

## DOSSIER

### “PODER Y SOBERANÍA: LECTURAS TEOLÓGICO-POLÍTICAS”

*Teología Política: El nuevo paradigma de la soberanía y el poder*

## ARTÍCULOS

*Del Catolicismo Romano al Leviatán: Sobre las disyunciones teológico-políticas en el pensamiento weimariano de Schmitt*

*Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter*

*Carl Schmitt, Saint Paul and Paradoxical Truth*

*Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: El problema del “fin de la historia”*

*Universalidad y mesianismo: Para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen*

*El ángel de la modernidad. La figura del Ángel en el pensamiento contemporáneo*

*Hobbes, Spinoza y Locke sobre la herejía*

*El mito de la biografía, o sobre la imposibilidad de toda teología política*

*Poder Pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político*

*Por una política sin teología política*

Ely Orrego

John P. McCormick

Nathan Van Camp

Daniel Nicheanian

Tomas Borovinsky

Emmanuel Taub

Rodrigo Karmy

Manfred Svensson

Emanuele Coccia

Fabián Ludueña

Alfonso Galindo

## ENTREVISTAS

Miguel Vatter

Samuel Weber

*Pensar la política desde la Teología Política (Entrevistado por Ely Orrego)*

*Theology, Economy and Critique (Interviewed by Diego Rossello)*

## RESEÑAS

Pablo Pavez

*Qué hacer con el *vivir*... (Qué significa volver a vivir). Lecturas y pre-textos a propósito de “Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben”. Rodrigo Karmy (ed.), Ediciones Escaparate. 2011.*

James Martel

*Miguel Vatter, ed. “Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism.” Fordham University Press. 2011.*

# PODER PNEUMÁTICO. UNA RECONSIDERACIÓN DEL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO\*

FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI\*\*  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

## RESUMEN

Los estudios sobre la teología política han concentrado sus esfuerzos en defender la importancia de la figura de Dios a la hora de la definición de conceptos políticos tradicionales como la soberanía, el estado de derecho o el estado de excepción. Al mismo tiempo, han postulado la existencia de una teología económica, basada en la persona mesiánica del Hijo, como arqueología del moderno paradigma del poder como gobierno. Sin embargo, el objetivo del presente artículo es avanzar la tesis según la cual el alcance de la teología política solo puede ser comprendido en su totalidad si se toma en cuenta el papel desarrollado, en el dogma trinitario, por el Espíritu Santo. A partir de un análisis de algunas fuentes relevantes de la antigüedad y del medioevo, se postula que el Espíritu Santo es el fundamento de la teoría cristiana del poder y el antecedente ineluctable de las modernas concepciones sociológicas acerca del poder simbólico.

**PALABRAS CLAVE:** Espíritu Santo, poder espiritual, pneumatología cristiana, cristianismo, sociología del poder

## PNEUMATIC POWER. A RECONSIDERATION OF THE THEOLOGICAL-POLITICAL PROBLEM

The theological-political studies have, for the most part, concentrated their efforts on defending the importance of the figure of God when the time has come to define some traditional political concepts like sovereignty, rule of law or state of exception. At the same time, it has been postulated the existence of an economic theology, based on the messianic person of the Son, as an archaeology of the modern paradigm

\*Artículo recibido el 1 de noviembre de 2011 y aprobado el 22 de diciembre de 2011

\*\* Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) de la República Argentina. Investigador del Instituto "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesor de filosofía política en el posgrado de la misma institución. Profesor asociado de filosofía en la Universidad UADE. Es autor de los libros *Homo Oeconomicus*. *Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006), *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010) y *Más allá del principio antrópico: hacia una filosofía del Outside* (en prensa, 2012). Ha sido el editor científico en castellano de obras de Alexius Meinong, Jacob Taubes y Werner Hamacher. E-Mail: [fluduen@uade.edu.ar](mailto:fluduen@uade.edu.ar)

of power as government. However, the goal of this article is to set forth the thesis according to which the scope of the political theology can only be fully understood if the role of the Holy Spirit within the Trinitarian Dogma, is taken into account. Starting from an analysis of some relevant ancient and medieval sources, the Holy Spirit is postulated as the key element in the Christian theory of power and as an ineluctable antecedent of modern sociological conceptions about symbolic power.

**KEYWORDS:** Holy Spirit, spiritual power, Christian pneumatology, Christianity, sociology of power.

## I.

En la mayoría de los estudios que invocan para sí mismos el rótulo distintivo de lo “teológico-político” –que, como *terminus technicus* constituye, por lo menos, una tautología– se puede constatar que su utilización está dirigida a la explicación, en la mayoría de los casos recurriendo también al no menos problemático dispositivo de la secularización, de conceptos políticos tradicionales de primer orden: la soberanía, el estado de derecho, el estado de excepción, la decisión legislativa, entre otros.

En efecto, el célebre estudio de Carl Schmitt de 1922 constituye ya un punto de partida que –más allá de todos los intentos de refutación o de polémica frente a su tesis que se han sucedido desde que fue publicada– sigue siendo la *communis opinio* predominante entre los investigadores.<sup>1</sup> Es decir, aun los opositores más acérrimos de Schmitt están de acuerdo en que la soberanía o el Estado constituyen los problemas esenciales que hay que explicar a partir del conjunto de nociones que se encierran en el campo de lo teológico-político.<sup>2</sup>

Desde esta perspectiva, los autores que se han dedicado a defender o a refutar la existencia de una teología política –antigua, medieval o moderna– han centrado sus elucubraciones en el problema de Dios, de Cristo y de la teodicea. Esto es particularmente evidente incluso en los filósofos que, recientemente, han intentado ir, explícitamente, más allá del paradigma soberano propuesto por Schmitt para defender la hipótesis de que, junto a una “teología política” existiría también una “teología económica” que daría cuenta del origen teológico del paradigma gubernamental moderno.<sup>3</sup>

---

1 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlín: Duncker & Humboldt, 2009, 1922<sup>a</sup>).

2 Esto es posible constatarlo también en la polémica entre Carl Schmitt y Erik Peterson sobre la posibilidad de considerar a la Trinidad como un auténtico problema político. Cf. Erik Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem” en *Ibid. Theologische Traktate* (Würzburg: Echter Verlag, 1994), 23-82 y Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlín: Duncker & Humblot, 1995<sup>a</sup>, 1970<sup>a</sup>).

