

Teología política y apertura posfundacional

Political Theology and Post-foundational Openness

Eduardo Yescas Mendoza

eduardoyescas@gmail.com

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Miranda A. Martínez Bonfil

bonfil.miranda@gmail.com

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Jonathan Juárez Melgoza

loscantosdemaldoror@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este artículo se propone señalar las posibilidades de apertura de la teología política desde una perspectiva posfundacional. En un primer apartado se establece a la teología política, según fue expresada por Carl Schmitt, como una ontología que se basa en el antagonismo y la decisión soberana, para posteriormente presentar algunas de las soluciones a los problemas de dicho marco conceptual desde nuevas perspectivas filosóficas. En un segundo momento, discutiremos la contribución de Giorgio Agamben a este debate y expondremos la lectura que él hace del mesianismo político como posibilidad de otra teología política a partir de la aceptación de la contingencia y el antagonismo. Lo que nos interesa es reflexionar sobre los caminos inesperados que ha tomado el marco conceptual inaugurado por Schmitt.

Palabras clave: Pensamiento político posfundacional, decisionismo, antagonismo, restitución, mesianismo.

Abstract: This article addresses the widening of interpretative perspectives of political theology from a postfundational viewpoint. At first, we will focus on Carl Schmitt's political theology as an ontology based on antagonism and sovereign decision, to further present new solutions arising from contemporary philosophical perspectives to the problems that arise from its conceptual framework. In a second moment, we will discuss the contributions of Giorgio Agamben to this debate and we will expose his approach to political messianism as the possibility of another political theology which departs from the acceptance of contingency and antagonism. Our intention is to reflect upon the unexpected paths taken by the conceptual framework inaugurated by Schmitt.

Keywords: Postfundational political thought, decisionism, antagonism, restitution, messianism.

Recibido: 25 de septiembre de 2018

Aceptado: 29 de octubre de 2018

Introducción

El presente texto tiene la finalidad de reflexionar sobre los alcances conceptuales de la teología política desde el enfoque de la filosofía política contemporánea. Para ello, utilizaremos como marco de análisis la categoría 'posfundacionalismo', sustentada por Olivier Marchart (2009), la cual tiene como propósito visibilizar una tendencia filosófica que rechaza la posibilidad de instituir fundamentos últimos para lo político. En las siguientes páginas intentaremos mostrar que la categoría de teología política, según es interpretada por la tradición filosófica contemporánea, puede ser comprensible desde esas ausencias de certeza. Con esto nos proponemos ofrecer una conceptualización que ayude a entender la recuperación de la teología política en los estudios filosóficos, así como su pertinencia para la reflexión sobre lo político y la articulación de lo social en la actualidad.

El artículo se divide en dos partes; un primer apartado se ocupará de definir la noción de teología política desde el marco propuesto por Schmitt, haciendo énfasis en su caracterización toponímica de lo político a partir de la distinción de amigo/enemigo y en su justificación de la soberanía. En segundo lugar, intentaremos mostrar una posibilidad de la apertura fundacional que el marco schmitteano permite y explicaremos los caminos que la filosofía contemporánea ha trazado para, a partir de este, generar una nueva interpretación del decisionismo como base para la restitución de lo social desde figuras emanadas de la contingencia. Para esto, retomaremos la propuesta

de Giorgio Agamben quien, siendo heredero del pensamiento del jurista y del mesianismo benjaminiano, ha esbozado una propuesta para el ejercicio práctico y teórico de otra teología política. Nos interesa mostrar los caminos inesperados que ha tomado el marco conceptual inaugurado por Schmitt respecto de las propuestas contemporáneas del pensamiento político.

Lo político, entre la certeza y el escepticismo

Antes que describir una corriente intelectual o un movimiento con programa unitario, el término *filosofía política posfundacional* intenta dar cuenta de un giro en el pensamiento político contemporáneo. El grupo de pensadores que participa de este giro es tan diverso que la categoría ha sido puesta en tela de juicio por su ambigüedad; y es que si bien todos estos autores parten de la idea central de un pensamiento político que no dependa de esencias universales ni de anclajes últimos, lo que de este posicionamiento se deriva no necesariamente apunta hacia las mismas conclusiones.

Olivier Marchart (2009), quien ha realizado posiblemente el estudio más sistemático de esta constelación de pensadores, los describe como pertenecientes a la segunda generación de heideggerianos franceses de izquierda. Si bien es cierto que dicha descripción resulta insuficiente en tanto limita el horizonte de lo posfundacional a una generación, aquí recuperamos la categoría de posfundacionalismo porque en ella encontramos una clave de lectura valiosa para comprender el desarrollo del pensamiento político contemporáneo. Para reformular esta categoría proponemos eliminar los límites nacionales impuestos por Marchart, para agrupar a los sistemas teóricos que, enmarcados dentro de la tradición de pensamiento occidental, intentan dar respuesta a la crisis del paradigma fundacionalista en la teoría política, lo que no necesariamente implica que exista una dirección compartida por todas las propuestas que surgen de dicha fisura. En las siguientes páginas explicaremos las bases de este proceso de ruptura con la tradición y formación de nuevos horizontes —en los que, usualmente, existe un renovado interés por lo teológico—.

De manera general, podemos decir que el problema central de la filosofía política es el de la fundamentación y legitimación de la organización social. En este sentido, el problema nunca cambia. La diferencia está en que, para el pensamiento posfundacional surgido en el siglo xx, las figuras metafísicas tradicionales (totalidad, universalidad, esencia o fundamento), es decir,

las unidades sobre las cuales se había concebido, expresado y legitimado el poder, parecen tanto histórica como ontológicamente insuficientes. El pensamiento fundacionalista está basado en estas figuras y presupone un centro de positividad, es decir, un punto de referencia fijo —dígase el Estado, el monarca, la ciencia, la economía, etcétera— que sirve como garante de la organización social. Así, considera que partir de este centro da forma al resto de las instituciones y les otorga legitimidad. Por esto la teoría política fundacionalista asume que únicamente a partir de bases inamovibles podía generarse la base para el desarrollo de la vida en común.

El pensamiento posfundacional busca poner en tela de juicio dicho esquema. Considera que el paradigma fundacionalista no genera formas ciertas de organización de lo social, pues el fundamento nunca termina por estabilizarse y, en esa medida, nunca se mantienen los puntos de anclaje positivo para el acuerdo político. Podemos señalar este rasgo como el responsable de que no haya una unidad dentro del pensamiento de todos los pensadores de esta corriente, pues ante la ausencia de fundamento no puede nunca desprenderse una posición política que se configure como frente unido y, en esa medida, la porosidad de la categoría pensamiento posfundacional no es sorprendente (Marchart 2009: 33-34). La marca que, no obstante, todos comparten es la de sostener su pensamiento en figuras de la contingencia (acontecimiento, singularidad plural, dislocación, etc.), sin por ello caminar al mismo compás.

