico de lo mesiánico comprendido en este sentido es Giorgio Agamben. Su reflexión, que pasa por sostener que las cartas paulinas constituyen el más antiguo y exigente tratado mesiánico de la tradición judía, profundiza en el cuestionamiento del *nomos* implicado en la experiencia del tiempo mesiánico. Acertadamente remite el sentido de lo mesiánico a una determinada forma y experiencia del tiempo diferente de la del tiempo cronológico homogéneo. A su juicio, es imposible una representación del

7 Elettra Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo mesiánico* (Brescia: Morcelliana, 2004), 260.

8 Jacob Taubes, *La teología política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007), 85-9.

9 *Ibid.*, 39.

tiempo, ya que este jamás puede coincidir con sus representaciones dado que estas siempre dejan fuera un tiempo anterior: el tiempo que empleamos para completar nuestra representación del tiempo, un tiempo *que resta*. Este es un tiempo operativo que coincide con nosotros mismos, el único tiempo real que tenemos, “la situación mesiánica por excelencia”¹⁰. Al sugerir un afuera del tiempo histórico, factible, hace viable la posibilidad de una espera que trasciende lo que puede ofrecer el tiempo previsible y calculable; dota de sentido la revolución.

La dimensión práctica de la categoría de lo mesiánico tal como la reivindica Giorgio Agamben se concentra en su capacidad para mostrar la desfundamentación e ilegitimidad de todo ordenamiento jurídico-político. En la “Carta a los Romanos” (cap. 7, vs. 12) localiza una desactivación radical de la ley¹¹. Ello significa que, bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica, la ley queda suspendida a la vez que es llevada a cumplimiento, siendo indiferenciable observancia y transgresión, aplicación y desaplicación¹². En coherencia, una vida mesiánica es una vida presidida por la fórmula de 1 Cor 7, 29-32, *Hos me (como no)*: “los que compran como no poseyentes y los que usan el mundo como no abusantes”. Una vida en la que se rechaza toda propiedad jurídico-fáctica –pero no para instalarse en la parálisis, sino para *hacer uso*, para mantenerse en la permanente apertura o posibilidad que define al hombre, desposeyéndolo de toda propiedad, incluso de la identidad. Es solo por tal desposesión por lo que los singulares, devenidos cualquiera, pueden reivindicar una comunitariedad inobtable, ociosa, un *resto* que resiste toda representación y ordenamiento y que se confunde con la humanidad misma¹³.

En suma, la categoría de “mesianismo impolítico” es pertinente para nombrar una comprensión de lo político presente con diversas acentuaciones en determinados autores que, sirviéndose del recurso de determinada retórica ontológica y teológica, tratan de identificar una especificidad de lo político diferenciándolo de cualquier *praxis* social reconocible y remitiéndolo en cambio a un tipo de experiencia que se resiste a ser descrita y nombrada, o a constituirse como fuente legitimadora de programa de acción alguno, concentrando más bien su potencialidad en el recuerdo sistemático de la existencia de un afuera o resto que cortocircuitaría la pretensión totalizadora que define a toda forma jurídica. El envite encerrado en el mesianismo impolítico trasciende el mero posfundacionalismo, ya que este concepto no solo sirve para designar empresas de desconstrucción, sino también otras que, aun reconociendo la radical contingencia e inmanencia de todo fundamento de lo social, sin embargo no se reducen a teología

10 Giorgio Agamben, *El tiempo que resta* (Madrid: Trotta, 2006), 13, 17, 68, 72.

11 *Ibid.*, 32s., 42. Igualmente, véase Giorgio Agamben, “El Mesías y el soberano”, en *La potencia del pensamiento* (Barcelona: Anagrama, 2008), 265.

12 Agamben, *El tiempo que resta*, 107.

13 *Ibid.*, 39.

negativa, sino que se abren al posibilismo de la fundación, como es el caso del pragmatismo representado, entre otros, por Richard Rorty¹⁴.

III. NI SOBERANOS NI MESÍAS, NI TOTALITARISMO NI ANARQUÍA, NI TEOLOGÍA NI MÍSTICA

Una vez esbozados los contornos de los dos tipos ideales, teología política y mesianismo impolítico, estamos en condiciones de ofrecer algunos argumentos críticos, esto es, relativos a sus condiciones de posibilidad, fertilidad y limitaciones en lo tocante a comprender e influir en la política contemporánea.