3 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Vicenza: Neri Pozza, 2007).

En todos estos casos, sin embargo, una vez más, el objeto de estudio se centra sobre la naturaleza del accionar de Dios y de su Hijo mesiánico. En ningún caso, asombrosamente, se toma en cuenta el papel del Espíritu Santo en la constitución de la así llamada teología política incluso cuando todos los autores saben perfectamente que el dogma trinitario incluye a aquel como una de las personas constitutivas de la Trinidad en tanto que artefacto ontológico-político. Por otra parte, antes de la elaboración de la doctrina trinitaria como dogma eclesiástico, el papel del Espíritu Santo no fue nunca menor que el del Mesías o el del mismo Dios.

El silencio de los estudiosos políticos sobre el Espíritu Santo constituye algo así como el punto ciego de toda explicación de la teoría política cristiana, como si su inclusión en el debate implicase traer a cuenta un elemento demasiado foráneo, algo inestable y, en última instancia, con poca dignidad teórica frente a problemas supuestamente enjundiosos como la soberanía o la economía.

Los estudiosos están dispuestos a realizar todo tipo de arqueologías acerca de la soberanía creacional del Padre, de la tarea administrativa del Hijo o del curso de la historia mundial, pero, lamentablemente, dejan de lado el hecho de que sin el llamado Espíritu Santo ni la soberanía ni la economía ni ningún elemento sustancial del mundo político cristiano puede ser cabalmente comprendido. La *necesidad político-ontológica* de la presencia del Espíritu Santo dentro del dispositivo trinitario sigue estando en el centro de lo que permanece inexplicado en los trabajos acerca de historia de la teoría cristiana de la política sacra.

No obstante, cuando los especialistas se deciden a tocar algo próximo a esta temática, lo hacen solo bajo la apariencia más respetable de problemas como, por ejemplo, el de la *potestas spiritualis* de la Iglesia. Pero entonces, una vez más, la atención se dirige a los conflictos jurisdiccionales e históricos entre el llamado poder temporal del Emperador y el poder espiritual del Papado.<sup>4</sup> Es curioso, sin embargo, que nadie se pregunte, en primer lugar, acerca de si es verdaderamente legítimo el estudio de lo temporal y lo espiritual como dos formas realmente *antagónicas* del ejercicio del poder y, en segundo lugar, que tampoco ningún historiador tome en serio la pregunta por la *esencia* de ese poder llamado espiritual.

En efecto, la teología cristiana solo puede ser comprendida a partir del principio cosmológico de la *ordinatio ad unum*, es decir, de la idea según la cual toda la naturaleza –según un principio macrocósmico– deriva de un Dios creador y soberano, primer motor y garante del movimiento de las

---

4 Una importantísima excepción en este punto que toma en cuenta los problemas ontológicos que subyacen a la cuestión de la *plenitudo potestatis* papal está constituida por el excelente trabajo de Francisco Bertelloni, “Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*” (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano), *Pensiero Politico Medievale* II (2004): 89-122.

esferas.<sup>5</sup> Este principio tiene su correlato, al mismo tiempo, en la ordenación microcósmica de los cuerpos (animados e inanimados) y de la naturaleza sub-lunar en su conjunto. Por cierto, como todo principio cosmológico este es también un principio político, de tal suerte que es posible sostener, como lo hacía Tomás de Aquino que “el orden existente entre seres diversos se refleja recíprocamente en el orden de todos ellos con un ser único, como el orden que hay entre las partes de un ejército se refleja en la relación de todo ejército con el general.”<sup>6</sup>

De este modo, sostiene Tomás, tal como las abejas –en el microcosmos– tienen una reina, de igual modo, “en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas” según el principio de que “toda multitud se deriva de uno”.<sup>7</sup> Por la misma razón entonces, en la *societas* humana, “lo mejor será lo que sea dirigido por uno”.<sup>8</sup> La misma idea enuncia Tomás cuando declara que las cosas del mundo humano deben estar “ordenadas unas en relación a las otras a semejanza del orden que se encuentra en el universo”.<sup>9</sup> De allí entonces que todas las comunidades humanas no sean sino un reflejo, por una parte, del orden cósmico y angélico y, por otra, un

---

5 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, d. 15, q. 1, a. 2: “Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia” e *Ibid.*, *Summa contra Gentiles*, III, 82, 8: “Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur”.

6 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 42, 7.

7 La escolástica reinterpreta, de un modo teológico cristiano, el célebre pasaje de Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1076a que se apoya, a su vez, en una interpretación filosófico-política de Homero, *Iliada* II, 204.

8 Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I, 2, 9: “Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur”. Sobre el problema de la relación entre un principio cosmológico y otro político, cf. V. Lenoir, “Métaphysique et politique au XIII<sup>e</sup> siècle et de nos jours”, *Revue Apologétique* 49 (1929): 158-170.

9 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 81. 4: “Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur”.

fragmento complementario del conjunto constituido por la *respublica generis humani*, esto es, la Cristiandad dirigida por el único gobierno del Dios trino.

A partir de esta armonía general, se establece entonces la necesidad de dos poderes complementarios que co-existen en la *misma comunidad* de los hombres: el poder espiritual y el poder temporal. Ambas formas son solo dos declinaciones distintas de una misma sustancia del poder. En efecto, toda *societas* humana resulta al mismo tiempo ser el terreno jurisdiccional de la aplicación de dos poderes que la dividen, articuladamente, en dos intensidades: el espiritual encarnado en el *sacerdotium* y el temporal representado por el *regnum*.<sup>10</sup> La esfera temporal corresponde al ejercicio mismo de lo que, en el mundo antiguo, se denominaba la política y el derecho civil, mientras que el poder espiritual corresponde a una esfera superior y más difusa, cuyos contornos trataremos de definir sucesivamente. Sin embargo, los conflictos históricos derivados entre el Papa y el Emperador, así como entre los teólogos que estaban a favor de uno u otro respecto de la administración de estos poderes, no debe hacernos olvidar que, en efecto, ninguna comunidad humana puede sobrevivir, para los medievales, sin la *existencia simultánea* de ambos poderes (más allá de cómo se establezca su equilibrio recíproco) dado que, dichos poderes derivan, conjuntamente, de una misma surgente *no-humana* sino divina.