Ante ese panorama que se presenta como abrumador, Marchart propone ubicar dos tipos de estrategias concretas: por un lado, la del pensamiento antifundacional que se regodea en un escepticismo y rechazo radical de cualquier fundamento político —tal como sería el pragmatismo—; por otro, la del pensamiento posfundacional, que trata de crear estrategias de pensamiento que permitan aceptar una constitutiva fragilidad de los fundamentos sin por ello dejar de considerarlos un elemento indispensable. Esto quiere decir que para el último sector se admite como necesaria la acción de crear una base para la organización política, siempre que esta sea aceptada como contingente, temporal e inacabada (Borruti 2008: 55-56). Así, lo que propone el pensamiento posfundacional —en la misma línea que algunas aproximaciones contemporáneas al pensamiento paulino—¹ es una estrategia para

¹ Cf. el artículo “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”, en este mismo *dossier*.

permanecer en el mundo sobre la base de su futilidad o, en otras palabras, intentar debilitar el estatus ontológico del fundamento sin por ello restarle importancia a la acción misma de fundar.

Si bien la categoría requeriría acompañarse de una tipología más específica para solucionar de manera satisfactoria el problema de excesiva amplitud, para nuestro análisis es útil en la medida en que permite vislumbrar posibilidades de apertura en una tradición que, a pesar de mantener el antagonismo como principio, se caracteriza por tratar de sopesar el conflicto siempre latente entre la guerra y la conciliación. Nos adentraremos en dos aspectos que resultan cruciales para la constelación de autores que nos interesa: la conciencia de lo político como ontológico y la separación que de ello emana entre lo político y la política (Ricoeur 1990: 231-236). Así, ante la imposibilidad de comprender el universo de las interacciones sociales únicamente a nivel óntico —la política en tanto sistemas gubernamentales específicos, formas de acción y coyunturas históricas— *lo político* trata de crear un ámbito autónomo —que se separa de la política y el resto de lo social— y es definido como aquel centro desde el cual puede aparecer, determinarse y legitimarse toda acción política. En términos de Marchart (2009: 22):

Al escindir la política desde dentro se libera algo esencial. Por una parte, la política en el nivel óntico continúa siendo un régimen discursivo específico, un sistema social particular, una cierta forma de acción; mientras que, por otra parte, lo político asume el nivel ontológico el rol de algo que es de una naturaleza totalmente distinta: el principio de autonomía política o el momento de institución de la sociedad.

Esta diferencia conceptual, surgida a inicios del siglo xx en el pensamiento alemán y rápidamente popularizada en toda Europa, será reconfigurada por el pensamiento posfundacional (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012). Este último sostiene la idea de que los fundamentos son necesarios ya que aceptan que lo social, tanto óntica como ontológicamente, implica el esfuerzo continuo de establecer fundamentos para el actuar, pero simultáneamente señalan su condición de radical contingencia. Así, el problema del fundamento se debate en la discusión teórica entre la política y lo político, y, en última instancia, muestra una búsqueda constante de fundamentos que permitan el desarrollo de una política concreta. Sin embargo, ese orden social está condenado desde su institución, pues el fundamento se desvanece

tan pronto es establecido y deja en orfandad a las configuraciones emanadas de él. Lo político, en tanto búsqueda renovada de ese fundamento, es una muestra de la fragilidad absoluta de todo orden social instituido, pues se demuestra que todo orden responde entonces a las demandas y fuerzas que se impongan en un momento dado y no a principios metafísicos inamovibles. En consecuencia, el pensamiento posfundacional invita a plantear diversos juegos que permiten salvar las distancias entre el abismo y el fundamento manteniendo la división, la discordia y el antagonismo como pilares para la reflexión.

En resumen, podríamos sintetizar la línea general del pensamiento posfundacional de la siguiente forma: dado que las figuras fundacionales sirven siempre como ejes discursivos sobre los cuales se funda la sociedad —sin lograr nunca cumplir su función ordenadora de manera completa—, son nociones que permiten fundar sistemas políticos específicos y, sin embargo, estas se esfuman tan pronto comienza el movimiento de establecimiento de la sociedad. Esta última, envuelta en la necesidad de perseguir una sombra, comenzará por lo tanto una nueva labor de refundación que tarde o temprano terminará por fracasar nuevamente (pues lo político nunca podrá estar a la altura de lo que se esperaría de un fundamento definitivo). Así, la imposibilidad de estabilización de la sociedad, que se muestra desde el movimiento paulino hasta los movimientos políticos contemporáneos, es el rasgo que demuestra el estatus de indeterminación.

Ante este panorama, se reconoce la necesidad de construir fundamentos contingentes y, para poder hacerlo, el pensamiento posfundacional voltea hacia las tradiciones relegadas por la modernidad —y es aquí donde la teología tiene un papel central—. Con ello se busca comprender mejor la dinámica de sucesión, enfrentamiento y coexistencia de estos fundamentos en el pasado y recuperar de la tradición occidental todo aquello que permita concebir lo social más allá de la presuposición absoluta y cerrada de su fundación.

Dicho esto, resalta de manera casi automática el nombre de Carl Schmitt, cuyas críticas hacia el liberalismo y el iusnaturalismo ilustrado —en tanto presuposiciones fijas de lo social— dieron como fruto la formulación de una teología política que ofreciera soluciones a las falencias de la democracia liberal.² Como es bien sabido, el jurista elaboró una compleja formulación teórica

² Su ataque se dirige explícitamente contra la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y

que hizo tambalear las certezas de una tradición que, refugiada en lo secular y la razón de Estado como marcos de seguridad, había neutralizado el campo de lo político al haber ignorado la distinción fundamental entre las estructuras políticas y lo político como momento fundador de lo social. Por esto una valoración crítica del pensamiento posfundacional necesita prestar atención al horizonte abierto por Schmitt.

Tres aspectos del planteamiento schmitteano son cruciales para la teoría política posfundacional: en primer lugar, la conceptualización de lo político como aquello determinado por la decisión soberana sobre la base de la distinción amigo/enemigo; en segundo, el hecho de que dicha decisión sea arbitraria; y, en tercero, el señalamiento de que toda la estructura teórica del actuar político moderno responde a estructuras teológicas. En los siguientes párrafos realizaremos una breve exposición de lo anterior, haciendo énfasis en que aquel momento fundador de la política que presenta, al ser paradójicamente producto de un acto de autodeterminación, la opción de ser pensado como apertura. Así, a pesar de que el proyecto de Schmitt fue concebido como una vía para defender a los fundamentos políticos en tanto absolutos y trascendentes —otorgando primacía ontológica al soberano— la relectura posfundacional del paradigma schmitteano hace énfasis en las consecuencias lógicas —aunque inesperadas— de su planteamiento, apuntando hacia nuevas soluciones. Tal es el caso de la propuesta realizada por Giorgio Agamben, quien ofrece una solución en términos conceptuales del pesimismo metafísico de la propuesta de Schmitt, al tiempo que abre una vía para reflexionar —una vez más— sobre lo teológico como fundación de lo político.