Tal vez lo primero que haya que hacer sea explicitar una obviedad: que al reconstruir ambos tipos ideales nos situamos, *velis nolis*, en el ámbito de la teoría, esto es, en un ámbito abstracto y que solo por aproximación *a posteriori* se relaciona con la realidad. Con esto se quiere decir que ni la teología política ni el mesianismo impolítico son expresiones que nombren opciones políticas viables, efectivas, reconocibles. Propiamente se trata de reconstrucciones ideales *a posteriori* con las que ordenamos ciertas experiencias, ciertas tendencias, ciertas maneras, cierto aire de familia. Esta es una causa más de su escasa dimensión de factor político, que, sin embargo, no es totalmente ausente. Más bien habría que decir que el ámbito propio de constructos teóricos como estos es la historia de los conceptos políticos, desde la que pensamos lo específico de la Modernidad.

Entanto que tipos ideales dependientes en diverso modo (y constitutivos ellos mismos) del teorema de la secularización, tanto la teología política como el mesianismo impolítico evidencian los riesgos de determinada metodología, a saber: la que pasa por adoptar una perspectiva en las descripciones que prescinde de atender a las diferencias que singularizan las realidades sociales. Dichas diferencias y rasgos son proporcionados por saberes como la historia social, la sociología, la politología o la economía, entre otros. Solo prescindiendo de su aportación es posible, por ejemplo, remitir genéricamente la especificidad del Estado moderno a las estrategias de representación y legitimación de la acción que definen la teología política. Más aún: filósofos como Agamben logran proporcionar descripciones de la política occidental que son capaces, precisamente, de abarcar algo así como unos objetos denominados “política occidental” o “derecho occidental”, estableciendo continuidades entre, por ejemplo, el *katechon* que es el imperio romano y la política nazi, o entre la teología de Ireneo y la teoría de la acción social de Habermas. Análogamente, solo desde la abstracción de tipos ideales como el de mesianismo impolítico se hace posible identificar unas

¹⁴ Sobre el posfundacionalismo puede verse Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Buenos Aires: FCE, 2009).

estrategias de cuestionamiento radical de la política tal como viene siendo entendida desde la modernidad hobbesiana, así como sugerencias acerca de una vida alternativa a la presupuesta y fomentada por una concepción del tiempo afín a la teología política.

El recurso a categorías teológicas y/o religiosas no es casual en las filosofías que pretenden estas perspectivas abstractas capaces de establecer ambiciosas continuidades y abarcar enormes objetos sociales. Mientras que saberes como la biología o la química, por seleccionar dos ejemplos evidentes, vienen constituidos por categorías y argumentaciones que nombran/constituyen realidades muy concretas y diferenciadas, identificables por ostensión, saberes como la ontología o, más aún, la teología, se sirven de conceptos de amplísima extensión merced al ejercicio de abstracción que los sostiene. Entre otros muchos, “ente”, “ser”, “bien”, “dios”, “mesías”, etc. Desde tales saberes quedan constituidos y son nombrables objetos tales como “el Da-sein”, “la comunidad humana”, “la libertad” o “la política occidental”, entre otros. Ello presupone una desatención a las diferencias que puede, por ejemplo, incapacitar para aprehender lo específico de la Modernidad.

En el caso del mesianismo impolítico tal situación es doblemente evidente, pues sus alternativas a la política moderna subestiman las mediaciones que las harían viables o, cuanto menos, pensables. Ello, no obstante, parece coherente con un pensamiento que, de la mano de Benjamin, establece un abismo insuperable entre la política y la redención, la cual concibe como un contrafáctico acontecimiento sorpresivo, irrepresentable, intraducible a procedimientos que pudiesen garantizarla, totalmente inobrable y que tan solo reclama espera. A diferencia radical de la política que se deja describir como “teológico-política”, que tiende a aprehender jurídicamente el exceso performativo en que consiste la fuerza constituyente, el mesianismo impolítico renuncia a cualquier tipo de institucionalización de la decisión instituyente, lo cual solo puede lograr mediante la reducción de toda emancipación a mera desconstrucción, a sola crítica, a huida partisana.

El propio Agamben ha querido alejar su pensamiento de los elementos de “espera indefinida” que a su juicio sí serían evidentes en la figura de “lo mesiánico sin mesianismo” de Jacques Derrida¹⁵. Pese a ello, la estructura performativa de la promesa desde la que Derrida piensa la experiencia de una justicia más allá del derecho no parece muy diferente de las figuras con las que Agamben indica la funcionalidad mesiánica del mero poder suspendido en sí, esto es, que no da lugar a acto alguno: la enunciación –en tanto que “pura capacidad de” pasar a hablar y devenir sujeto, pero que no llega a serlo–, el singular cualsea –en tanto que “pura capacidad de”

15 Agamben, *El tiempo que resta*, 102ss.

adquirir una forma de vida determinada, pero que no llega a adquirirla—, el poder constituyente o *fuerza-de-ley* —en tanto que “pura capacidad de” alumbrar poderes constituidos, pero que no llega a alumbrarlos—.