Percy Schramm ha mostrado, en efecto, cómo ambos poderes se interpenetraban mutuamente hasta el punto de que la *imitatio imperii* por parte del poder espiritual encontraba su exacto eco en la *imitatio sacerdotii* por parte del poder temporal.<sup>11</sup> Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista, por un lado, la preeminencia<sup>12</sup> y la prestación específica que le corresponde al poder espiritual<sup>13</sup> y, por otro, el hecho de que el poder

---

10 Esteban de Tournai, *Summa in Decretum Gratiani*, praefatio: “in eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit” en: Johann Friedrich Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 1, Von Gratian bis auf Papst Gregor IX* (Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956), 251.

11 Percy Ernst Schramm, “Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte”, *Studi Gregoriani*, II (1947): 403-457.

12 Yves de Chartes, *Epistolae*, PL 162, col. 125, *Epistola CVI (a Henrico Anglorum regi)*: “Et quia res omnes non aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium, celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus verbum Dei in regno vobis commisso currere permittatis, et regnum terrenum coelesti regno, quod Ecclesiae commissum est, subditum esse debere semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclesiastico regimini. Et quantum valet corpus nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur ecclesiastica disciplina. Et sicut pacatum est regnum corporis, cum jam non resistit caro spiritui, sic in pace possidetur regnum mundi, cum jam resistere non molitur regno Dei”.

13 Bernardo de Claraval, *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, IV, cap. 3 (PL, 182, col. 776 C): “Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris”.

temporal nunca fue pensado como independiente de todo origen divino,<sup>14</sup> ni siquiera por quienes defendieron más acérrimamente su autonomía frente al poder eclesiástico.

Por esta razón, ni aun un enemigo declarado de la *iurisdictionis coactiva* de la Iglesia como lo fue Marsilio de Padua puede dejar de sostener que Dios es “quien otorga todo principado terreno”<sup>15</sup> y, por ello mismo, solo una decisión propia de quien tiene el poder absoluto, esto es, el soberano Mesías, puede *abdicar* del ejercicio de un poder secular que podría haber ejercido pero *elige* no detenerse para dejarlo librado al Emperador: “quiso Cristo someterse al príncipe temporal”.<sup>16</sup>

Ahora bien, lo que habitualmente se conoce bajo el nombre de *potestas spiritualis* no se trata meramente de una jurisdicción eclesiástica sino, primordialmente, del ejercicio de un poder cuyo origen se halla, con toda precisión, en el Espíritu Santo. Es decir que en el centro mismo de todo el poder de la Iglesia y, en consecuencia, de toda la *ciencia política medieval* se halla no solo Dios como soberano indiscutido, sino también un tipo de poder inmaterial, un Espíritu, que es presentado como una Persona que forma una misma sustancia con Dios pero que posibilita y expresa, no obstante, de manera inesperada, todo acto de poder ejercido por el padre, el Hijo o, incluso, la jerarquía angélica. Si bien el *origen* de todo poder se halla en la soberanía creacional del Padre, el *ejercicio* de todo poder y la *naturaleza* misma del poder que ejerce Dios, solo puede comprenderse a través del misterio del Espíritu Santo.

En este sentido, la ciencia política medieval es una auténtica sociología sagrada que muestra cómo toda reflexión sobre el poder debe superar el supuesto de que es la propia comunidad política la que genera un poder que, no obstante, nadie detenta y todos pueden ejercer. Si acaso es posible reconstruir una ontología del poder mitopoiético que ha atravesado y probablemente atraviesa todavía la vida política del mundo occidental, es necesario volver la mirada sobre aquellos teólogos y juristas que, desde los inicios del cristianismo, no dejaban de señalar que, en el fondo, todo poder

14 En efecto, ya Agustín de Hipona constituyó la base de la doctrina según la cual todos los poderes temporales fueron instituidos por Dios, siendo estos aún válidos para los reinos existentes antes de la llegada del Mesías. Cf. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, V, 21: “Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, vel etiam Persis, a quibus solos duos deos coli, unum bonum, alterum malum, continent litterae istorum, ut taceam de populo Hebraeo, de quo iam dixi, quantum satis visum est, qui praeter unum Deum non coluit et quando regnavit. Qui ergo Persis dedit segetes sine cultu deae Segetiae, qui alia dona terrarum sine cultu tot deorum, quos isti rebus singulis singulos, vel etiam rebus singulis plures praeponderunt: ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasce crediderunt”.

15 Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, 9, 2. Sobre este autor y su enorme importancia en la teoría política medieval, cf. el reciente libro de Gerson Moreno – Riaño & Cary Nederman, *A Companion to Marsilius of Padua* (Leiden: Brill, 2011).

16 Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, II, 4, 9.

político es intrínsecamente *exógeno*, en su origen y naturaleza, al mundo de los hombres y de sus pasiones.

Ahora bien, ¿qué significa aquí *espiritual*? Según un antiguo testimonio, se trata nada menos que de la acción del Espíritu Santo sobre el espíritu de los hombres<sup>17</sup> o, dicho de otro modo, de la revelación del *Logos* divino concerniente al misterio del reino de los cielos.<sup>18</sup> De allí que Marsilio de Padua pueda escribir que cuando se habla en términos jurídicos de lo espiritual debemos entender no solo “la ley divina, la doctrina y la enseñanza de los preceptos y los consejos derivados de ella, sino también “la totalidad de los sacramentos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna”.<sup>19</sup>

Por lo mismo, el Espíritu Santo no solo es la forma más propia del nuevo Reino que propone el mensaje mesiánico cristiano, sino que, al posibilitar la articulación interna de las Personas de la Trinidad, posibilita la existencia misma de la Iglesia.<sup>20</sup> Con todo, de un modo aún más fundamental, el Espíritu Santo tiene por misión inspirar la Escritura Santa en cuanto tal, transformándose, de este modo, en el operador jurídico-político por excelencia del dispositivo teológico cristiano dado que se transforma en la surgente presupuesta de la Ley escrita tanto en la forma del Antiguo Testamento, cuanto del Evangelio.<sup>21</sup> En este sentido, en el mitomotor cristiano, la Ley no ha sido inspirada por ningún legislador mítico ni por la decisión soberana de un pueblo, sino por un Espíritu que actúa como representante del Lenguaje divino en el mundo humano. El nuevo dominio jurídico que el cristianismo inaugura, por lo tanto, es un espacio en el cual la letra misma de la Ley ha sido instituida por un Espíritu que adquiere la paradójica función de poner por escrito los acontecimientos que antecedieron y que prosiguieron al advenimiento mismo del Mesías como *lex animata*.