Carl Schmitt y la teología como origen de lo político

Para adentrarse en el debate abierto por Schmitt, resulta fundamental comprender, en primer lugar, que dichos planteamientos surgen como necesidad de reelaborar el marco conceptual de lo político en un momento histórico de efervescencia (Scheuerman 1996; Ifergan 2010). Así, la propuesta de Schmitt está ligada tanto a la crisis de una tradición filosófica cegada por el espíritu secular como al fracaso de los sistemas históricos emanados de él. Sus pos-

orden jurídico, y la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. (Schmitt 2009b: 47).

tulados reconocen como enemiga a la tradición liberal y al racionalismo que, en su perpetuo interés de reconciliación, generaron una total despolitización de la esfera social al haber eliminado el conflicto como núcleo central de la organización social. Según la interpretación del jurista, su época es el resultado de una serie de procesos —marcados en un tono casi evolutivo— que se perfilan desde el inicio del racionalismo en el siglo XVI y que alcanzan su máxima expresión con el advenimiento de la técnica como verdad en el siglo XX en el que se dejó de lado el aspecto central de toda decisión humana: lo teológico como punto inicial del conflicto. En sus palabras:

En el núcleo de tan asombroso cambio de rumbo se encuentra un motivo fundamental, en sí mismo simple pero que determinó el curso de los siglos venideros: la búsqueda de una esfera neutral. Al cabo de tantas disputas y litigios teológicos sin perspectiva de solución en el siglo XVI, la humanidad se lanzó en Europa a la búsqueda de un terreno neutral en el que cesase la lucha y en el que fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros [...]. No obstante, creo que lo esencial es que se abandonó lo que había constituido hasta entonces el centro de gravedad, *la teología*, porque constituía un terreno conflictivo y que por eso se buscó otro terreno que fuese neutral (Schmitt 2009a: 117).

En esta medida, la intención principal de su *Teología Política* fue criticar la tradición de pensamiento político que, desde su perspectiva, habría desvirtuado la soberanía en su afán por establecerla en términos de una participación democrática y relegado al olvido los principios fundamentales del ejercicio soberano, es decir, su capacidad de decidir sobre el estado de excepción. Para Schmitt, el error de la modernidad fue haber privilegiado las estructuras que ocultan este principio fundador al haber abogado en favor de un Estado de derecho y un deísmo que no admiten la violación de carácter excepcional de las leyes naturales. Es entonces, por la analogía sistemática entre milagro cristiano e intervención directa del soberano, que su ataque se dirige a ambas estructuras de neutralización y denuncia: por un lado, el destierro del milagro en la teología y, en términos políticos, la negación de la intervención directa del soberano en aras del constitucionalismo.³ Según

³ Ello implica que la autoridad —en el Estado moderno— no puede sino fundamentarse en los cimientos establecidos por el monoteísmo cristiano, por más que esto sea negado. En esta medida, a pesar de la apariencia de novedad, el andamiaje

Schmitt, de la decisión soberana se desprende todo fundamento ontológico de lo social y, en esa medida —incluso si intenta ocultarse— toda organización política depende de la decisión unilateral de una figura con autoridad absoluta, es decir, de aquel que funciona de manera análoga a Dios. Así, en su famosa *Teología Política*, dice Schmitt:

La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente (Schmitt 2009b: 37).

En consecuencia, lo teológico político en Schmitt se advierte como un esfuerzo por conceptualizar lo olvidado y recuperar el centro de gravedad que, en este caso, de donde se desprende el interés por recuperar el principio de intervención directa como centro de gravedad. Para reflexionar sobre ello, detengámonos ahora en la definición de soberanía que el jurista enarbola para justificar, en términos operativos, tal principio, a saber, la distinción amigo/enemigo como núcleo fundador de lo político. Esta lectura se desarrollará años más tarde en *El concepto de lo político*, donde ve la luz una de sus tesis más notorias:

[L]a distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo y enemigo*. Lo que esta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio (Schmitt 2009a: 57).

de lo político en la modernidad necesariamente depende de estructuras teológico-políticas que mantienen un lazo directo con la tradición religiosa. Referida al marco schmitteano, esta propuesta es profundamente ambigua puesto que, no obstante la insistencia por proponer una transferencia estructural entre lo cristiano y lo moderno, nunca se detiene a clarificar la naturaleza de dicha analogía. Es por esto que existen interpretaciones enfrentadas: por un lado, hay quienes defienden que esta tesis afirma una identidad estructural y, por otro, hay quienes afirman que simplemente existe un lazo entre ambas figuras por herencia histórica. Para adentrarse en este debate con referencia a la tensión hacia la lectura posfundacional, véase Sirczuk (2011).

Es a partir de esta distinción que Schmitt justifica su teoría de la soberanía y de la normatividad jurídica, partiendo del supuesto de que todas las formas de instauración política están determinadas por el evento fundador de inclusión/exclusión en el que la excepción se instituye por la *decisión unilateral* de un soberano. Tal oposición es asumida como una condición de posibilidad para la agrupación o rechazo de individuos, pues es la que justifica acciones en contra de quienes se reconocen como enemigos y permite la organización con aquellos que se reconocen como amigos.

Ahora bien, desde esta consideración no habría un antecedente inmutable para la configuración histórica y estructural de lo social, sino que el fundamento político sería siempre dependiente del soberano en cuestión, es decir, de circunstancias específicas y de criterios personales y arbitrarios. Es el soberano quien puede establecer las demarcaciones dentro/fuera, nosotros/aquellos, y, sobre todo, ejercer el poder de decisión —por encima de la ley y sus pretensiones de naturalidad— para estructurar toda política: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt 2009b: 13). Es decir, en tanto la enunciación de la ley es un fenómeno autárquico, el decisionismo se concibe como arbitrario y, al mismo tiempo, como fuera de la ley. Se entiende así que —paradójicamente— el soberano no necesita ley para fundarla.⁴ Por ello, al interpretar las instituciones y el marco jurídico como dependientes de una decisión se anulan, entre otras cosas, los planteamientos políticos del liberalismo. En efecto, de la decisión, ahora expresada en términos legislativos, se desprende la normalidad y se funda el orden social, ya que como se expresa por el jurista: “Normativamente considerada, la decisión surge de la nada” (Schmitt 2009b: 32).

Este aspecto es crucial para nuestro interés, pues si bien para Schmitt la decisión responde a la primacía ontológica del soberano sobre el campo de lo político, lo que ella revela es la contingencia constitutiva de todo fundamento. Esto significa que la naturaleza arbitraria de la decisión sobre lo político le permite funcionar como base para justificarse a sí misma y legitimar su acción sobre cualquier otra dimensión social. De esta forma, el decisionismo soberano se asume como un fundamento ontológico de toda realidad social

⁴ Se entiende que la figura del soberano, en tanto que hace valer la ley suspendiéndola, se expresa como una figura análoga a la excepción. En tal forma, lo excepcional no refiere a una figura jurídica propia de los estados modernos, como sí a una estructura fundamental en la que tanto la justificación como la existencia de todo orden legal se cumple en la ausencia de ley.

