

# El agnosticismo como respuesta al vacío democrático: Una lectura espositoana de la teología política

Agnosticism as a response to the democratic vacuum: an Espositoan reading of political theology

Marie Lépinoux

*Universidad de Murcia*

## RESUMEN

Lefort y Esposito han abordado el vacío en la democracia como una protección de la amenaza de los totalitarismos, pero esto también supone un problema, tanto ontológico, como gnoseológico y fenomenológico. La democracia también se enfrenta a otros problemas que son característicos de la teología política, como la sacralización del poder, la despolitización y la limitación de la democracia. A pesar de que la democracia sea protegida por este vacío, en la actualidad hemos podido ver cómo esto se ha pervertido y devenido en otro totalitarismo o autoritarismo. De esta forma, se quiere introducir una solución metodológica agnóstica para abordar el problema del vacío democrático.

**PALABRAS CLAVE:** democracia, vacío, agnosticismo, teología política, monoteísmo.

## ABSTRACT

Lefort and Esposito have addressed democracy as an empty place protecting against the threat of totalitarianism, posing ontological, epistemological, and phenomenological problems. Democracy also faces other issues when it clashes with political theology, such as the sacralization of power, depoliticization, and the limitation of democracy. Although this empty place protects democracy, we have currently seen how this has been perverted and turned into a totalitarian or authoritarian regime. Thus, an agnostic methodological solution is proposed to address the problem of ontological democratic emptiness.

KEY WORDS: democracy, emptiness, agnosticism, political theology, monotheism.

## 1. INTRODUCCIÓN

La democracia es uno de los sistemas políticos que mejor pretender proteger las libertades tanto individuales como colectivas, o al menos este pareciera ser la opinión de varios autores. Específicamente, para Lefort (1986), la discusión sobre la democracia se volvió relevante tras la Segunda Guerra Mundial, pues, después de haber apoyado inicialmente el comunismo, cambió de opinión tras ser testigo de dicho régimen y dedicó su obra a reflexionar sobre los peligros y desafíos inherentes a la democracia. Esta reflexión también ha incluido críticas al capitalismo, modelo económico predominante en las democracias occidentales. La intención de Lefort a lo largo de su obra filosófica, es la de deconstruir la democracia para sentar las bases de una nueva configuración política, que no se fundamente en las categorías modernas que la historia ya ha mostrado que son problemáticas. En este contexto, la democracia no solo se critica, sino que se somete a un examen profundo y autocrítico.

A pesar de que este sistema político procure la protección de los individuos, de las colectividades, promueva la inclusión, es un sistema que está muy lejos de ser perfecto e implica, para la ontología política, problemas intrínsecos a su propia naturaleza y esencia, siendo uno de ellos el espacio vacío. El vacío dentro del contexto de la democracia es ampliamente trabajado por Lefort (2004; 1986) y Esposito (2023; 2022; 2020) retoma el trabajo lefortiano apropiado de sus discusiones sobre las instituciones. El problema del vacío en la democracia es una cuestión que abarca diversas dimensiones de la filosofía, como la ontología y la fenomenología.

El vacío de la democracia puede ser definido de forma concisa de la siguiente manera; todo el pueblo tiene el poder, pero, al mismo tiempo, es imposible de localizar concretamente el sujeto que lo posee. Este vacío no es un problema en sí mismo. En efecto, es lo que caracteriza a este sistema. Sin embargo, representa un problema cuando entendemos que ese vacío no puede ser completado o, incluso, llenado en ningún momento.

Hasta este punto se ha introducido brevemente la problemática que gira en torno a la democracia. Por otro lado, tenemos el monoteísmo, así como las categorías de la teología política que también han jugado un papel importante en toda la situación que ha sido expuesta anteriormente. A pesar de que los

filósofos y movimientos políticos de la modernidad buscaron transformar la relación entre teología y política, tratando de reconfigurar y resignificar aquellas estructuras teológicas y políticas en nuevas formas que fueran aparentemente seculares, mantuvieron muchos de sus mecanismos fundamentales.

Es importante acotar que este artículo pretende abordar el problema del vacío democrático, haciendo una la lectura a partir de la filosofía política contemporánea desde la *Italian Thought*, específicamente, el pensamiento de Roberto Esposito. Dicho enfoque se considera pertinente por la articulación que hace Esposito a lo largo de su obra con respecto del paradigma inmunitario y su crítica sobre los dispositivos de la teología política, particularmente centrados en el pensamiento de Schmitt. Esta es la base teórica a partir de la cual se busca deconstruir las categorías de lo político, así como la crítica de la poshistoria que se encuentran presentes en el mecanismo katechontico que Esposito percibe en la lectura schmittiana del *katechon*. De la misma manera, la propuesta gira en torno a analizar el problema que entraña el vacío democrático, para finalmente exponer una posible solución; el método agnóstico como respuesta a dicho vacío.

La crítica que Esposito (2015) hace de la teología política, viene marcada desde una impolítica, es decir, desde un método que nos permite ver sus límites, revelando con ello sus pretensiones totalizantes y de mecanismos de sacralización que no se compaginan con el proyecto *vitam instituere* del autor italiano. De la misma manera, emplea las categorías de la política tradicional para develar las muchas consecuencias, por ejemplo, analiza al menos unas nueve consecuencias que tiene la teología política.

Analizar la teología política dentro de este contexto, así como su relación con el monoteísmo, no solamente es fundamental para comprender las estructuras políticas contemporáneas de acuerdo con la filosofía espositiana, sino que también tiene consecuencias dentro del pensamiento lefortiano y su concepción de las instituciones democráticas; esto es porque la teología política no es un fenómeno histórico que ha sido superado, por el contrario, sus mecanismos continúan operando de forma paradigmática en las instituciones y prácticas políticas. Asimismo, como bien señala Esposito (2015; 2020), la secularización de los conceptos políticos durante la modernidad, no eliminó completamente los mecanismos teológico-políticos, más bien los consiguió incorporar de forma omnisciente en las nuevas formas de poder.

Este análisis resulta especialmente pertinente cuando se examina de cerca el vacío democrático como un problema, y representa un problema porque si examinamos las tendencias políticas actuales, podemos ver cómo las figuras carismáticas, populistas, ideologías totalizantes y extremistas buscan llenar

dicho vacío, revelando así que el paradigma teológico-político sigue presente en nuestro pensamiento político. De esta manera, la comprensión de estos dispositivos es clave para el desarrollo de herramientas críticas que nos hagan posible el fortalecimiento de las instituciones sin que estas dependan de la sacralización.

Asimismo, primeramente, pasaremos a analizar de forma breve el monoteísmo desde la postura principalmente de Taubes, con el apoyo metodológico y conceptual de autores clave como Peterson y Assmann. Posteriormente, me centraré a la crítica espositiva en las nueve objeciones que hemos podido recopilar. Estas categorías funcionan como bases de la hipótesis sobre la que partiré para el presente ensayo. La hipótesis que se maneja es que el vacío democrático es un problema ontológico, intrínseco al ser dicho régimen, porque partimos de la idea de que todo vacío tendrá necesariamente la tendencia de ser llenado con materia o sustancia, lo que es conocido como *natura abhorret vacuum*. Este principio físico termina limitando y, eventualmente, consigue agotar el ser democrático. De ahí que, en lugar de negar por completo el paradigma teológico-político, se pretende abordar el problema desde un método agnóstico, el cual propone una aproximación precavida al mismo tiempo que crítica, que posiblemente podría tener la tendencia de llenar dicho vacío democrático, pero sin el patrón que se quiere evitar.