---

17 Sobre la relación entre el espíritu del hombre –en la antropología cristiana– y el Espíritu Santo, cf. Christian Schütz, *Einführung in die Pneumatologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), 201 ss. Por una cuestión de espacio, dejamos aquí de lado, la sumamente importante temática del *pneuma* dentro del contexto gnóstico. Sobre el gnosticismo, cf. Francisco García Bazán, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria* (Buenos Aires: Guadalupe, 2009).

18 Pedro Lombardo, *In Epistolam I ad Corinthios* en: *Ibid., Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas*, cap. IX, (PL 191, col. 1609 B): “[Ambrosius] dicat: Vere potestatem accipiendi habemus, quia si nos seminavimus vobis spiritualia, scilicet ea quae spiritum vestrum vivificant, vel quae a Spiritu sancto data sunt, scilicet verbum Dei, et mysterium regni coelorum, est magnum si nos metamus ad sustentationem vestra carnalia, id est haec temporalia quae vitae et indigentiae carnis indulta sunt”.

19 Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, II, 2, 5.

20 Orígenes, *In Exodum Homilia*, 9, 3 (PG, vol. 12, col. 365 B): “Funis enim triplex non rompitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet, et per quam sustinetur omnis Ecclesia”.

21 Orígenes, *De principiis*, III, 1 (PG, vol. 11, col. 146): “[...] Scripturae quae a Spiritu sancto inspirata est, id est, evangelicae atque apostolicae, nec non legis ac prophetarum, sicut ipse Christus asseruit”.

II.

En los círculos homeousianos ligados al obispo Macedonio de Constantinopla, hacia el año 360, surgió la polémica –que implicaría también a los arrianos– acerca de la naturaleza y de la pertenencia del Espíritu Santo a la Trinidad<sup>22</sup>. Dicha polémica tenía un espesor eminentemente político y definiría, de manera decisiva, el modo en que la cristiandad occidental concebiría su doctrina del poder. Toda la problemática tiene su punto de partida en el hecho de que, por un lado, en las Sagradas Escrituras, el Espíritu Santo (*hágion pneûma*) no es jamás definido como divino y, por otro, en que existe una enorme polivalencia textual en la cual el término *pneuma* puede referirse a lo humano, a Dios (*pneûma tou Theou*), a Cristo (*pneûma Christou*) o finalmente presentarse como una expresión nominal absoluta.<sup>23</sup> Para los pneumatómacos, el Espíritu Santo, al ser derivado del Padre, sería hermano del Mesías o bien Hijo de este último, con lo cual, no podría ser connumerado (*sunarithmoúmenon*) sino, al contrario, subnumerado (*huparithmoúmenon*). Ahora bien, en cuanto a su naturaleza específica, solo podría ser una fuerza operativa de Dios (*enérgeia*) o don divino no subsistente<sup>24</sup>, una criatura diferente –la más excelsa de las creaciones de Dios (*poiëma*)– o bien un Dios de otra naturaleza.<sup>25</sup> Del mismo modo, cuando Pablo declara “yo te conjuro en presencia de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles escogidos (*eklektôn aggélôn*) [I Timoteo 5, 21]” los pneumatómacos argumentan que, dado que en el tercer lugar de la enumeración debiera haber seguido el Espíritu, esto significa que el apóstol ha querido asimilar el Espíritu Santo al conjunto de las jerarquías angélicas o bien que se trata de un mediador entre Dios y los ángeles, pero creado y de dignidad inferior<sup>26</sup> al Dios supremo.<sup>27</sup>

22 Niceto, *De Spiritus Sanctis Potentia*, II (PL 52, col. 853-854): “Interrogant enim rebelles Spiritus sancti: natus est Spiritus sanctus, an innatus? Si dixeris, natus est; dicet et jam non esse unigenitum Filium Dei, eo quod sit et alter natus. Si dixeris non est natus; dicet tibi, ergo et alter erit Pater ingenitus: et jam non est unus Deus Pater, ex quo omnia. [...] Si ergo neque natus est de Patre Spiritus, neque ingenitus, superest ut creatura dicatur”.

23 Dentro de la bibliografía al respecto, cf. Michael Ramsey, *Holy Spirit. A biblical study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) y Heinrich Schlier, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg: Herder, 1980).

24 Basilio de Cesarea, *De spiritu sancto*, (PG 32) 24, 57.

25 Gregorio Nacianceno, *Orationes*, 31, 5.

26 Gregorio Nacianceno, *Contra Eunomium*, I, 16: “[Eunomio] argumenta que el orden observado en la transmisión de las Personas se refiere a diferencias mayores o menores en dignidad y naturaleza”. Sobre Eunomio, Gregorio Nacianceno y sus posiciones teológicas, cf. Thomas Böhm, “Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius (CE II 1-66)” y Johannes Zachhuber, “Christological Titles - Conceptually Applied? (CE II 294-358)”, e Lenka Karfíková – Scot Douglass – Johannes Zachhuber (comp.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)* (Leiden: Brill, 2007), 205-16 y 257-78 respectivamente.

27 Dídimo el Ciego, *De Trinitate*, II, 481; 576; 617. Para un análisis de la polémica, cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1975), 480-559.

Efectivamente, en sus diversas formas, la herejía pneumatómaca fue combatida debido a que ponía en entredicho el papel del Espíritu Santo en la conformación del poder divino. Las fuerzas que el Espíritu demostraba a lo largo del texto bíblico eran tales que no podían dejarse simplemente al arbitrio de una forma de pneumo-angelismo<sup>28</sup> ni a la postulación de otro Dios (igual o subordinado al Dios Padre) como forma autónoma de poder. El ideal manifestado por lo que, con el correr del tiempo, constituiría la ortodoxia de los símbolos de Nicea y Constantinopla debía resolver el hecho de que no se instaurase un politeísmo en el seno de la divinidad y que, al mismo tiempo, las fuerzas desplegadas por el Espíritu Santo se conservasen como atributos de la soberanía de Dios. De hecho, en el lugar del Espíritu Santo parecía esconderse algo así como los *arcana imperii* de un nuevo tipo de normatividad que definiría la imperceptible entrada en escena de una inesperada tecnología de poder que cambiaría, de forma considerable, el rostro de la política occidental cristiana.