—como anterior a lo legal—, pero ahora se hace evidente que dicha normatividad es esencialmente arbitraria y determinada por los criterios personales, pues “*el derecho es siempre ‘derecho de una situación’*” (Schmitt 2009b: 18; cursivas nuestras).⁵

Dicho planteamiento insta una escisión entre la política —entendida como el reino de las instituciones y los conflictos coyunturales— y la fundamentación de esta en el orden de lo político.⁶ Partiendo de este andamiaje, lo político tiene primacía; al no poder asemejarse en su naturaleza a los demás fenómenos cotidianos o estatales, es capaz de asumirse como fundamento metafísico. Así, la propuesta schmitteana inaugura una serie de cuestiones fundamentales para todo ejercicio que pretenda reflexionar sobre los modos de hacer de lo político.

Por una parte, de esta problemática derivará la consideración teológico-política de un soberano análogo a la figura del Dios cristiano, es decir, del soberano como la figura que insta una configuración política por encima de la legalidad y la tradición. Por otro lado, y más importante, se perfila la noción de que existe un *aquello* que, a la manera del mandato divino, fundamenta el orden social por encima de las configuraciones históricas. Por ello, una primera lectura de la obra de Schmitt puede asumirse como un elaborado intento discursivo por justificar una política conservadora orientada hacia una práctica abiertamente bélica y basada en figuras de autoridad tradiciona-

⁵ Al respecto, refiere Schmitt: “Ya sea solo Dios soberano, es decir, el que en la tierra obra como su representante indiscutible, ya lo sea el emperador, el príncipe o el pueblo, esto es, aquellos que con el pueblo pueden identificarse sin contradicción, se plantea siempre el problema del sujeto de la soberanía, es decir, la aplicación del concepto a una situación concreta” (Schmitt 2009b: 16).

⁶ Es por eso que existe un problema metodológico de base al analizar el fundamento ontológico ya que, a pesar de determinar las fundaciones políticas, este, en apariencia, no puede por sí mismo ser examinado únicamente en el nivel histórico, pues para comprender la relación tambaleante entre ambos se requiere de una mirada más bien filosófica. Tal problema fue reconocido por la tradición heredera del pensamiento schmitteano, especialmente por Reinhart Koselleck, cuya historia conceptual se centrará en analizar la base fútil de la experiencia codificada en torno a normas y preceptos de los distintos órdenes sociales (Olsen, Niklas [2011]. “Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the foundations of history and politics”, en *History of European Ideas*, núm. 37, vol. 2, 197-208). Deben mencionarse también los intentos que ha librado Michel Foucault desde la arqueología política por entender en clave histórica el desarrollo de las diversas maquinarias y dispositivos de control social. El interés central de Foucault es demostrar que los órdenes sociales se erigen a partir de divisiones artificiales antagónicas y que a través del cálculo de la vida dentro del binomio político las instituciones fabrican su propia legitimidad.

les y absolutas. Es precisamente el voluntarismo que toma como justificación una base teológica —y que, para el jurista representa la única posibilidad de estructuración de lo social— lo que suscitó duras críticas en sus contemporáneos, quienes lo acusaron de ser profundamente nihilista.⁷

Un primer problema de la teoría schmitteana es la comunicación entre estos dos niveles. Su propuesta parece insistir en que a partir del fundamento metafísico establecido —el cual pretende asumirse ajeno de las aporías, ambigüedades, exclusiones teóricas, falencias, contingencias u otras omisiones propias de la inmanencia— se colige un orden social basado en oposiciones binarias que justifican la primacía del soberano y, en tal sentido, pareciera una lectura que niega toda posibilidad de comunicación entre los dos espacios. En otras palabras, la radicalidad del fundamento y su lazo con la decisión del soberano aparentemente niegan toda posibilidad de concebir lo político como resultado de organizaciones, procesos y movimientos sociales, pues, como señalan Gonet y Romero, al “pensar *lo social* como la consecuencia instituida de *lo político*, o *lo social* como la contingencia indeterminable, termina por negar todo mecanismo propiamente social que configura todo horizonte de sentido” (2012: 100). Es decir que en tanto se piensa que todas sus bases se edifican desde la arbitrariedad, pareciera que se da una interpretación de la historia política como basada en una constante guerra librada por parte de aquellos que tienen la capacidad de estructurar a lo social mediante el establecimiento de un orden normativo.⁸

Si bien el andamiaje decisionista se presentaba a ojos de sus contemporáneos como un riesgo y una justificación de posiciones dictatoriales, fue precisamente ese carácter lo que inspiró diversas propuestas en la siguiente oleada de pensadores. Así, las lecturas contemporáneas sugieren que la solución justa al problema de la relación entre lo político y la política se revela cuando se acepta el conflicto al interior de una misma sociedad. Con esto es necesario

⁷ El ejemplo más notorio es la crítica formulada por Karl Löwith hacia Schmitt, cuando acusaba a este de ser “activamente nihilista” y esconder en su afirmación de la verdad divina un simple subjetivismo. Löwith intenta con ello desmarcarse de la propuesta schmitteana y denunciar el subjetivismo inherente a las tendencias que buscan restaurar un modelo de autoridad política a través de la soberanía divina (Kroll 2010: 117).

⁸ Gascón Pérez explica el reto en los siguientes términos: “El intento de evitar el nihilismo no debería implicar una retracción de la ontología de lo político a un ámbito distanciado y teórico, sino comprometer alguna orientación ético-política que sea distinta al camino de la violencia y la persecución política” (2017: 158).

hacer una relectura de lo político schmitteano fuera de los márgenes de una metafísica rígida para generar nuevas condiciones de organización social y alternativas en contra del orden autoritario y conservador. Así, el belicismo, aparentemente orientado hacia la justificación discursiva de la figura del soberano, se presenta también como la oportunidad de *restituir* el terreno político, es decir, de enfrentarse al poder soberano para comenzar una labor de refundación.⁹ Para las propuestas que recuperan a Schmitt, lo político deja de ser pensado como núcleo aislado de la cotidianidad para ser interpretado como el resultado de fuerzas antagónicas y, en esa medida, se muestra como susceptible de ser cuestionado y reelaborado.

La labor central de estos críticos es reflexionar a cerca de los términos de refundación de la sociedad, entendiendo esta como un producto que depende de la intensidad del conflicto. Así, el horizonte abierto por Schmitt permitió repensar las formas de articulación de los antagonismos y la forma en que estos son captados por la sociedad que los genera.¹⁰ Es decir, lo que une a las propuestas que intentan reformular los postulados schmittianos, a partir de una lectura posfundacional, es el reto común de sopesar las estructuras binarias político/política y amigo/enemigo, y establecer canales comunicantes entre ellas, pues si bien las demarcaciones se conciben ahora como porosas, siguen entendiéndose como aquello que estructura el ámbito de lo social.¹¹

⁹ Acerca de ese belicismo, como estructura casi paradigmática, comenta Schmitt que: “La guerra no es, pues, en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (Schmitt 2009a: 64).

¹⁰ Véase, por ejemplo, la interpretación que realiza Mouffe (2002) sobre el planteamiento schmitteano en tanto que este revela una paradoja útil para la conciliación en la democracia moderna.