## 2. APROXIMACIÓN AL MONOTEÍSMO Y LO POLÍTICO

El monoteísmo es un tipo de religión que se centra en la creencia en un único Dios, el cual, por lo general, se le dan cualidades de todopoderoso, omnipotente, omnipresente e incluso creador del universo, o por lo menos, tiene alguna participación en su creación. Con la creencia en un Dios único, también viene, como parte de la doctrina, la convicción de que este es el verdadero Dios que debe ser venerado, lo cual también implica que la creencia en otros dioses o incluso Dios, no solamente es desaconsejado, por lo general el creyente pasa a tener una cualidad inferior. Esto no solamente ha sido de exclusión, sino que también ha traído como consecuencia la deshumanización de estos individuos, así como el establecimiento de una enemistad, que, en muchas ocasiones, trae consecuencias bélicas.

El monoteísmo no es simplemente la creencia en un Dios único. Para Peterson (1999), también implica paradigmas culturales, dispositivos políticos y sociales, que tienen mucha más complejidad que el simple hecho reduccionista de afirmar que el monoteísmo es la creencia en un único Dios. En las diferentes culturas en las cuales se ha evidenciado un cambio de creencias politeístas a monoteístas, la transformación ha sido tanto gradual como por medio de

revoluciones. Dicho elemento revolucionario constituye la esencia del monoteísmo, porque cuando se introduce la idea de un único Dios se rompe con el orden previamente establecido y, al mismo tiempo, se desafían los sistemas políticos que mantenían la legitimidad sagrada. Como señala Taubes (2010: 93), lo anterior puede evidenciarse en los primeros siglos del cristianismo primitivo, pues desafiaron el orden establecido por los judíos y los romanos.

En *La teología política de Pablo* (2007) es fundamental para entender la dimensión teológico-política que entraña el monoteísmo. Taubes (2007: 53) incluso afirma que “el monoteísmo es en su núcleo teología política”, lo cual no solamente nos permite entender que el fenómeno monoteísta es más que un constructo religioso en donde existe una simple creencia en un Dios único; de hecho, el monoteísmo incluso involucra una maquinaria bastante compleja que implica diversas dimensiones, como procesos sociales, culturales, económicos y políticos. Esto es importante de tener en cuenta, pues nos dice que la transición que las diversas culturas han hecho del politeísmo al monoteísmo, no ha sido exclusivamente un cambio religioso, también comprendió un cambio dentro de las estructuras políticas.

A pesar de que el monoteísmo es una maquinaria compleja, que involucra muchos procesos sociales, culturales, económicos, religiosos, filosóficos y políticos, podríamos resumir que el paso al monoteísmo posee unos siete elementos cruciales para el desarrollo de la transición del politeísmo al monoteísmo. El primer elemento a considerar es la consideración de una deidad principal, que reina y predomina a las otras deidades de segundo grado, como lo sería el caso de Zeus y Odín, o incluso Amón, antes de la revolución de Akhenatón, quienes eran los protagonistas en cuanto a devoción y culto, porque esta era el de más importancia.

El segundo tiene que ver con lo que consideramos es la influencia monista en la religión, que sería la influencia de Ahura Mazda, quien es la entidad suprema del zoroastrismo, en las religiones abrahámicas. Esta influencia nos llega desde la tradición pitagórico-órfica que le es heredada a Platón y, asimismo, a partir del neoplatonismo de Plotino, quien definitivamente marcó el cristianismo, influyendo así en la filosofía de San Agustín y, posteriormente, el canon religioso. De hecho,

lo característico de la teología alejandrina no es la “monarquía” de Dios, sino la divina mónada (μονάς). El concepto del número, combatido por Aristóteles en su *Metafísica* con la doctrina sobre el único principio (μία ἀρχή), se introduce de nuevo en la teología por medio del concepto pitagórico-platónico de mónada (μονάς). (Peterson, 1999: 73).

El tercer elemento es la crítica a los ídolos y el rechazo al antropomorfismo. Assmann (2007) subsume esta característica dentro de la categoría que él llama “distinción mosaica”. Al respecto, indica que “la distinción mosaica entre religión verdadera y falsa encuentra su expresión formativa y normativa más importante en el relato del Éxodo de Egipto, que representa algo así como el mito fundacional del monoteísmo” (Assmann, 2007: 44). El primer mandamiento nos habla de la exclusividad de adoración y el segundo sobre la idolatría. El primer mandamiento que se encuentra en el Éxodo 20:2-3 implica una suerte de amenaza velada y una deuda, ya que dice que Jehová, que les liberó de la servidumbre, les insta a no adorar a otros dioses. Y el segundo mandamiento, por otra parte, que puede ser localizado en Éxodo 20:4-6, dice que no debe hacerse una imagen de Dios. De acuerdo con Assmann (2007), este mandamiento también es una evolución y característica fundamental del monoteísmo exclusivo en las religiones abrahámicas, porque es el mandamiento que exige que tanto Moisés como su pueblo hagan una separación con la religión egipcia. Antes y después de la reforma de Akhenatón, había un culto a varios dioses y diosas, que usualmente solían ser adorados y representados en imágenes e ídolos. Es cierto que, cuando se instaura el culto al dios solar Atón, existe una aparente exclusión a otros dioses, al mismo tiempo que el dios no tiene ninguna representación antropomórfica. Sin embargo, Assmann (2007: 45) considera que “Akhenatón no exigió ‘no debéis tener ningún otro dios junto al dios único de la Luz y del Sol, Atón’. Simplemente abolió los demás dioses y no tuvo por válida ninguna mención ulterior a ellos, ni siquiera condenatoria”.

Este tipo de monoteísmo que hemos podido observar en los dos primeros mandamientos es designado por Assmann (2007: 44) como un monoteísmo exclusivo, “que no representa otra cosa que una fase de madurez del politeísmo (...). Únicamente para este monoteísmo exclusivo es válida la distinción entre religión verdadera y falsa”. En esta forma de monoteísmo, hay una estricta negación y exclusión de otros dioses, así como su adoración. La exclusión no es solamente de los dioses, sino también del pueblo de Dios. El Dios del monoteísmo abrahámico se presenta como único, verdadero y supremo, con lo cual se prohíbe la veneración de otras deidades o la creación de imágenes religiosas, como bien se menciona en el segundo mandamiento. Este enfoque excluyente implica una separación radical entre el Dios único y cualquier otra deidad. Pero esta exclusividad también aplica para sus creyentes y los elegidos, a quienes hay que proteger y evitar que se contaminen de lo *otro*. Así, para Esposito (2015), el monoteísmo se puede definir como esencialmente político en su núcleo; esto equivale a teología política, porque es en el monoteísmo donde la política y la teología se unieron en una sola máquina que unifica al pueblo, mediante el dispositivo de la autoexclusión.

El cuarto elemento del paso al monoteísmo tiene que ver con la cosmovisión y se relaciona con el punto anterior, pues el rechazo a una idea antropomórfica de los dioses permite que se pueda superar el cosmoteísmo y ceda el paso a una idea abstracta y trascendente, haciendo tajante la distinción entre trascendencia e inmanencia dentro de las religiones. De hecho, para Peterson (1999), el monoteísmo cristiano, en particular, ha creado una revolucionaria cosmovisión, en tanto que Dios ya no es parte del cosmos; es un ente completamente aparte que ha creado al universo, puesto que Dios es la causa primera. De esta forma, existe una separación entre inmanencia y trascendencia.