En efecto, que la cuestión del Espíritu Santo involucraba, de modo decisivo, la doctrina cristiana del poder es establecido por el propio Pablo cuando dice a los corintios que su “palabra y su predicación no se apoyaban en persuasivos discursos de sabiduría sino en la demostración del Espíritu y de poder (*en apodéxei pneumátos kai dunámeos*) para que vuestra fe (*pístis*) se fundase, no en sabiduría de hombres (*sophía anthrōpon*), sino en el poder de Dios (*en dunámei Theōū*)” [I Corintios, 2, 4]. Aquí se puede apreciar una ruptura decisiva con el mundo antiguo: la predicación de Pablo no se funda en la argumentación propia de las escuelas filosóficas, en el agónico desplegarse del *lógos* como búsqueda de la verdad, sino, por el contrario, en una manifestación inapelable, en la *demonstración espectacular de un poder superior*. Dicho poder, perteneciente a la soberanía de Dios es, no obstante, misteriosamente presentado como propio del Espíritu en quien, justamente, anida la fuerza performativa de Dios.

Los testimonios del esplendor de este poder son numerosos pues al dominio del Espíritu pertenece la inspiración misma de las Escrituras Santas, las visiones de los misioneros del Evangelio, el don de lenguas, las acciones milagrosas de diverso tipo, los oráculos y, finalmente, la resurrección misma de los cuerpos en el Reino por venir.<sup>29</sup> Este diverso abanico, sin embargo, se

28 En efecto, los ángeles están también al servicio del poder espiritual del Padre pero, de hecho, las relaciones entre angelología y Espíritu santo siempre fueron complejas dado que, ambos están llamados, en la teología cristiana, a permitir llenar el hiato existente entre Dios y el mundo o, en otros términos, a posibilitar la economía misma como gobierno divino del mundo. Cf. a modo de ejemplo, Eusebio Jerónimo, *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, (PL 23 col. 116 A), VII: “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitazione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas est, et communicatio Patris. Si igitur angeli non ex propria substantia sancti sunt, sed ex participatione sanctae Trinitatis, alia angelorum ostenditur a Trinitate esse substantia”.

29 Los testimonios bíblicos y exegéticos son numerosísimos. A modo de ejemplo, cf. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, III, 37; Orígenes, *Contra Celsum*, II, 8 y II, 48; Pseudo-Agustín, *Quaestiones*

explica y comprende cuando todas estas manifestaciones son reconducidas al acto primero que sella y distingue la soberanía divina: la Creación del cosmos y de sus criaturas.

De hecho, ya Ireneo de Lión explica que hay “un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador de todo cuanto existe (*Unus Deus, Pater, non factus, invisibilis, creator omnium*)” y que, al mismo tiempo, “todos los seres fueron creados por el Verbo (*propterea Verbo facta creavit*)”. Sin embargo, “Dios es Espíritu y con el Espíritu lo dispuso todo (*et Spiritus Deus sic[que] Spiritu unumquodque disposuit*)”. En otros términos, el Verbo crea pero “el Espíritu pone en orden y en forma la diversidad de potencias (*Spiritus autem disponit et format diversitatem virtutum*)”. No es sino por el Espíritu Santo que los profetas han profetizado y “los justos han sido guiados por el camino de la justicia”, así como al final de los tiempos el Espíritu se habrá de difundir de un modo nuevo sobre el mundo, “renovando al hombre para Dios (*innovans hominem Deo*)”.<sup>30</sup>

Podríamos decir que, sin la intervención del Espíritu Santo, la obra creacional de Dios hubiese carecido de vida y de santidad. Por ello el Espíritu es denominado en las Escrituras como “Espíritu vivificante (*pneúma zoopoioûn*)” o como *hagia pneúmata* o como dador de la “vida eterna” (*zōè aiônios*). Esto implica que la sacralización de la vida cósmica, angélica y humana es llevada adelante por un Espíritu que atraviesa todo lo creado, desde lo supra-sensible hasta la última de las sustancias corpóreas. Esta fuerza pneumática –capaz de perdonar todos los pecados y que debe ser adorada junto a las otras dos Personas de la Trinidad– es también la que posibilitará, luego del Día del Juicio, la resurrección misma de los cuerpos al final de la historia.<sup>31</sup> En este sentido, el poder del Espíritu Santo es auténticamente zoopolítico en tanto y en cuanto se ejerce sobre la vida

---

*Veteris et Novi Testamenti*, CXIV, 22. Cf. asimismo Pascasio Diácono, *De Spiritu Sancto Libri Duo* (PL, 62 col. 11) I, 1: “Ilaec enim quae in symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli remota; in praepositione recipiuntur, ut sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam creadamus”.

30 Ireneo de Lión, *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, I, 5-6. Cf. Ysabel de Andía, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris: Études Augustiniennes, 1986); Antonio Orbe, *La Teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos, vol I* (Roma: Analecta Gregoriana, 1966), 461; Antonio Orbe, “Supergrediens angelos (S. Ireneo, Adv. Haer., V 36, 3)” *Gregorianum* 54/1 (1973): 6-59.

31 Niceto, *De Spiritus Sanctis Potentia* (PL 52 col. 861-862), 18: “[...] si de Patre procedit Spiritus sanctus; si liberat, si sanctificat; si Dominus est, si vivificat, sicut habet Pater et Filius, [...] si iudicat; si bonus est, si rectus est, haec dicit Spiritus sanctus; si prophetas constituit; si consolator est; si is qui in eum blasphemaverit, non habet remissionem neque in hoc saeculo neque in futuro, quod utique Deo proprium [...] Non utique alienus est Patris et Filii sanctitate, qui non est ab operum virtute alienus: frustra illi nomen divinitatis negatur, cuius potestas non potest abengari: frustra prohibeor eum cum Patre et Filio venerari, quem confiteri cum Patre et Filio ipsa veritate compellor. Si illi mihi cum Patre et Filio confert remissionem peccatorum, confert sanctificationem et vitam aeternam, ingratus ero nimis et impius si non ei cum Patre et Filio referam gloriam [...] Adorabo ergo Patrem, adorabo Filium, adorabo Spiritum sanctum, una eademque veneratione”.

como *zoè* separada de la esfera mundana, sacralizada, para hacerla entrar en la comunidad inhumana de los ángeles y de Dios.