¹¹ Algunas lecturas asumen a Schmitt como un pensador posfundacional en la medida en que sostiene una cierta permeabilidad del fundamento. Para sostener su postura se cita el Prefacio de 1963, donde Schmitt señala que lo político requiere una vigilancia permanente de los disturbios internos de la sociedad y que la decisión puede reactivarse en los momentos revolucionarios (Marchart 2009: 65-66). Rae, en el mismo sentido, menciona: “Schmitt no es un pensador fundacional que sustente su pensamiento sobre lo político en las certezas de la creencia religiosa, sino un pensador posfundacional que reconoce que la decisión política soberana implica una decisión sin normas, sin fundamento, que establece las estructuras y los valores normativos, y tan fundamentales, que definirán a la comunidad política, pero que, debido a que están basados sin normas, son siempre contingentes” (2016: 31). La traducción es nuestra.

Ahora bien, antes expusimos que en el planteamiento del alemán hay un énfasis en lo teológico. Esto responde a la convicción de que aquella esfera ha sido condenada al olvido por ser un elemento inherentemente conflictivo y, en esa medida, inconveniente para una época que entiende lo social según criterios técnicos y epistémicos. Schmitt propone un “*ritomar al principio [sic]*” bajo la presuposición de que, contrariamente al estado de “neutralización” política imperante en la modernidad, existen situaciones históricas que ponen en el centro de lo social un principio genuino, uno que parte de “una naturaleza intacta y no corrompida” (Schmitt 2009a: 121). En tal sentido, la lectura schmittiana apuntaría a un retorno nostálgico a ese momento de pureza. De forma semejante, los pensadores posfundacionales recuperan el interés por las posibilidades que, erigidas desde lo teológico, apunten hacia una correcta solución del conflicto social. Lo anterior no necesariamente implica una búsqueda de pureza originaria como en el primer caso y, en la mayor parte de los autores, tampoco parte de la creencia en la revelación cristiana, sino de la aceptación de su herencia como oportunidad para generar nuevos fundamentos.

No es azaroso que Jean-Luc Nancy (2008) recupere los problemas de raigambre schmittiana en sus reflexiones en torno al núcleo del cristianismo y opine que si un fundamento metafísico es considerado con una distancia absoluta respecto a lo inmanente, termina por agotarse. Nancy considera que, en el esquema de separación radical entre lo humano y lo divino, esto último puede asumirse como punto meramente tautológico y autorreferencial; así, corre el riesgo de mantenerse aislado y distante de toda realidad. De manera análoga, semejante riesgo existe en el campo de la filosofía política: el campo de lo político, visto como fundamento ulterior o trascendental absoluto, parece remitir solo hacia sí mismo y tener una existencia ajena a cualquier otra condición social. Siguiendo la herencia deconstructiva, Nancy insiste en que semejante trascendentalismo del fundamento político schmittiano, más que poner de relieve el carácter máximo del soberano, muestra su aislamiento y lo cuestiona como un fundamento estatal auténtico. Lo político, asumido como algo ajeno a lo social, se mantendría al margen de las acciones políticas —pues sería de otra naturaleza respecto a los fenómenos sociales— y, paradójicamente, dejaría de ser auténticamente político, es decir, sería inoperante. Ante ello, la propuesta de Nancy invita a apreciarlo como un núcleo declosivo, es decir, como un espacio que se abre hacia la inmanencia.

Lo anterior implica asumir que lo cotidiano impregna también al fundamento político, y esta cercanía es la que a su vez le permite a este vincularse con las condiciones cotidianas de lo social. Así, aunque lo político no sea equiparable a los instrumentos de dominación política, en la conflictiva interacción entre ambos reinos se encuentra la clave de estructuración de lo social. Al complejizar la noción metafísica de fundamento se insiste en la imposibilidad de que este se mantenga como rígido e inamovible y se anuncia un nuevo reto para la teoría política.

Como lo muestra el análisis, la propuesta de Schmitt puede ser leída de dos formas: como fundamento homogéneo y fijo, o bien como núcleo declensivo con posibilidades para una fundamentación desde lo contextual, desde la contingencia e inmanencia, pues, si es verdad que “es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso decisivo” (Schmitt 2009a: 68), se mantiene siempre la posibilidad de su apertura. Siguiendo caminos similares al de Nancy, la oleada de pensadores que se enmarcan en esta tradición ha intentado repensar el conflicto social desde la teología y encontrar respuestas que permitan conciliar ambos reinos. Así, la filosofía ha intentado encontrar en la historia modelos para sopesar la relación siempre tambaleante entre lo político y lo teológico.

Giorgio Agamben y el mesianismo como restitución

En la medida en que el pensamiento de Schmitt pudo revelar una problemática relativamente novedosa en la filosofía política, gran parte de las corrientes intelectuales que retoman las disertaciones del jurista pueden ser consideradas como respuestas a las preguntas que plantea. Sería imposible esbozar corrientes o programas homogéneos de reelaboración del pensamiento schmittiano, pero basta decir que, dentro de las múltiples y variadas formas en las que el debate se ha desarrollado, la preocupación por los aspectos teológicos en tanto fundacionales ha permanecido como central. Según dijimos, aquella pregunta fundamental que atraviesa lo teológico político queda marcada como apertura para generar nuevos marcos de comprensión de lo social y por eso ha sido recuperada por la filosofía política contemporánea. Tal es el ejemplo del trabajo de pensadores como Walter Benjamin, Ernesto Laclau, Roberto Esposito, Jacob Taubes o Giorgio Agamben, entre muchos otros, quienes han tratado de resolver, en distintos senti-

dos, los grandes problemas que supone pensar lo político en el marco de una modernidad secularizada.

Destaca la propuesta interpretativa de Agamben por estar en un diálogo directo con la teoría de la soberanía schmitteana, la cual es interpretada por el italiano como la estructura fundamental que hace posible el ejercicio de la política en la tradición occidental. Desde luego, los aportes de Agamben exceden la capacidad de análisis de este texto, por lo que nos centraremos en los puntos medulares de su interpretación acerca de lo político y en la solución que plantea a dicho conflicto a través del mesianismo político. Este último, como trataremos de hacer patente, será entendido por Agamben como el mejor ejemplo de una refundación —entendida esta como *restitución*— de las demarcaciones vigentes.

En tanto que el proyecto agambeniano parte de la misma consideración en torno a un momento —teológico— fundador de lo político, depende de la decisión del soberano, así como de sus circunstancias históricas. Al hacer esto, el italiano retoma la definición de una soberanía que, en analogía con la decisión divina, se estructura como principio ontológico que fundamenta todo orden social. Por motivos de síntesis, consideramos que pueden nombrarse dos factores fundamentales para la comprensión de la lectura agambeniana: por un lado, la interpretación de la historia política como una serie de conflictos en torno a la primacía por la decisión —pues el enfrentamiento es ineludible cuando esta se toma como centro— y, por otro, la interpretación de tal operación como una paradoja. Este carácter paradójico permite a su propuesta perfilarse como disidencia frente a la lectura unívoca y dictatorial del planteamiento schmittiano.