Lo anterior es particularmente crucial dentro del monoteísmo, porque es una creencia religiosa donde lo divino y la divinidad vienen a influir no solamente la manera en la cual el cosmos está organizado y estructurado *per se*, sino también la sociedad y la política. El cosmos es, de esta forma, divino, ya que es considerado como el principio y lo que subyace al universo y la naturaleza. Hasta este momento, la verdad es que el cosmoteísmo no es tan distinto del monoteísmo; solamente debemos atribuir las mismas propiedades que tiene el cosmos a una figura personalista. El cosmoteísmo, para Assmann (2003), es la base de la reforma religiosa realizada en el siglo XXIV a.C., por Akhenatón, para el cual Atón, el disco solar dentro del panteón egipcio, es el dios creador que está encargado de los procesos de la naturaleza. Akenatón reformó la religión egipcia profundamente, cuando eliminó todas las deidades del panteón egipcio, excepto por Atón, a quien lo declaró como único dios. El faraón también cedió a Nefertiti el título de Gran Esposa Real, lo cual implicaba que ella poseía igualdad de poderes. Y es por todo lo anterior que Assmann considera que el cosmoteísmo egipcio fue un evento fundamental dentro de la propia evolución de las religiones monoteístas abrahámicas.

El quinto elemento está vinculado con los factores intrínsecos de cada sociedad y cultura, en los que la política y la economía jugaron un papel crucial. Estos no solamente dictaron la transición de una pluralidad de dioses a una sola, sino que también, posteriormente, comenzaron a ser parte de una especie de identidad etnográfica y política.

El sexto, podríamos decir, lo constituyen los profetas. Los profetas no solamente son una pieza importante dentro de las religiones monoteístas y, especialmente, las abrahámicas, por ejemplo; también, en sus respectivos momentos históricos, Moisés, Jesús y Mahoma jugaron un papel político importante, los cuales promovieron no solamente reformas, sino que empezaron procesos revolucionarios. Las reformas que promueven, terminan siendo momentos y elementos fundacionales. Tomemos el caso de Moisés,

quien cuando desciende del monte Sinaí (Deuteronomio, 5:1-21) con las tablas de los diez mandamientos, simboliza la institución del código moral y, con este, el judaísmo.

Y, por último, el séptimo elemento del paso al monoteísmo implica un proceso reformista y revolucionario. Otro aspecto en el que los profetas son importantes es en que no solamente sus enseñanzas son parte del canon, como lo sería Siddhartha, sino que en ellos converge la verdad revelada, que deberá ser digerida para luego ser transmitida a los demás. Las grandes religiones monoteístas que conocemos en la actualidad no solamente surgieron de los movimientos revolucionarios; han sido transformados constantemente por medio de reformas. En efecto, Peterson (1999: 74) afirma que “el monoteísmo de los cristianos es una ‘rebelión’ en el mundo metafísico, pero en consecuencia es también una rebelión en el orden político” El cristianismo, de hecho, nace de una revolución judía interna, la cual termina por definirse y separarse del dogma judío siglos después. Cuando Jesús comienza a llegar a los oídos de los romanos, estos solamente pensaron que era otra rebelión judía más. Hubo varias antes de Jesús, como, por ejemplo: la rebelión de 4 a.C. después de la muerte de Herodes el Grande; el censo de Quirino de 6 a 7 d.C.; las protestas contra Poncio Pilatos de 26 a 36 d.C.; y la resistencia a Calígula de 39 a 41 d.C. Las rebeliones antes mencionadas pueden darnos la pista de que, cuando un pueblo se rebela contra un poder por razones religiosas, también se están revelando contra la cultura y el poder impuestos. Lo que llevará a afirmar a Peterson (1999: 74), discutiendo con la concepción de Dios en Celso, que

quien subvierte los cultos nacionales, subvierte en fin de cuentas las particularidades nacionales, y ataca al mismo tiempo al *imperium romanum*, en el que caben los cultos nacionales, así como las particularidades nacionales.

De ahí que el aceptar cualquier otra religión supone un peligro contra el orden del imperio romano, lo cual nos dice que las religiones monoteístas se sustentan y crecen a partir de rebeliones contra un poder establecido. Es por esta razón que la lectura de Taubes (2007) resulta particularmente relevante para el presente estudio, porque revela que el monoteísmo es dispositivo político. Dicho análisis, será de especial ayuda al momento de comprender la crítica y las objeciones que Esposito desarrolla con respecto de las estructuras teológico-políticas contemporáneas.



### 3. OBJECIONES ESPOSITÉANAS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Antes de adentrarnos en la crítica espositéana de la teología política, conviene primero delinear de forma breve lo que se conoce como teología política en la tradición filosófica. Assmann define de forma general como teología política al “discurso argumentativo y de hechura doctrinal sobre lo divino.” (2015: 13) Assmann (2015: 16) señala que en Morhof ya existe un precedente del término, pues en 1662 publica un libro sobre la teología política pagana. Esto nos dice que es un concepto que se viene manejando desde hace varios siglos. Sin embargo, el particular interés en este comenzó a partir de la publicación de *Teología política* en 1922 de Carl Schmitt. El concepto emerge en el contexto de la República de Weimar en el período de entre guerras. Con esta obra, Schmitt busca no solamente responder al iuspositivismo de Kelsen, sino que también pretende criticar el Estado liberal y su estructura parlamentaria. Asimismo, por medio de esta teoría su intención es más que la de explicar el origen de los conceptos políticos modernos, del mismo modo quiere comprender el poder soberano y el orden jurídico-político.

De esta manera, de acuerdo con Schmitt, la teología política, no es solamente una secularización de algunos conceptos religiosos, también implica la forma cómo se estructura la teoría del Estado moderno. En el célebre pasaje de *Teología política* (2009: 37), Schmitt nos dice lo siguiente:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.

La afirmación schmittiana de que 'todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados' (2009: 37), su intención no es hacer una observación meramente histórica acerca de la transferencia de los conceptos, más bien hace una analogía estructural, donde Dios es comparable con la teología, así como el soberano lo es con respecto de los mecanismos jurídico-político del Estado. Esta analogía se hace patente cuando Schmitt relaciona el milagro con el estado de excepción, porque, así como el milagro es un hecho divino que no puede ser explicable por las leyes

naturales, la decisión soberana es ese momento en el que el poder político y jurídico se encuentran.

Después de haber delimitado el concepto schmittiano, conviene pasar a las objeciones de Esposito con respecto de la teología política y su crítica bajo la mecánica del paradigma inmunitario. La primera objeción es que la teología política, de acuerdo con la filosofía espositoana, activa los mecanismos del paradigma inmunitario. La idea de la inmunización, de forma sintetizada, consiste en introducir un agente externo en un cuerpo con la finalidad de protegerlo. Hasta este punto, dicho dispositivo resuena como lo que se conoce comúnmente como vacuna. Sin embargo, no hay inmunizaciones solamente de cuerpos biológicos; también existe la inmunización de un cuerpo político, una nación y una religión, y es este punto en donde política y vida se encuentran. El encuentro de estas dos dimensiones no ocurre de forma igualitaria; la dinámica entre estas dos no es proporcionada, y está marcada por el dominio de la una sobre la otra, el cual es el principal punto de crítica de la teología política.