Al mismo tiempo, este poder espiritual no se limita a conquistar para Dios el reino de la muerte, venciendo así la grandiosa rebeldía cósmica de los antiguos Vigilantes,<sup>32</sup> sino que también su acción se ejerce sobre las costumbres de los hombres, sobre sus decisiones morales y, en última instancia, sobre su pensamiento mismo. Es decir, se trata de un poder a través del cual Dios puede penetrar en los rincones más íntimos de la vida natural y psíquica tanto en la escala microcósmica del individuo, como también en la continuidad macrocósmica (teológico-política, podría decirse) entre la ciudad divina y la humana.

En cierto sentido, como bien señalan los tratadistas, al ser todas las personas de la Trinidad equivalentes, a todas ellas les cabe el título de señorío y dominio.<sup>33</sup> Sin embargo, al Espíritu Santo suele llamárselo también Paráclito, es decir, utilizando un término jurídico que designa la función del abogado.<sup>34</sup> Este papel señala muy bien la naturaleza política de su acción como *mediador* entre Dios y la creación, entre la soberanía y lo comandado, entre el bando soberano y la vida objeto de dominio. Sin su presencia, entre Dios y el mundo habría simplemente un abismo que ni la burocracia angélica podría llenar, porque para que esta actúe se presupone la necesidad de una naturaleza vivificada y santificada<sup>35</sup> que pueda ser objeto de administración.

Por ello, el accionar del Espíritu Santo es la *condición de posibilidad* del ejercicio de todo poder. Topológicamente, se trata de una majestad articulada de modo triple,<sup>36</sup> que divide su poder según una dimensión *soberana* (Dios), una dimensión *económica* (Hijo) y una dimensión *efectual-santificante* (Espíritu) y que se apoya en una burocracia angélica de tipo

32 Me permito reenviar a Fabián Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010), 93-106.

33 *De Doctrina Apostolorum*, VI, 6: “Per dominum Iesum Christum regnantem et dominantem cum deo patre et spiritu sancto in saecula saeculorum”.

34 Niceto, *De Spiritus Sanctis Potentia* (PL 52 col. 860 B-C), 16: “Quis autem illam dignitatem Spiritus sancti possit tacere? Antiqui enim prophetae clamabant: Haec dicit Dominus. Hanc vocem Christus adveniens in suam revocavit personam dicens: Et ego dico vocabis. Novi autem prophetae quid clamant? sicut Agabus prophetans in Actibus apostolorum ait: Haec dicit Spiritus sanctus. Et iterum se a Deo Patre et a Christo vocatum et missum Paulus apostolus, non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum et Deum Patrem [...] Nequis autem Spiritum sanctum quia Paraclitus dicitur contemptibile quid aestimet; Paraclitus enim advocatus sive consolator est secundum Latinam linguam; quae appellatio etiam Filio Dei communis est, sicut docet Joannes (I Joan. 2, 1). Sed nec a Patre hoc nomen Paracliti alienum est: beneficentiae enim nomen est, non naturae (II Cor. 1, 3)”.

35 Cf. Atanasio, *Epistula ad Serapionem* I, 23 (PG 26, 584B).

36 Pascasio Diácono, *De Spiritu Sancto Libri Duo* (PL, 62 col. 12), I, 3: “Catholica fides trigeminam majestatem sub unius divinitatis confessione veneratur”.

jerárquico<sup>37</sup> para que el poder santificador del Espíritu pueda circular tanto en la esfera intra-divina como entre el mundo humano y el divino de modo recíproco. Sin un poder espiritual, no solo no existiría ningún poder temporal sino que, además, no habría siquiera un cosmos vivo que pudiera ser gobernado. De este modo, toda teología político-económica está completamente supeditada al poder que otorga vida a la Creación y, por lo demás, permite la dirección de las conciencias de los hombres.

De hecho, la primera elección de los Doce Apóstoles (mandatarios) había sido llevada adelante por el Mesías bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sin embargo, el día de Pentecostés “una impetuosa ráfaga de viento” colmó la casa donde se encontraban los Apóstoles y “se les aparecieron lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron de Espíritu Santo (*eplésthesan pneúmatos hagiou*) y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu (*tò pneúma*) les concedía expresarse” (*Hechos de los Apóstoles* 2, 4). Por lo tanto, no es exagerado decir que el acto fundacional mismo de la Iglesia cristiana es realizado por obra del Espíritu Santo puesto que “la Iglesia no existe si no es por el hecho de que los doce Apóstoles son llamados por el Espíritu Santo (*die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind*)” con el fin de “dirigirse a los paganos”.<sup>38</sup> Esto es, la ruptura de la comunidad mesiánica con el judaísmo de base para fundar una Iglesia universal se produce, de hecho, gracias a la mediación del poder espiritual.<sup>39</sup>

Por lo tanto, la Iglesia misma también debe su existencia a la acción del Espíritu Santo. No obstante, en los cimientos de toda la codificación jurídica que da fundamento a la Iglesia se halla, precisamente, el canon<sup>40</sup> del Nuevo Testamento, es decir, un texto de naturaleza *jurídica* que, en su núcleo, contiene las biografías del Mesías llamado Jesús de Nazaret.<sup>41</sup> Un texto canónico, es decir, que establece autoridad y obligatoriedad jurídica pero cuya *fuerza de ley* proviene del Espíritu Santo que lo inspiró en cada una de sus letras. Así, el Nuevo Testamento constituye el primer código jurídico del Occidente que es postulado como habiendo sido dictado por una fuerza inhumana denominada Espíritu Santo cuya función no solo consiste en dictar el nuevo *nomos* del mundo divino y humano sino también

37 Emanuele Coccia, “Introduzione”, en Giorgio Agamben y Emanuele Coccia, *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam* (Vicenza: Neri Pozza, 2009), 467-73.