La propuesta de Agamben parte de una reinterpretación de la biopolítica foucaultiana y sostiene, de manera análoga a Schmitt, que toda la historia política obedece a una estructura metafísica expresada a través de una dualidad. Sin embargo, para esta propuesta el binomio amigo/enemigo cede su lugar a la distinción que separa la vida en general de la vida política: el binomio *Zoé/bios* (Agamben 2006b). Esto implica que, en su planteamiento, el propio nombramiento de la vida humana como política pone en marcha la operación dual que configura el campo de lo social.¹² Así, se afirma que

¹² La tesis central es que a partir de esas dos categorías helénicas se conceptualiza la vida para un propósito determinado para la *polis*. En concordancia con ello, es lícito decidir y administrar la vida. Tal distinción es la división primigenia y “la contribución originaria de la soberanía”, pues a partir de tal abstracción, se puede *decidir y adminis-*

aquello que estructura toda la historia política es una serie de sucesiones y conflictos en torno a la primacía por la decisión, es decir, que esta puede entenderse como una lucha incesante por situarse dentro o fuera del espacio autorreferencial *Zoé/bios* que resulta ser “*la estructura originaria*” a través de la cual se nombra, incluye y calcula la vida. Por ello, es posible leer al cuerpo teórico agambeniano como un ambicioso proyecto por hacer ver a la política como un conflicto prolongado entre una serie de antagonismos en apariencia irreconciliables.¹³

Es justamente la arbitrariedad de las demarcaciones lo que resulta fundamental para nuestra interpretación, pues Agamben, al igual que el jurista, reconoce a la decisión del soberano como la condición desde la que se erige lo normativo —es decir, como principio autorreferencial— e identifica a esta figura como una instancia que depende de marcos personales y arbitrarios. En ese sentido, se lee a lo legal como una operación autárquica y se comparte la definición del soberano como un ente paradójico que está situado, al mismo tiempo, dentro y fuera de la ley, pues tiene tanto la capacidad de fundar la normalidad como de abolirla. Así, el soberano es esa figura autoritaria que se hace ver tanto en la presencia de la ley como en su ausencia: “Es este —refiere Agamben (2006b)— el sentido último de la paradoja formulada por Schmitt, cuando escribe que la decisión soberana ‘demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho’”.

Ahora bien, veámos que dicho principio obliga a entender el derecho como norma de situación y que, en esa medida, el decisionismo schmittiano funcionó como apertura para las propuestas posfundacionales. Decíamos también que tal principio operativo resulta insuficiente para sopesar una

trar a la vida. Es en este sentido que Agamben usa el término foucaultiano de Biopolítica para explicar a grandes rasgos, que la operatividad del poder en Occidente —y no solo del proyecto moderno como lo pensaría Foucault— depende de los criterios, situaciones y dispositivos concretos bajo los cuales se pueda incluir a *Zoé* dentro de lo político como *Bios*. Así, comenta el propio Agamben, existe una estructura metafísica primigenia que se encarga de politizar la vida —sin fin— (*nuda vida*) para hacerla afín al caso decisivo: “La politización de la *nuda vida* es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica” (Agamben 2006b: 9-23).

¹³ Agamben ofrece, por ejemplo, una interpretación en torno a la lucha constante entre familia y ciudad como paradigma fundamental del antagonismo que institucionaliza a lo social. Según esta tesis, la *polis* puede confirmarse como sociedad a partir de un fracaso en el núcleo familiar que nunca llega a aceptar la discordia de su propio dinamismo (Agamben 2017).

correcta decisión “ética-política” (Gonet & Romero, 2012) que vele por los intereses comunes a una sociedad, pues parece dar primacía a la decisión personal del soberano sobre los intereses colectivos. Es decir, dado que la propuesta schmitteana liga el momento de la decisión soberana con el momento de instauración de lo político, parece privilegiar una estructura jerárquica que niega la capacidad de autodeterminación de la sociedad. Recuperando una preocupación similar a la de Nancy, Agamben intenta pensar el núcleo político como declosivo, es decir, ya no como principio de determinación autárquico sino como espacio abierto a aquello que se presenta en lo inmanente. En consecuencia, surge la pregunta acerca de la posibilidad de mantener una estabilidad política cuando el fundamento deja de mostrarse como inamovible.

Para analizar las posibilidades de fundación desde lo contingente, Agamben recupera la tradición filosófica que, tras haber buscado en la historia aquellos momentos de reestructuración profunda de lo social, eligen al mesianismo como referente. Con ello el pensador logra poner sobre la mesa una propuesta que vincula lo teológico, lo político y lo filosófico y que abre una ventana para comprender las posibilidades de dislocación y refundación de lo social. Lo primero que habría que decir es que tales apuntes obedecen, desde luego, a la necesidad de sopesar algunas de las aporías del pensamiento político en la actualidad. Pues, como menciona Galindo Hervás (2008), ese regreso a lo mesiánico “recoge la experiencia de la ausencia de sentido a la que se enfrenta hoy la filosofía” (241). Es por ello que, si tratamos de situar el recorrido histórico de la resurrección de ese concepto, habría que enfrentarnos a los mismos caminos conceptuales que hemos señalado. Por supuesto, tal empresa excede la capacidad de análisis de este artículo, por lo que nos bastará con señalar que, dentro de las múltiples aporías y falencias que el mesianismo enfrenta, destaca la preocupación por encontrar una solución restitutiva al intempestivo embate de las soberanías.

En el caso de Agamben, el mesianismo sirve para ofrecer un camino distinto al del pensamiento político tradicional y explorar la posibilidad de generar una identidad que, aunque partiendo del camino autárquico de la soberanía, se erija como una solución alterna a la asociación dependiente de las grandes maquinarias jurídico-políticas. El italiano realiza una interpretación de lo mesiánico con el afán de recuperar de lo teológico aquello que ofrece la oportunidad terrenal de fundar una nueva legalidad. Así, su lectura del mesianismo permite generar nuevas bases para la disidencia y hacer funcionar al fundamento como apertura desde la paradoja intrínseca a lo legal.

Este proyecto toma forma en una cuidadosa exégesis de la Carta a los Romanos del apóstol san Pablo, donde encuentra claves fundamentales para su propuesta política (Agamben 2006a). El análisis de la carta reconoce seis problemas principales, siendo el tercero: *Aphorismos*,¹⁴ el que más nos interesa porque trata el problema de la demarcación de la comunidad por su pertenencia a la Ley divina. Allí, el filósofo italiano pone su atención en las estrategias mediante las cuales el apóstol logra romper la división fundamental establecida por la ley hebrea (judíos y no judíos) para crear un nuevo principio de segregación que, aunque dividiendo, le permite abolir lo establecido.

Destaca, pues, el ejercicio que hace el llamado “fundador del universalismo” en Romanos 2: 25-28, donde propone una nueva división que haga inoperante la ley hebrea —expresada a través de la marca corporal circuncisión/prepucio— proclamando la posibilidad de todo hombre de ser uno en Cristo. En este llamado lo central es el cambio en el criterio de pertenencia del grupo, que deja de estar basado en una marca física: porque no es verdadero judío el que lo es exteriormente, ni la verdadera circuncisión es la que se nota en la carne. El verdadero judío lo es interiormente, y la verdadera circuncisión es la del corazón, la que se hace según el espíritu y no según la letra de la Ley. A este le corresponde la alabanza, no de los hombres, sino de Dios (Rom 2: 28-29). Esta operación del discurso paulino tiene como resultado la creación de un nuevo criterio de inclusión y exclusión para los miembros del Reino y, bajo este, se hace inoperante aquel principio segregacionista que demarcaba previamente a la comunidad. Gracias a esto, Pablo establece un universo social que ya no es expresable en términos de la división primigenia, pues ahora la demarcación no está determinada por el criterio circuncisión/prepucio sino más bien por el de espíritu/carne.