Pero exactamente ¿cuál es la relación entre la teología política y el paradigma inmunitario? Desde la perspectiva espositoana, la teología política funciona como un mecanismo de protección que, paradójicamente, conserva aquello mismo que niega, es decir, funciona de manera simultánea como un mecanismo protector y uno de negación. De la misma forma que el proceso que biológico de inmunización que es ampliamente conocido, la mecánica teológica-política anexiona los elementos de la teología en el paradigma político. Esto es lo que precisamente señala Esposito en *Dos* (2015) que ocurre de forma visible en el concepto schmittiano del *katechon*, el cual retiene el mal al mismo tiempo que lo contiene y lo excluye de forma inclusiva. Esta dinámica será explicada con mayor detalle en el próximo apartado.

Esposito (2011: 74) dirá que “la inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida”. En la afirmación anterior, Esposito nos quiere decir que este paradigma no solamente se refiere a un evento político, sino que es una situación que ocurre de forma sistemática en las comunidades. Esta conservación de la vida es una mecánica con la cual las religiones monoteístas están muy familiarizadas, sobre todo en aquellas que aseguran tener un pueblo elegido o que sus creyentes están del lado correcto por el solo hecho de adorar a un Dios particular.

Cuando los israelitas, bajo el liderazgo de Josué, llevaron a cabo la conquista preventiva de Canaán al llegar a las llanuras de Moab, se produjo el siguiente acontecimiento. Tras cuarenta años de peregrinación en el desierto, posterior a la liberación de Egipto, se descubrió que las tribus preisraelitas practicaban el politeísmo y realizaban sacrificios en honor a sus divinidades. La violencia

característica de aquellos que se consideran poseedores de la verdad se desencadenó, quizás motivada por el temor a reincidir en conductas pasadas que les impidieron alcanzar la tierra prometida por Dios. La instrucción consistía en la expulsión de los cananeos. Otros individuos no fueron tan afortunados y fueron sometidos a la esclavitud con el propósito de exhibir autoridad y servir de ejemplo para el resto de la comunidad israelita.

El evento mencionado anteriormente ilustra el funcionamiento de la inmunidad a través de una articulación interna que revela tanto aspectos positivos como negativos, así como elementos conservadores y destructivos. Aunque no sea evidente a simple vista, esta dinámica es fundamental para comprender el proceso de defensa del organismo. Es posible observar claramente la afirmación de Esposito (2011: 74) sobre la relación entre el poder y la vida. Según el autor, el poder puede negar o potenciar la vida, puede violentarla y excluirla o protegerla y reproducirla, así como objetivarla o subjetivarla, sin existir un punto intermedio o de transición. Es necesario abordar con precaución la cita mencionada, ya que no implica una violación externa de la vida; más bien se refiere al proceso mediante el cual la vida se mantiene dentro del ámbito político. Esposito sostiene que la inmunización protege y, al mismo tiempo, niega la vida debido a esta razón:

La protección que brinda esencialmente a un organismo, ya sea individual o colectivo, no se lleva a cabo de forma directa, inmediata o frontal. En cambio, se logra al someter al organismo a una condición que limita o disminuye su capacidad de expansión. Al igual que la práctica médica de la vacunación en el ámbito individual, la inmunización del cuerpo político opera al introducir una pequeña cantidad de la sustancia patógena que se busca proteger, con el fin de inhibir y contrarrestar su evolución natural. (Esposito, 2011: 74-75)

Según Esposito (2011), el principal desafío con respecto a la mecánica previa es la contradicción entre la inmunidad y la comunidad. Según la lógica inmunitaria, la *communitas* representa una relación que amenaza la identidad individual de los sujetos. El riesgo inherente radica en que el sistema inmunológico intenta resguardar a estos individuos de la colectividad a través del mecanismo de exclusión, el cual resulta en una negación de la existencia.

La segunda categoría de la teología política es el concepto de soberanía, porque, para Schmitt (2009: 13), esta no se basa exclusivamente en quien puede decidir, en cambio, se centra en quien decide sobre la excepción por medio de una amenaza efectiva y tangible. La *decisión* en Schmitt es un concepto fundamental de la legalidad y legitimidad. De esta forma, cuando el autor afirma que “el estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (2009: 37), en realidad nos indica que la decisión, al igual que el milagro, hace posible el orden jurídico.

Sin embargo, la posición espositiana establece que su relación con el fenómeno no se corresponde con la normalidad, sino más bien con el caso límite, que es el que mejor muestra la mecánica de la soberanía. La razón del *Kronjurist* para elegir la excepción es que lo normal nada explica. Al soberano no le compete ni establecer ni fundamentar aquello que sea legal o no, y menos aún aquello que sea justo o injusto. Podría decirse que él está más allá de eso, mas no en sentido moral, como normalmente suele entenderse la expresión, sino que se encuentra dentro de la dimensión política, mientras que la jurídica se manifiesta en tanto que suspendida. La decisión se muestra como una relación entre hecho y derecho. Esto significa que no corta simplemente con la vida (la vida más allá del derecho), al mismo tiempo que se instala dentro de la naturaleza de la ley.

La tercera categoría es la exclusión y la justificación de la violencia. Este mecanismo es un efecto del paradigma inmunitario, ya que se justifica la exclusión de todos aquellos que sean percibidos como una amenaza para la comunidad política. Todo lo anterior tiene como eje central el concepto que Schmitt tiene de lo político. En *El concepto de lo político*, Schmitt (2016: 60-61) advierte que los conceptos de amigo y enemigo no deben ser entendidos de manera simbólica, ni mucho menos como una metáfora. Advierte que tampoco deben ser entendidos desde una perspectiva económica o moral, y, sobre todo, afirma que “no se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o tendencias privados”. Este concepto es concreto y existencial, lo cual habla de una posición real de lo político. El enemigo es, de esta forma, un grupo de hombres reales con potencia al enfrentamiento bélico. De la misma manera, el enemigo debe ser público, pues el enemigo privado nada tiene que ver con la decisión soberana y, por lo tanto, con lo político:

Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es πολέμιος, no ἐχθρός. (Schmitt, 2016: 61).

Pero, al mismo tiempo, es el soberano, quien, por medio de un milagro o un estado de excepción, decide sobre si entrar en un conflicto bélico o no con su enemigo. Derrida (2020) afirma que, en efecto, el caso más extremo posible del evento excepcional son los conflictos bélicos, los cuales, y en esto todos podríamos estar de acuerdo con el autor francés, son de las formas más extremas de decisión. Es así que el soberano es quien decide sobre el estado de excepción, que en muchas ocasiones es a causa de un conflicto bélico, pero

también implica el solo hecho de que exista la posibilidad de declarar una guerra. Asimismo, la decisión no implica solamente el hecho de hacer oficial el enfrentamiento contra el enemigo (Schmitt, 2016); también involucra la elección del enemigo en cuestión y, en efecto, acabar con las hostilidades también, porque, como bien dice Derrida (2020: 127) “el criterio de la distinción amigo/enemigo no implica necesariamente el que ‘determinadas personas’ deberían ser el amigo o el enemigo del otro por toda la eternidad”.

La cuarta categoría es el dualismo problemático entre lo sagrado y lo profano, así como la persistencia que tiene dicho paradigma sacrificial dentro de lo político. Las categorías de la teología política mantienen una lógica sacrificial, en la que es bien justificado el que se prescindiera de una entidad solamente para mantener la comunidad. Pero ¿cuál sería el criterio para clasificar dicha amenaza? Lamentablemente, para los que son objeto de dicha violencia, la óptica con la que se discrimina entre las amenazas potenciales no constituye más que las mismas categorías políticas que han sido secularizadas.