38 Erik Peterson, “Die Kirche”, en *Ibid.*, *Theologische Traktate* (Würzburg: Echter Verlag, 1994), 250.

39 Esta exégesis fue elaborada muy anteriormente a Erik Peterson, ya en los tiempos patrísticos. Cf. a modo de ejemplo, Cirilo De Jerusalén, *Catequesis*, XVII, 29.

40 Sobre el concepto jurídico de Canon, cf. Herbert Oppel, *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes uns seinen lateinischen Entsprechungen (regula – norma)* [Leipzig: Philologus Suppl. xxx, 1937]. Y más recientemente, Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 289-93.

41 Cf. el texto de Emanuele Coccia en este mismo *dossier*.

en introducir un nuevo tipo de normatividad donde, precisamente, la ley adquiere un carácter *spectralizante*.<sup>42</sup>

Sin embargo, si vemos la cuestión más de cerca, este primer mitomotor de la nueva política que nace en el Occidente cristiano conlleva un vertiginoso proceso de *mise en abîme* una vez que se lo coloca sobre la tela de fondo del dogma Trinitario, de la triple articulación de la soberanía divina. En efecto, se trata de un código jurídico que no solo se postula como inspirado por el Espíritu Santo, sino que además contiene las obras desarrolladas por ese mismo Espíritu. Desde este punto de vista, se pone en escena una mutación por medio de la cual este nuevo texto jurídico del mundo occidental ya no hablará, como en la Roma antigua, de *ficciones* del derecho,<sup>43</sup> sino de las acciones milagrosas de un Espíritu (que actúa solo o por medio de un Mesías) cuya naturaleza ontológica es dogmáticamente descripta –aunque no definida– por el mismo *corpus* textual. Por ello, desde entonces, Occidente ha dejado de tratar solo con ficciones jurídicas para desarrollar un verdadero comercio con el mundo de lo espectral como nueva dimensión propia de la ley. En este sentido, no puede decirse que el derecho sea solo una ciencia positiva puesto que, por el contrario, es ahora una auténtica *nomo-espectro-logía*.

Más aún, si tomamos en cuenta los desarrollos de la Patrística y concedemos que el texto evangélico articula la triple soberanía divina, entonces hay que entender al mitomotor cristiano como un dispositivo en el cual Dios, en tanto soberano, inspira por medio de su persona espiritual un texto jurídico donde se narra la biografía de su Hijo, es decir, de su persona gubernativa. Pero entonces debemos admitir conjuntamente que no solo los Evangelios tratan de una biografía divina sino, en cierta medida, de una extraña forma de *auto-biografía* donde Dios mismo, por la acción de su poder *mediatizador* espiritual, pone en la letra de la Ley la narración de su propia Encarnación en el mundo de la vida humana.

En este sentido, el *pacto autobiográfico* que Occidente ha constituido por medio del canon evangélico provoca una radical indistinción entre vida y narración, entre *logos* y *nomos* y, en definitiva, más allá de cualquier dialéctica entre lo trascendental y lo inmanente (incluso de aquella que busca anular el primer polo a favor del segundo), un mundo autobiográficamente construido, según los términos cristianos, es un mundo “lleno de Espíritu” o, dicho en otros términos, un mundo completamente colocado bajo la esfera del sacro poder y donde es imposible concebir un afuera de lo divino aun si se hace coincidir a esta última dimensión, en un gesto último, con el mundo de la naturaleza en su conjunto.

---

42 Ludueña Romandini, *La comunidad*, 123-7.

43 Yan Thomas, “Fictio legis. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, *Droits* 21 (1995): 17-63.

Por esta misma razón, el pecado verdaderamente irremisible es el pecado contra el Espíritu (Mateo 12, 31: “todo pecado y blasfemia será perdonada a los hombres pero la blasfemia contra el Espíritu Santo [*toû pneûmatos blasphemia*] no será perdonada”).<sup>44</sup> Ahora bien, ¿en qué consiste este pecado imperdonable? Muchas teorías se han deslizado al respecto y no es posible exponerlas aquí. Sin embargo, este pecado, ciertamente, cuestiona la esencia misma de la monarquía divina que actúa bajo la forma del poder espiritual. De este modo, si Cristo ha realizado milagros sobre la Tierra, esto ha sido posible porque estaba “lleno de Espíritu”, es decir, porque era asistido por el poder inmaterial que inunda a toda la divinidad.<sup>45</sup> Del mismo modo, el poder de la Iglesia, fundado sobre la posibilidad de perdonar los pecados como atentados contra la politicidad de la monarquía divina, también se ve afectado cuando se niega el Espíritu Santo (en tanto forma de la “bondad” de la potencia paterna<sup>46</sup>), es decir, la posibilidad de remitir cualquier pecado en tanto prestación específica de la Iglesia en el mundo temporal.<sup>47</sup>

De este modo, atentar contra el Espíritu Santo, es negar la quintaesencia del poder de Dios tanto en la esfera celestial como en el terrenal. Desde esta perspectiva, resulta de fundamental importancia la definición que proporciona Basilio de Cesarea para quien por Espíritu Santo debe

44 Para un comentario general del problema, cf. Eusebio Jerónimo, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, II, 12 (PL 26 col. 81).

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa.IIae q. 14a 1 co: “Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet Daemones eiiciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus”.

46 Richardus S. Victoris Prior, *Tractatus De Spiritu Blasphemiae* (PL 196, col. 1187): “Juxta id autem quod In Scripturis sanctis specialiter attribuitur potentia Patri, sapientia Filio, bonitas vero Spiritui sancto: juxta hoc, inquam, dicunt quod peccare per infirmitatem sit peccare in Patrem; peccare vero per ignorantiam, sit peccare in Filium; per solam autem peccare malitiam, sit peccare in Spiritum sanctum [...] Sed qui per solam malitiam peccantes in Spiritum sanctum delinquant, nil ejusmodi remissionis accipiunt, et non remittitur eis in hoc saeculo, nec in futuro”.