Tal ejercicio es, a consideración de Agamben, el mejor ejemplo de una reconfiguración radical de lo político, pues al establecer un nuevo criterio para la comunidad que permite distinguir a aquellos judíos que solo lo son en la carne y aquellos que lo son según el espíritu, Pablo realiza una “división desde la división” que le permite, desde el interior de la ley, hacerla obsoleta: “La división nomística judío/no judío, en la ley/sin la ley, deja ahora fuera, por ambas partes, un resto que no es posible definir como judío, ni como no-judío: el no-no judío, *el que está en la ley del Mesías*” (Agamben 2006a: 57). Podemos ver que con ello no se trata tanto de crear una nueva demarcación

¹⁴ La traducción más precisa de este término sería *segregación*.

como de abolir las divisiones creando un espacio de indiferenciación que deje suspendidas las identidades previas. Por eso, la labor divisoria tiene como resultado la abolición de lo previo, pues, como el italiano enfatiza, la refundación de la ley es aquí más bien una *restitución*, un acto que permite crear una no identidad. Así, la clave del gesto paulino está en que su propuesta no rechaza la tradición precedente, sino que introduce un nuevo corte en su interior para hacer cumplir la ley desde su propia suspensión.

Desde esta perspectiva, la operación paulina resulta crucial porque nos obliga a repensar de un modo novedoso “la cuestión del universal y del particular, no solo en la lógica, sino también en la ontología y en la política” (Agamben 2006a: 57). Es decir, si es verdad que, como refiere el italiano al comienzo del apartado “El principio de la ley es, pues, la división”, podemos inferir entonces que el único universal compartido es la constante discordia (Agamben 2006a: 54). Sin embargo, a la luz del versículo Rom 3, 31 (“¿por medio de la fe, anulamos la Ley? ¡Ni pensarlo! Por el contrario, la confirmamos”) se hace evidente que es posible generar una no ley, es decir, un marco universalista que permita abolir la división adentro/afuera. Así, Pablo restituye la ley creando un espacio de comunión en el que poco importa la identidad previa judío/gentil —porque todos los judíos según el espíritu se sitúan ahora en el espacio de la no ley— y con ello hace imposible toda identidad de un pueblo consigo mismo (Zamora 2010). Desde luego, tal operación sucede gracias a que la ley, en su propia falencia, es hace susceptible de ser refundada en términos independientes de la maquinaria estatal-imperial y, en esta medida, el gesto universalista de Pablo resultaría de un ejercicio inmanente que “divide las divisiones nomísticas mismas y las hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único universal”.

Si bien este planteamiento presenta sus propios problemas, la lectura agambeniana del mesianismo se presenta como una herramienta clave para ofrecer un ejemplo alternativo al de Schmitt de reformulación de lo político desde lo teológico. Así, en este autor permanece la intención de recuperar lo teológico, pero ya no como aquello que demuestra la estructura inmutable de todo ejercicio político sino como aquello que, al haber dado forma al Occidente moderno, necesita ser recuperado para llevar a cabo cualquier labor de *refundación* exitosa y, desde la inmanencia, abolir lo instituido. Con ello se recupera también la paradoja schmitteana con una intención restitutiva, lo que quiere decir que aquella escisión original se soluciona en la apelación al cumplimiento/incumplimiento de la ley como potencia y apertura.

Por ello, el mesianismo parece ofrecer una salida conceptual a los problemas aparentemente irresolubles de la paradoja de la soberanía. Es justamente ese ejercicio paulino el que pone en evidencia que todo principio de inclusión y exclusión contiene en sí mismo su propia condena.

De tal forma podemos ver una recuperación de los postulados schmitteanos ahora con una intención completamente opuesta: la de desactivar por completo la fórmula de la soberanía en tanto mandato trascendente. En esta medida su propuesta está emparentada con la de Nancy, pues ambos buscan, mediante una operación deconstructiva, generar nuevos parcos para comprender la forma en que se articula lo político. Sería más preciso decir que la de Agamben es una intención de *profanación*, si por esto se entiende la desactivación de una soberanía teológica que deja de pertenecer al poder —en su vertiente moderna, al monarca o a la constitución— y pasa a depender del cuerpo social mismo:

La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste a la monarquía terrenal, *pero deja intacto al poder*. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es *restituido* al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, que garantiza refiriéndolo a un modelo sagrado; la segunda desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado (Agamben 2005: 102).

Así, retomando la definición de la teología política schmitteana, según la cual existe un trasfondo teológico en el núcleo de la soberanía, se perfila la opción de fundar otra soberanía en la que cabría pensar, quizá, en una teología política sin teología política. Por ello, tal operación genera “un efecto mucho más subversivo y desestabilizante” (Zamora 2010: 97), pues en la medida en que permite abolir la ley desde su interior y reclamarse como su legítima heredera, ofrece una clave central para el actuar político. Para Agamben, la potencia mesiánica deriva en la producción de un nuevo horizonte para el actuar y muestra la posibilidad de fundar lo político desde la contingencia, desde un lugar que resuelva las escisiones en una suerte de no conciliación. Por esto podemos decir que, contrariamente a las intenciones originales de

Schmitt, su propuesta acerca del decisionismo soberano y la institución teológico-política de fundamentos llevó a sus herederos a reconocer la imposibilidad de un fundamento inamovible y, así, se ha convertido en uno de los puntos centrales para los planteamientos filosóficos de izquierda en nuestro tiempo.

Ahora, la propuesta agambeniana que busca “liberar lo esencial de la política” (Marchart 2009: 25) presenta a su vez una serie de problemas. Como hemos dicho, su planteamiento aboga en favor de una ontología que permita, a la manera de Pablo, hacer inoperantes las divisiones previas y jugar con los límites establecidos por la tradición previa. Sin embargo, aquí hay un problema de fondo, pues ¿no es acaso la división paulina un criterio de demarcación que, al igual que los anteriores, establece un adentro (aquellos que lo siguen) y un afuera (aquellos que no)?¹⁵ Si aceptamos que la restauración paulina hizo inoperantes las divisiones y estableció un modelo de no sujeción, es decir, una no identidad en Cristo que se conforma como disidencia perpetua frente a las identidades emanadas desde el poder, ¿cómo comprender los siguientes 20 siglos de conflicto?¹⁶ ¿Acaso son estos —como señala Agamben— únicamente neutralizaciones de lo político y degradaciones del principio establecido originalmente? Aceptando esa línea funesta de pensamiento, la pregunta es la siguiente: ¿cuáles son las estrategias para volver operante, nuevamente, ese aquello fundacional?