Esta dualidad y violencia es bien retratada por René Girard (2005), quien afirma que esta dialéctica entre lo sagrado y lo profano es un elemento fundacional que se justifica por el hecho de que dicha violencia posibilita el revivir del orden cultural de la comunidad. De esta forma, el sacrificio alivia la crisis, funcionando como catarsis.

Y, finalmente, la quinta categoría es la negación de la vida. La noción de vida no ha reconocido a la vida en toda su plasticidad, sin unirla con el derecho. Así, en ciertas ocasiones ha sido anulada, ya que la maquinaria teológico-política tiene más importancia. De esta manera, la esfera de la vida y la del derecho, tradicionalmente, se han excluido de forma mutua, porque la institucionalización política se ha concebido en la sociedad como siendo separada de sí misma. Es, en efecto, una negación tal, que incluso cualquier recurso que nos lleve al fin de la historia queda completamente justificado en pos de evitar y de retener la llegada del anticristo y, con él, del apocalipsis.

#### 4. FUNCIÓN POLÍTICA DEL *KATECHON* COMO POSHISTORIA: DE LA LECTURA DE TAUBES A LA CRÍTICA ESPOSITEANA

*Katechon* es un verbo conjugado en la segunda persona del plural conjugado en imperfecto. Aparece en la segunda carta de Pablo de Tarso a los Tesalonicenses (6-7). La carta fue escrita en el contexto del segundo viaje de Pablo de Tarso como misionero. Pablo comenzó y terminó su viaje en Antioquía de Siria y peregrinó por Europa y Asia. Comenzó por Europa y fue capaz de establecer ciertas comunidades en Macedonia y Grecia. Particularmente, en Tesalónica, se reunió con los judíos en la sinagoga del

pueblo, donde discutió temas vitales del cristianismo durante tres sábados. Aunque su visita fue bastante breve, pues no habrá durado mucho más de tres semanas, su prédica tuvo frutos, pues en dicha ciudad se estableció formalmente una de las primeras comunidades cristianas de Europa. Asimismo, se presume que esta carta fue redactada en 51 d.C. inmediatamente después de su visita a Tesalónica, mientras Pablo se encontraba en Corinto. Pablo escribió la carta desde allí porque los cristianos de Tesalónica recibieron una carta falsa en la que pensaron que Pablo les había comunicado que la segunda venida de Cristo ya había ocurrido, por lo cual quería corregir dicho malentendido. Esta confusión había conseguido que los tesalonicenses dejaran de trabajar, tanto los mundanos como los espirituales.

Veamos a continuación el pasaje en cuestión:

Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene (καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε), a fin de que a su debido tiempo se manifieste. Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad; solo que hay quien al presente lo detiene, hasta que él a su vez sea quitado de en medio. (2 Tes 2:6-7).

Schmitt (1979), interpreta el pasaje y el *katechon* como “la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*”. Es importante detenerse en este punto, porque dicha fuerza no tiene un *telos* específico, más bien quiere impedir el *eschaton*.

Para Esposito, el *katechon* está relacionado con la comprensión del orden político, en la medida en la que no solamente se trata de una figura teológica que se transfiere de lo teológico a lo político, más bien se entiende como una dimensión conservadora y estabilizadora del poder político. Así, el *katechon* en la filosofía schmittiana es una capacidad autodestructiva que tienen las sociedades, particularmente la europea, lo cual haría que toda la civilización estuviera en peligro. A continuación, veamos un pasaje de la obra espositiana *Dos* (2015):

Pero quizá nada tiene un perfil semántico más rico como la enigmática figura del *katechon*, el cual es usado por Pablo el apóstol en sus cartas y no es sorprendente que reaparezca con varios significados a través de la teología política moderna y contemporánea. Como todo proceso inmunitario, el *katechon* es un escudo, el freno que resiste el mal supremo -el apocalipsis- no al oponérsele de forma directa sino, al contrario, al incorporarlo y contenerlo dentro de sí mismo. Esto explica su conexión intrínseca con el *dispositif* inmunitario. Como el *katechon*, este último también tiene un modo de acción negativo. En efecto es doblemente negativo; postulado como el contrario del *communitas*, puesto que cuida de la comunidad, no de forma directa, sino usando una porción de la forma del mal de aquello de

lo cual busca justamente salvarlo. Esto es como lo inmunitario pasa a estar inextricablemente relacionado con su opuesto. Existe solamente en su relación con la comunidad, donde la protege y contradice al mismo tiempo. (Esposito, 2023: 17).

Desde la perspectiva de la *Italian Thought*, lo interesante del *katechon* no es ni su contexto histórico, ni sus consecuencias teológicas, ni siquiera su lógica inmunitaria, sino su carácter teleológico y el dispositivo inmunitario que entraña. Al ser el *katechon* un punto de contención que nos está protegiendo del verdadero mal. Aquí se puede percibir cómo se entiende el fin de la historia, o la poshistoria, como será aludido con respecto a Kojève (2013) en *Introducción a la lectura de Hegel* y lo que Derrida (1998) particularmente en *Espectros de Marx*, pero de forma general en toda su obra, critica con respecto a dicha noción.

El concepto de poshistoria de Kojève (2013) surge de la interpretación que le da a la dialéctica hegeliana del reconocimiento y el fin de la historia en la *Fenomenología del espíritu* (2003). Podríamos decir brevemente que Hegel (2013) concibe una historia que, con el fin de alcanzar la libertad y la razón plenas, se mueve de forma dialéctica; en un vaivén entre conflictos políticos y avances cívico-sociales. Este movimiento dialéctico obtendría su síntesis cuando el Estado consiguiera un estatus racional, tal que los sujetos políticos se reconocieran mutuamente. Es en este momento en el que la historia habría llegado a su fin, pero fin en tanto que completitud, como en el sentido de objetivo. Lo anterior es lo que Kojève (2013) conceptualiza como *fin de la historia*, y la vida después de materializar todo este escenario sería la poshistoria. De acuerdo con el autor ruso-francés, la historia humana en Hegel es impulsada por ese deseo de luchar por el reconocimiento mutuo. Llegar a este punto sería el fin literal de la historia, puesto que con ello acabarían los conflictos sociales y políticos, haciendo que las grandes reformas y revoluciones sociales sean obsoletas y redundantes. Derrida (1998), por su parte, no solamente rechaza el fin de la historia como conclusión, sino que niega la posibilidad de que exista tal cosa como un punto definitivo en la historia humana, porque, para Derrida, el desarrollo de la política y de las sociedades está sujeto a constantes cambios. De esta forma, Derrida no concibe que la historia tenga un fin dialéctico-sintético como Hegel y Kojève entienden; este ha sido más bien el dispositivo logocéntrico de la modernidad. Para Derrida, la dialéctica debe ser deconstruida y despojada de su dicotomía, la cual parte del principio de uno de los discursos de la totalidad. Esta lógica dialéctica, en la que se busca una síntesis que supera todo lo anterior, no hace más que separar y dividir, al tiempo que fagocita las diferencias en un solo bloque unitario. De ahí la importancia del neografismo derridiano (*différance*),

el cual no solamente desplazaría la mecánica totalizante por la que abogan Hegel y Kojève, sino que se inclina a anteponer la historia que se componga de contingencia, incompletitud e indeterminación.