Todas estas figuras apuntan a un cuestionamiento radical de los dos pilares que definen genéricamente la política moderna: por un lado, la posibilidad de representar el orden, de traducir jurídicamente y así visualizar la voluntad general; por otro, la fe en la acción y en su potencial emancipador. Para el pensamiento impolítico, tras la política moderna late el nihilismo de la voluntad de poder. Por ello, la alternativa a la misma pasa, en palabras de Agamben, por la *praxis* de existir como una singularidad cualquiera, como pura posibilidad o inactualidad¹⁶. Al igual que en Heidegger, no hay fin alguno que alcanzar diferente del mero gesto de existir tal cual se es.

IV. EL TERCER LIBERALISMO

Si bien el pensamiento mesiánico-impolítico resulta eficaz como testigo de las limitaciones y violencia inscritas en nuestros conceptos e instituciones, lo cual puede servir para la renovación de los mismos, el hecho de que los declare insuperables y sugiera alternativas que no vienen acompañadas de mediaciones reconocibles, hace que su crítica pueda resultar estéril para enfrentarse con la política, que demanda alternativas posibilistas y reformas que podamos vincular con nuestro pasado y nuestro presente, no tanto acontecimientos sorprendentes. Es cierto que el mesianismo impolítico puede servir para nombrar ciertas prácticas subversivas que se resisten a ser aprehendidas por los procedimientos establecidos. Pero desde su propia lógica, tanto el auspiciarlas como el mero nombrarlas o concretarlas podría interpretarse como gesto violento, ilegítimo.

Cabe explorar la posibilidad de una política que se situara entre el dogmatismo proto-totalitario de la teología política (que podríamos remitir a la figura del Estado-nación) y el misticismo proto-anarquista del mesianismo impolítico. Una política que, pese a hacer justicia a la ausencia de principios inamovibles y al posfundacionalismo propio de la época post-metafísica que habitamos, no renunciara a regular el propio poder a fin de contribuir a la supervivencia y la convivencia —y ello siempre exige negar, excluir, representar. Una política desligada de la necesidad de poseer verdad alguna, ni teológica ni mística. Pero que no por ello se abandonara a la inacción y a la mera espera, pues sabría de la indigencia humana frente a la tiranía insuperable de lo real y cómo esto no soporta un escepticismo radical que afecte a la *praxis*. Una política que no idealizase las

16 Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 15, 23, 32, 42, 65s.

expectativas, que no lo esperase todo y que, en esta medida, aún esperase algo. Una política a la altura de la finitud humana, de la contingencia. Una política que, con estos objetivos apuntados, se empeñara en una historia conceptual que identificara y desconstruyera los sedimentos teológicos de su lenguaje y de las *praxis* asociadas a él. Una política a la que, a fin de evitar la contaminación del concepto, pero pese a ello no dejar de vincularse a una tradición, cabría denominar “tercer liberalismo”, y que para definirla podríamos recurrir a argumentos procedentes de autores como Rorty, Blumenberg, Ackerman, Foucault¹⁷. En efecto, una sociedad “heterogénea a” y “excluyente de” autoridades soberanas, omniscientes y pretendidamente fundadas (es decir: una sociedad heterogénea a toda teología política), pero que tampoco renuncie a regular la convivencia desde la priorización de principios tales como la libertad, la igualdad, la transparencia y la competitividad, es una sociedad fiel a una cultura política liberal. En una sociedad así se evidencia que las esferas de la economía, el derecho, la política y la ciencia constituyen un entramado indesligable definidor de un *ethos*. Tal carácter lo convierte en fuente de una eticidad integradora a la par que imposibilita la absolutización o idealización de una sola de las esferas al margen de su reunión con las demás. A esta posibilidad pretendería nombrar, aun a riesgo de prestarse a las confusiones derivadas de los prejuicios, la categoría de tercer liberalismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- Agamben, Giorgio. “El Mesías y el soberano”. En *La potencia del pensamiento*, 323-347. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Esposito, Roberto. “Impolítico”. En Roberto Esposito y Carlo Galli, eds., *Enciclopedia del pensiero político*, 409-411. Roma: Laterza, 2000.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Madrid: Katz, 2006.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

17 En este contexto no es ocioso señalar que Giorgio Agamben ha desarrollado un análisis del liberalismo que, si bien se vincula al propuesto por Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, diverge sustancialmente de este en la medida en que incluye la gubernamentalidad liberal, que Foucault consideraba heterogénea a la soberanía teológico política, en el ámbito de la política secularizada. El ensayo de referencia es *El reino y la gloria*.

- Rivera, Antonio. "La secularización después de Blumenberg", *Res Publica* vol. 11-12 (2003): 95-142.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Granada: Comares, 2002.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002.
- Stimilli, Elettra. *Jacob Taubes. Sovranità e tempo mesianico*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Zarka, Yves Charles. "Para una crítica de toda teología política", en *Isegoría* 39 (2008): 27-47.