Desde nuestra perspectiva, lo central de la lectura agambeniana no está tanto en una entronización del mesianismo como lo que permite la liberación de toda identidad, sino en su capacidad de mostrar un camino para la resistencia que, al comprender la lógica del sistema dominante, permita

¹⁵ Para un análisis más minucioso de estos problemas, consúltese el artículo de este dossier titulado “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”.

¹⁶ Agamben responde esta pregunta en *El Reino y la Gloria*. Ahí, a manera de una arqueología política, el italiano señala los dispositivos centrales que, en un tono similar al de Schmitt —aunque no limitado al triunfo moderno de la técnica—, eliminaron a lo político mediante una neutralización del conflicto. La tesis central es que esa negación ocurre fundamentalmente cuando lo político, en tanto teológico, se administra en términos de una economía política y el origen de este proceso se identifica en las escisiones en torno al misterio de la Trinidad —expresado como *oikonomia*— de los primeros siglos del cristianismo. Concretamente, a partir de dispositivos —que podríamos entender como institucionales— lo político se glorifica para hacerse inoperante. Es decir, ejercicios como la aclamación doxológica —que puede extenderse en lectura genealógica hasta los *mass media*— operan fundamentalmente como aquello que margina al antagonismo y sus capacidades (Agamben 2008).

desarticularla. Su perspectiva muestra la posibilidad de instituir principios ontológicos desde la periferia, reconociendo la necesidad de estos de fundarse a sí mismos partiendo de lo que la tradición les ha heredado. Así, puede sostenerse la posibilidad de refundación siempre y cuando se comprenda que con ello hay una renovación constante del conflicto, que la labor de establecer fundamentos es siempre acrobática, que no existe posibilidad de comunión universal.

De tal modo, se sugiere una interpretación de la política que, a pesar de aceptar el conflicto como constante, reconozca la opción de instaurar fundamentos ajenos a los de las supremacías fácticas a partir de la desactivación de los principios que las determinan. Esto, con suerte, permitiría pensar más allá del Estado moderno y de lo que la tradición secular ha intentado afirmar como campo neutral. Quizá por esto, todo ejercicio que trate de sopesar la justa solución entre lo político y la política requerirá dejar de lado las fantasías complacientes y partir de un principio de desacuerdo y no conciliación. Se podría decir que se trata, paradójicamente, de buscar un universalismo expresado como antagonismo.

Parece necesario insistir en que tanto el pensamiento de Schmitt como el de Agamben aspiran a recuperar los elementos olvidados por una tradición que esconde la paradoja de lo político y que oculta, en la aparente complejidad de toda presuposición de lo político (el derecho, el Estado, la religión), una operación sumamente sencilla. Por tanto, el camino señalado es uno de recuperación de la tradición teológico-política en el que, desde la contingencia, sea posible encontrar aperturas que sugieran nuevas determinaciones para la organización social. La apuesta del posfundacionalismo es, pues, desde la ontología, responder a la política moderna tras el decaimiento de la metafísica; y es que, por más que se intente establecer piedras de toque inamovibles, el fundamento no puede quedar ajeno a las exigencias inmanentes. De igual forma, toda analogía entre teología y política debe mantenerse siempre abierta a las posibilidades ópticas, pues el fundamento no puede mantenerse aislado sin correr el riesgo de volverse inoperante.

Bibliografía

- Sagrada Biblia (2011). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
 AGAMBEN, Giorgio (2005), *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

- AGAMBEN, Giorgio (2006a) *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los Romanos*. Madrid, Trotta.
- AGAMBEN, Giorgio (2006b). *Homo Sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pretextos.
- AGAMBEN, Giorgio (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, Giorgio (2017). *La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- BORRUTI, Silvana (2008). “Wittgenstein y lo impolítico”, en Espósito, Galli y Vitello (comp.), *Nihilismo y política*. Buenos Aires, Manatí: 51-65.
- DERRIDA, Jacques. (1998). *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid, Trotta.
- ESPOSITO, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FUSILLO, Francesco (2008). “Nihilismo y soberanía”, en Espósito, Galli y Vitello (comp.), *Nihilismo y política*. Buenos Aires, Manatí: 195-201.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso (2008). “Mesianismo impolítico”, en *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, julio-diciembre: 239-250.
- GASCÓN PÉREZ, Lucas Alberto (2017). “Resoluciones de la ontología de lo político: una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt”, en *Carl-Schmitt-Studien*, vol. 1, núm. 1: 151-170.
- GONET, Juan Pablo, y María Aurora ROMERO (2012). “Lo político frente a lo social. Una revisión crítica al pensamiento posfundacional”, en *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, núm. 1, Bogotá: 100.
- IFERGAN, Pini (2010). “Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization”, en *New German Critique* 111, vol. 37, núm. 3: 149-171.
- KROLL, Joe Paul (2010). *A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, tesis presentada en la Universidad de Princeton para obtener el grado de Doctor en Filosofía.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, y Jean-Luc NANCY (2012). “Retrazar lo político”, <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/4751>>, consultado por última vez el 8 de noviembre de 2018.
- LÖWITH, Karl (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona, Herder.
- MARCHART, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, Chantal (2002). “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, en *Tópicos*, núm. 10, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe: 5-25.
- NANCY, Jean-Luc (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo 1)*. Buenos Aires, Ed. La Cebra.
- RAE, Gavin (2016). *The Problem of Political Foundation in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas*. Palgrave, Madrid, Macmillan.
- RICOEUR, Paul (1990). *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro.

- SCHMITT, Carl (2009a). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.
- SCHMITT, Carl (2009b). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid, Trotta.
- SCHEUERMAN, William E. (1996). “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, en *The Review of Politics*, vol. 58, núm. 2, Primavera: 299-322.
- SIRCZUCK, Matías (2011). “Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional”, en <www.saavedrafajardo.org/Archivos/respublica/numeros/25/09.pdf>, consultado por última vez el 8 de noviembre de 2018.
- ZAMORA, José Antonio (2010). “Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo”, en <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto52.pdf?fbclid=IwAR1fScOnVUzru4dXY2SOPr2ckMI5xEor_oNYDHKDWrM2lb4jdmpwiEozO1Y>, consultado por última vez el 8 de noviembre de 2018.

Eduardo Yescas

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde recibió mención honorífica por su tesis *Nacionalismo y biopolítica en la construcción del Altes Museum*. Actualmente cursa la Maestría en Historia del Arte en la misma institución. Sus principales líneas de investigación son las relaciones históricas entre poder y espacio, y el pensamiento político en la modernidad.

Miranda Martínez Bonfil

Es egresada de la Licenciatura en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; también ha realizado estudios en la Facultad de Teología de la Humboldt Universität de Berlín. Actualmente trabaja como ayudante de investigación en el Colegio de México. Sus líneas de investigación son las relaciones entre teología y política, la historia intelectual moderna y la filosofía de la historia.

Jonathan Juárez Melgoza

Maestro en Filosofía por la UNAM, donde cursa estudios de Doctorado en Filosofía. Actualmente se desempeña como docente en las licenciaturas de Sociología y Periodismo y Comunicación de la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la UNAM. Es autor de los artículos “Cuando los muros hablan” y “Cine Ópera: memoria y resistencia de un coloso”, publicados en *Voces*.