La posición anterior es vital dentro de las categorías de lo impolítico de Esposito (2006). A partir de la mecánica y lógica logocéntrica que critica Derrida, es como se construye lo político de acuerdo con Esposito (2006: 31), que sigue un patrón unitario funcional y autorreferencial, el cual es “como ‘sistema’ capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los ‘sujetos’) que lo habitan”. En *Dos* (2015), Esposito entiende el *katechon* como la mecánica que mueve la teología política en Schmitt, la cual consiste en la unificación violenta del Dos, es decir, dos *auctoritates*. De esta manera, ¿cómo se podría saber cuál de las dos *auctoritates* prevalece con respecto de la otra? La única solución a la que llega este dispositivo schmittiano, de acuerdo con Esposito (2015), es que la unidad se imponga violentamente. Schmitt no se encuentra al tanto de esto, porque, en efecto, el paradigma de secularización se encuentra dispuesto de tal manera que reprime al Dos, unificándolas en uno solo, y, de hecho, el sistema del *Kronjurist* se ve conflictuado cuando la unidad siempre resurge en forma de un choque entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Es importante mencionar que el *katechon* también es un augurio que nos permite esperar que lo malo no ocurra si cumplimos ciertos requerimientos. Así pues, el *katechon* desempeña la función de suspensión de esa catástrofe apocalíptica que traería el fin de la historia, y vendría siendo como la negación de una poshistoria. Basta con mencionar que una teología política basada en una teleología como la katechónica terminaría estando basada en la represión, la violencia y el miedo. El problema con este tipo de política que se determina por esta teleología es la representación de la *potestas* y la *auctoritas* con un *Sóter*, el que será al mismo tiempo identificado con la soteriología cristiana.

## 5. AGNOSTICISMO COMO RESPUESTA AL VACÍO DEMOCRÁTICO

Lefort, como la mayoría de los filósofos de la *Italian Thought*, centran sus esfuerzos en discutir sobre la democracia y sus instituciones, y particularmente sobre la democracia liberal, el neoliberalismo y las limitaciones que las concepciones clásicas de éstas conllevan. La mencionada crítica tiene como consecuencia discutir sobre el ejercicio del poder y sobre la noción de vida; de esta forma, la discusión gira en torno a repensar el concepto de comunidad y el de soberanía, así como basar la política en torno a la diferencia.

Es importante mencionar en este momento que cuando se habla de democracia en el marco del presente estudio, se hace referencia a la democracia liberal, es



decir, a un sistema político que une tanto el principio de las garantías de derechos individuales, como la soberanía popular. Es una combinación que, como bien se sabe, no está exenta de tensiones, porque mientras la democracia hace un énfasis por conservar la voluntad popular en tanto que universal, el liberalismo privilegia la dimensión individual. Esta es precisamente la tensión en la cual analiza Lefort (2004) cuando entiende el vacío democrático.

Pero dicha tarea es simple, al tiempo que compleja, porque requiere un método a seguir, mismo que pueda *curar* y deconstruir el paradigma teológico político. Lefort (2004) trabaja de forma extensa la obra de Maquiavelo, y algo que resalta en la obra del autor renacentista es la necesidad de los hombres de dominar a los otros y la necesidad de no dejarse dominar por los demás. Esto es lo que lleva a los hombres a formar grupos. La democracia moderna se diferencia de la antigua y de otras formas de gobierno autoritarias, en el hecho de que, en la democracia, el poder es vacío. Nunca puede ser completamente llenado, puesto que, si llegara a ser cubierto, entonces dejaría de ser democracia. Por definición, el poder en la democracia no lo tiene ni un partido, ni un individuo particular, ni ninguna institución, ni el parlamento o asamblea.

El problema que observo es que la mecánica de la teología política se encuentra tan inmersa dentro de los dispositivos políticos contemporáneos, que parece una tarea agoradora, al mismo tiempo que imposible. Esto es porque, si recordamos el principio físico de *natura abhorret vacuum*, que dice que el vacío siempre querrá ser llenado con sustancia, entonces nos encontramos con una tarea que no solamente supone una dificultad ontológica, sino también fenomenológica. La naturaleza, de esta forma, se encarga, mediante la *kinesis*, de completar lo que se encuentra hueco. La *kinesis* será lo que permitirá la actualización de aquello que está en potencia. Esposito (2022) también ve esto de forma muy clara cuando señala que las instituciones tienen que ser dinámicas y que van mutando de acuerdo al devenir de las sociedades. Ahora bien, esta ha sido una mecánica de la magnitud de monstruos bíblicos, y ha sido puesta en marcha desde hace tanto tiempo que a veces pareciera como si su inercia es casi imposible de parar. De ahí que, desde mi análisis, optar por un vacío absoluto sea imposible. Prueba de ello la tenemos en Latinoamérica. Después de los respectivos procesos independentistas, de guerras civiles y gobiernos autocráticos, se establecieron democracias que han resultado ser frágiles. Podría haber numerosas razones como, por ejemplo, que el vacío democrático no era verdaderamente absoluto, y ese es precisamente el punto de inflexión y en el que se desarrolla este ensayo. Siempre habrá la tentación de rellenar ese espacio vacío con una figura divinizada. Asimismo, el método que me gustaría proponer es el agnóstico, por lo que en los siguientes párrafos me dedicaré a exponerlo.

La relación entre ambas, la sociedad y lo político, será el punto desde donde el pensamiento del autor gravita. No es posible imaginar la política sin su relación con lo social; de ahí que podamos afirmar que, si no existiera la sociedad, tampoco existiría la política. Incluso, podemos decir que lo contrario también es cierto; sin la política, lo que definimos como sociedad no existiría. Es cierto que ciertas sociedades existen aisladas, sin embargo, estas no podrían ser entendidas sin una base política que las construya, lo que les da precisamente su identidad, lo que las diferencia de las otras. Lo anterior no solamente aplica para las sociedades contemporáneas; también para las antiguas, e incluso también es válido para la filosofía política clásica. “Lo que caracteriza el poder instituyente de lo político sobre la sociedad es más bien otro elemento, uno que puede ser encontrado en la división que le atraviesa desde el momento de su emergencia, pero que no está originalmente al tanto de ello” (Esposito, 2020: 158). Es precisamente el papel de la política hacer evidente su exterioridad, es decir, la influencia que tiene, así como el verdadero origen que tiene en la sociedad y la conciencia de esta mecánica. Cuando una sociedad pierde el horizonte de su origen, pierde su principio simbólico, lo que la hace diferente a las demás, pero no de una forma deseable. “Lo que decide sobre ella (la sociedad) no es ni el sujeto presupuesto, ni tampoco sí misma, en realidad es su propio poder fundador” (Esposito, 2020: 158). De esta forma, la sociedad puede distanciarse de sí misma *desde* sí misma, lo que pone a prueba su propia exterioridad, y lo que significa que la institución tampoco se muestra en forma de decisión, como sí ocurre en el poder constituyente.

Dicha división no alcanza el punto de realmente ser capaz de dividir lo social en partes que son foráneas entre sí: a través de ella lo social se relaciona consigo misma, distanciándose ella de ella misma y adquiriendo su identidad. Al menos es lo que parece. Abierta a su propia fundación presente-ausente, lo social es un *continuo obsequio e institución de sí misma*. (Lefort, 1986: 17).

Si cualquier sociedad tuviera una base sólida, no tendría la necesidad de tener instituciones. No obstante, si esta institución en sí fuera imaginaria, la distinción de Lefort (1986) entre lo real y lo simbólico se desvanecería. Esta no sería más que otra forma de que la sociedad pudiera negar el conflicto y con ello aniquilaría lo político. Pero no solamente se cancelaría el origen de lo social; esto también significaría que se podría superar la distancia que tiene la sociedad con su propio fundamento. Así, la relación con su propia genealogía se perdería.

Por una parte, tenemos que Lefort (2004) está muy consciente de la naturaleza de la democracia, porque es un régimen en el cual el poder no tiene sitio o, más

bien, no puede tener representación, con lo cual debe permanecer a una distancia simbólica de los gobernantes. Lo contrario ocurre en la monarquía, por ejemplo, en la que existe un príncipe, un cuerpo que encarna el poder y la autoridad. El poder no debe estar encarnado en una sola persona a la cual se le otorgan poderes divinos. Lamentablemente, el sistema que sirve para combatir el totalitarismo, es también el mismo que puede pervertirse y devenir lo mismo que quiere combatir. La democracia es frágil y no tiene ninguna garantía de tener éxito. El totalitarismo siempre será una constante amenaza para la democracia. Es por esta razón que Lefort (2004) recalca la importancia del deseo de libertad, porque, sin ella, la democracia queda reducida a servidumbre voluntaria, que eventualmente deviene en totalitarismo.

Esto es lo que Lefort (2004) llama "vacío de la democracia", el cual es un espacio vacío esencial para el mantenimiento de la democracia y que ésta no devenga en una autocracia o totalitarismo. De acuerdo con el autor, este vacío traería una infinidad de beneficios a la hora de construir la democracia en tiempos actuales, como por ejemplo la garantía de un conflicto legítimo entre las diferencias, el simbolismo del poder y la protección contra el totalitarismo. Todo lo anterior solamente puede ser logrado si se mantiene una incertidumbre institucionalizada, pues, si se instituye la incertidumbre como fundamento, esto genera un movimiento que haría que el poder nunca quiera ser llenado por una figura dada. Y todo esto es posible por medio de la institución.

Lefort (2004) sigue a Merleau-Ponty con la discusión sobre la institución. Lefort considera que las instituciones son aquellas que modelan la realidad, pero al mismo tiempo fueron modeladas por una realidad y circunstancias previas. Hay una razón por la cual este autor se dedica al análisis de las instituciones, particularmente como consustancial de la ontología de la democracia. Lefort, entonces, trae de la tradición fenomenológica el análisis de las instituciones como sometidas, moldeadas y definidas por el tiempo y la historia. Esto no solamente significa que es una entidad que está sometida al cambio; también sigue un paradigma que se va formando en sociedad a partir de las necesidades del momento, lo que quiere decir que tiende a formar una comunidad a partir de la intersubjetividad. Por esta misma razón, las instituciones tienden a ser revisadas constantemente y tienden a ser sometidas a la vigilancia de los ciudadanos y de otras instituciones. De ahí que el carácter atemporal del totalitarismo y el autoritario del comunismo sean contrarios a lo que se busca en las instituciones.

Lefort, interpreta Esposito (2020), no entiende la diferencia como algo que disuelve la política, separando lo ontológico de lo óntico, o la diferencia entre lo político y lo impolítico. Tampoco se trata de un poder incompleto, cuya existencia es convertida en imaginación; un ser que se repite de manera

infinita, pero que, al mismo tiempo, coincide con su propio devenir. La diferencia es la institucionalización política de la sociedad, que está siempre separada de sí misma. Lo anterior no quiere decir que se genere una disolución entre política y sociedad. Por el contrario, es precisamente esta dualidad la que hace que haya una carencia de fundación de la sociedad. Dicha carencia es la que determina la necesidad de instituir la política. Esta no se construye sobre la substancia que le otorga su identidad (el ser en sociedad); más bien es la sociedad la que necesita ser políticamente instituida.

Esposito (2022: 44) plantea que la institución “es el mecanismo social y político que garantiza que el conflicto político continúe desarrollando su papel activo y regulador en el interior de la sociedad”. Así, no es posible imaginar la política sin su relación con lo social. El vacío, pues, permite que existan conflictos dentro de la sociedad, que son importantes para el mantenimiento de la democracia. En el conflicto, no solamente se pueden cambiar las condiciones para mejor; también existe la posibilidad de evaluación constante, garantizando una especie de protección contra el totalitarismo, pues, como afirma Lefort (2004), el totalitarismo es, en efecto, la ausencia de conflicto. De ahí que el papel de las instituciones, tanto para Esposito como para Lefort, sea protagónico.

En una conferencia que Esposito (2024) dio, define las instituciones como “iniciar, inaugurar, dar origen a cualquier cosa que dura en el tiempo, que queda en pie. Es un término constitutivamente antinómico porque compone el elemento de lo estable, de lo que ‘permanece’, con el movimiento del ‘devenir’”. Pero lo importante no es el cruce entre ambas; es el enfoque de la ley en lo negativo y que, por el contrario, la institución se enfoca en lo positivo, desde la perspectiva de la afirmación. Así, termina siendo un “mecanismo social y político que garantiza que el conflicto político continúe desarrollando su papel activo y regulador en el interior de la sociedad” (Esposito, 2022: 44).

Después de haber transitado un desvío por las instituciones, es conveniente abordar nuestro último punto. El agnosticismo. Esta posición científica y filosófica es una palabra inventada por Thomas Henry Huxley (Draper, 2022), que define la posición de indefensión y desconocimiento ante la certeza con la cual teólogos profesan de forma dogmática. Lo interesante, más allá de los detalles que envuelven a esta vertiente científica escéptica del siglo XIX, es el hecho de que es un método, es un camino con el cual conducirse cuando se quiere llegar a conocer un fenómeno, es, en pocas palabras, una teoría del conocimiento. Ya hemos dicho que la teología política es una mecánica envolvente, que no solamente involucra lo ontológico, sino también lo fenomenológico y, como consecuencia, aquello que podemos o no conocer, con lo cual termina siendo al mismo tiempo psicológica. De esta forma, el agnosticismo podría representar parte del efecto de compensar a la teología

política, en tanto que volviéndola una premisa negativa. El agnosticismo, como posición filosófica y teológica, no busca ni secularizar ni negar todo lo anterior; simplemente mantiene una postura de cautela epistemológica, donde no sabemos si todo lo divino siquiera pueda ser conocido. El método agnóstico que se propone no debe ser entendido solamente como un método que suspende el juicio o representa una indiferencia y pasividad política. Es una forma activa que invita a relacionarnos de forma política tratando de recalibrar la estructura teológico política. Lo anterior podría ser logrado mediante tres principios fundamentales, a saber: reconocer que existe una imposibilidad de conocer de manera absoluta el poder político; cuestionar constantemente cualquier forma de sacralización; y, por último, aceptar que la incertidumbre democrática, a pesar de que se presenta como una debilidad intrínseca, también constituye su principal fortaleza contra la mecánica totalizante.

De esta forma, se presenta este método como una medida provisional al estilo cartesiano, en la medida en la que podría, en el momento actual donde vivimos tales extremismos políticos, soliviantar el vacío democrático que sí se ha mostrado como problemático. Esta provisionalidad es solamente una propuesta que busca ganar tiempo mientras que la sociedad trata de conseguir mecanismos para ya sea desactivar los dispositivos teológico-políticos o superarlos. La idea detrás de dicha provisionalidad cartesiana viene dada de la premisa de que Descartes empleó su duda metódica con la finalidad de establecer una base sólida, así, el agnosticismo político podría funcionar como una suerte de suspensión momentánea de los dispositivos del poder. Así, habiendo establecido las fundaciones, puede mantenerse una posición donde la precaución epistemológica predomine garantizando que el vacío democrático se mantenga. Todo lo anterior, al mismo tiempo, traería como consecuencia el hecho de que no hay una afirmación dogmática, manteniendo la actitud crítica y evitando que la democracia se pervierta en un objeto de fe política.

Concretamente, lo que la introducción de este método busca es tratar de cambiar sin negar el paradigma teológico político. Esto es porque, si se busca transformar y erradicar por completo esta mecánica, puede que se caiga en lo mismo que se quiere evitar. De esta forma, tomar la posición agnóstico en cuanto a la solución del vacío de la democracia, no es una negación; simplemente, es una posición de cautela en la que se debería de mantener una actitud curiosa y que cuestiona todo lo que corresponde a cómo son manejados el *auctoritas* y la *potestas* en las instituciones y gobiernos. De esta forma, nos alineamos con una posición parecida a la de Castoriadis (1998), de constante revisión de las instituciones, así como de asegurarse que ese “vacío” al que se refiere Lefort nunca sea del todo llenado y se mantenga en movimiento constante.

## 6. CONCLUSIÓN

La idea de que este espacio vacío de la democracia debe mantenerse en constante movimiento no es ajena a las filosofías de Derrida (1998) y Castoriadis (1998). Asimismo, la propuesta de lidiar con ese vacío con el agnosticismo como un método viene del peligro del pensamiento binario que entraña ese vacío, como, por ejemplo, el bien versus el mal, los republicanos versus los demócratas, los capitalistas versus los comunistas, occidente versus el mundo árabe, entre otras dualidades que se presentan en la actualidad. Si bien, Lefort (1986) pensó en esta solución para resolver el peligro inminente que es el totalitarismo, no consideró, por cuestiones de alcance y tiempo, que ese vacío también podría disparar el paradigma inmunitario de ellos contra nosotros, pues vemos cómo, en el mundo de hoy, las minorías se han convertido en una potencial amenaza que debería ser aniquilada. De esa forma, ese vacío también podría ser objeto del despertar de la teología política. Al ver una amenaza política actual contra la democracia, por ejemplo, un partido ya sea de extrema derecha o de extrema izquierda, y que esto, inmediatamente, desencadene el paradigma inmunitario, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes (2006).

Finalmente, todas las propuestas tienen falibilidad; así como el espacio vacío de Lefort (1986) la tiene, también la tiene el método agnóstico, pues, así como el espacio vacío de la democracia despierta el paradigma inmunitario intrínseco de la mecánica de la teología política, quizás el método agnóstico también pueda hacerlo. El agnosticismo, como método político, podría tener alguna de las críticas que tradicionalmente ha tenido el escepticismo, como: la inconsistencia lógica, la inviabilidad, la negación fenomenológica y la parálisis intelectual. Por otra parte, podría tener exactamente el mismo destino que tuvo el espacio vacío metodológico de Lefort. El agnosticismo, al estar tan cerca de la discusión religiosa, podría ser llenado nuevamente con contenido teológico, haciendo su propósito completamente nulo y potencialmente dañino. Sin embargo, sostenemos que podría ser beneficioso por lo menos intentar asumir este método agnóstico como un paso solamente provisional, que busca desactivar el mecanismo teológico político y conceder el paso a otro paradigma político.

## REFERENCIAS

- ASSMANN, J. (2003): *Moisés el egipcio*, Madrid, Oberon.
- ASSMANN, J. (ed.) (2007): *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal.

- ASSMANN, J. (2015): *Poder y salvación. Teología política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Abada.
- CASTORIADIS, C. (1998): *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- DERRIDA, J. (ed.) (1998): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, J. (ed.) (2020): *The Politics of Friendship*, Londres, Radical Thinkers.
- DRAPER, P. (2022): "Atheism and Agnosticism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por E. N. Zalta. Consultado: junio de 2024 (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism/>).
- ESPOSITO, R. (2011): *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2006): *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.
- ESPOSITO, R. (2015): *Two. The Machine of the Political Theology and the Place of Thought*, Nueva York, Fordham University Press.
- ESPOSITO, R. (2020): *Instituting Thought. Three Paradigms of Political Ontology*, Cambridge, Polity.
- ESPOSITO, R. (2022): *Institución*, Barcelona, Herder.
- ESPOSITO, R. (2023): *Common Immunity. Biopolitics in the Age of the Pandemic*, Cambridge, Polity.
- ESPOSITO, R. (2024): "Machiavelli contemporáneo", en I Conferencia de la International Machiavelli Society. Consultado: abril de 2024 (<https://www.doppiozero.com/machiavelli-contemporaneo>).
- GIRARD, R. (2005): *La violencia y lo sagrado*, Buenos Aires, Anagrama.
- HEGEL, G. W. F. (2003): *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE.
- HOBBS, T. (2006): *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza.
- KELSEN, H. (ed.) (2011): *Teoría pura del derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*, Madrid, Trotta.
- KOJÈVE, A. (ed.) (2013): *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta.
- LA BIBLIA DE LAS AMÉRICAS (ed.) (1986): *Bible Gateway Plus*. Consultado: mayo de 2024 (<https://www.biblegateway.com/>).

- LEFORT, C. (ed.) (1986) : “La question sur la démocratie”, en *Essais sur le politique XIXe – XXe siècles*. París, Seuil.
- LEFORT, C. (2004): *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos.
- PETERSON, E. (1999): *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Minima Trotta.
- SAIDEL, M. L. (2016): Roberto Esposito y la deconstrucción de la teología política: hacia una política de los cuerpos vivientes. En *Filosofía Italiana*. Consultado: abril de 2024 ([https://www.academia.edu/27109363/Roberto\\_Esposito\\_y\\_la\\_deconstrucci%C3%B3n\\_de\\_la\\_telog%C3%ADa\\_pol%C3%ADtica\\_hacia\\_una\\_pol%C3%ADtica\\_de\\_los\\_cuerpos\\_vivientes](https://www.academia.edu/27109363/Roberto_Esposito_y_la_deconstrucci%C3%B3n_de_la_telog%C3%ADa_pol%C3%ADtica_hacia_una_pol%C3%ADtica_de_los_cuerpos_vivientes))
- SAN AGUSTÍN (2007): *La ciudad de Dios*, Madrid, Gredos.
- SCHMITT, C. (1979): *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- SCHMITT, C. (2009): *Teología política*, Madrid, Trotta.
- SCHMITT, C. (ed.) (2016): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- TAUBES, J. (2010): *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- TAUBES, J. (ed.) (2007): *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta.

Recibido: 12.07.2024

Aceptado: 25.11.2024

**Marie Lépinoux** es graduada en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello y Máster en Investigación Filosófica por la Universidad de Murcia, donde actualmente realiza sus estudios de doctorado. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía política contemporánea, con especial énfasis en los dispositivos biopolíticos e inmunitarios de la democracia desde la perspectiva de la Italian Theory. Ha publicado artículos sobre democracia y extremismos



SOCIOLOGÍA HISTÓRICA (SH)

políticos en revistas como Pensamiento al margen. Es investigadora en el proyecto Ciudadanía de Giroscopio. [marie.lepinoux@um.es](mailto:marie.lepinoux@um.es)