47 Agustín de Hipona, *Sermo 71. De Blasphemia in Spiritum Sanctum*, 23.37: “Hic omnino, hic nos compulsi non alibi intellegere fieri posse remissionem omnis peccati omnisque blasphemiae, nisi in Christi congregatione, quae non spargit. Congregatur quippe in Spiritu Sancto, qui non est contra se ipsum divisus, sicut ille immundus spiritus. Et propterea omnes congregationes, vel potius dispersiones, quae se Christi ecclesias appellant, et sunt inter se divisae, atque contrariae, et unitatis congregationi quae vera est Ecclesia eius inimicae, non quia videntur eius habere nomen, idcirco pertinent ad eius congregationem. Pertinerent autem, si Spiritus Sanctus, in quo consociatur haec congregatio, adversum se ipsum divisus esset. Hoc autem quia non est (qui enim non est cum Christo, contra ipsum est; et qui cum illo non congregat, spargit), ideo peccatum omne atque omnis blasphemia dimittetur hominibus in hac congregatione, quam in Spiritu Sancto et non adversum se ipsum divisio congregat Christus; ipsius autem Spiritus illa blasphemia, qua fit ut corde impaenitenti huic tanto Dei dono usque in finem vitae istius resistatur, non remittitur [...] Unum ergo suffugium est, ne sit irremissibilis blasphemia, cor impaenitens caveatur; nec aliter paenitentia prodesse credatur, nisi ut teneatur Ecclesia ubi remissio peccatorum datur et societas Spiritus in pacis vinculo custoditur”.

entenderse: “el nombre de todo ser incorpóreo (*asomátou*), puramente inmaterial (*katharôs aulou*) y desprovisto de partes (*ameroûs*)”.<sup>48</sup> Debido a ello, si el poder espiritual coincide con un poder inmaterial, esto se debe a que “hacia él se vuelve todo lo que tiene necesidad de santificación”.<sup>49</sup> Al mismo tiempo, es quien “toma a su cargo la vida (*zoês choregón*)”<sup>50</sup> y, por esta razón, “es plenitud directa (*plêres euthûs*), fundado en sí mismo (*en heautôi hidruménon*) y presente por doquier (*pantachoû ón*)”.<sup>51</sup> Es por estas propiedades que todo el poder de la jerarquía angélica es obtenido por medio del influjo santificador que el Espíritu Santo les infunde.<sup>52</sup> En este sentido, toda la jerarquía como forma de ordenamiento del ministerio angélico y humano recibe su *fuerza operativa* del poder inmaterial del Espíritu sin el cual estaría privada de toda positividad y capacidad de acción.

Fundados en esta distinción del Espíritu como mediador entre las personas de la Trinidad y, a su vez, entre la Trinidad y el mundo humano, los teólogos han podido llamar Amor al Espíritu Santo.<sup>53</sup> Sin embargo, aquí, esta denominación debe entenderse como la capacidad de afectación en el sujeto y en el objeto de una fuerza agente de orden inmaterial y eminentemente política.<sup>54</sup> Como hemos visto, una de las prestaciones más

48 Basilio de Cesarea, *De spiritu sancto*, (PG 32) IX, 22.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 Ambrosio, *De Spiritu Sancto Libri Tres* (PL 16 col. 724), I, 7: “Sed quemadmodum sanctificans apostolos Spiritus, non est humanae consors naturae; ita etiam sanctificans Angelos, Dominationes et Potestates, non habet consortium creaturae. Si qui autem putant non esse spiritalem in angelis sanctitatem, sed aliam quamdam gratiam suae proprietate naturae, hi inferiores profecto angelos hominibus iudicabunt. Cum enim et ipsi fateantur quod Spiritus sancto angelos conferre non audeant, nec possint negare quod hominibus infundatur Spiritus sanctus: sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit; invenientur utique homines qui meliorem sanctificationem habent, angelis praeferendi. Sed cum angeli hominibus in adiumentum descendant, intelligendum est quod creatura quidem superior angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritalis; ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris sit”.

53 Agustín de Hipona, *De Trinitate*, 17, 29: “Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, Principaliter, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum. Non est igitur accipienda transeunter, sed diligenter intienda inseparabilis Trinitatis ista distinctio. Hinc enim factum est ut proprie Dei Verbum etiam Dei sapientia diceretur, cum sit sapientia et Pater et Spiritus Sanctus. Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus Sanctus? Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud caritas; sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu Sancto, et tamen proprie Spiritus Sanctus caritas nuncupetur”.

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia q. 37 a. 1 co: “Ex parte autem voluntatis, praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter

específicas del cristianismo ha de buscarse, precisamente, en su teoría del poder. Sin embargo, esta teoría no puede ser comprendida solamente basándose en el argumento de la existencia de una teología política del Dios supremo. La teología es, fundamentalmente, un dispositivo que articula una teoría tripartita del poder que se centra sobre el equilibrio y el accionar de la máquina trinitaria. En dicho sistema, los estudios sobre teología política han descuidado de manera notoria la presencia y la función del Espíritu Santo que, no obstante, constituye la condición de posibilidad y la forma más pura del ejercicio del *poder efectual* en el mitomotor cristiano.

Este olvido por parte de los estudios en teología política contrasta, ciertamente, con el destino del Espíritu en la filosofía moderna, en cuya obra cumbre, se ha hecho del Espíritu el medio por el cual la sustancia ha devenido sujeto como autoconciencia universal que supera la singular muerte de Dios.<sup>55</sup> La sociología moderna del poder, por otra parte, ha podido hacer referencia a un poder distinto de la fuerza física o económica, una fuerza que los sociólogos no vacilan en definir como casi “mágica” y, por ello mismo, “capaz de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto, el mundo”.<sup>56</sup> Este poder de creencia, de palabra y de orden ha sido bautizado como “poder simbólico”. Sin embargo, este objeto tan buscado por la sociología moderna no es un descubrimiento reciente: en efecto, fue obsesivamente tematizado, a lo largo de los siglos, en los oscuros y ahora olvidados tratados de los teólogos cristianos que intentaron comprender la *esencia* y la *praxis* de un tipo de poder de naturaleza inasible pero omnipresente y que representa el sustento último de todo cuanto entendemos por *societas*.

---

vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam”.

55 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* en *Ibid.*, *Werke Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Band 3 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), 572 : “Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des Innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtsein; aber zugleich ist es die reine *Subjektivität* der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstände oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dies Wissen also ist die *Begeisterung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist*”.

56 Pierre Bourdieu, “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32 (1977): 405-411, cita en 410.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- Andía, Ysabel de. *Homo vivens. Incorrúptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris: Études Augustiniennes, 1986.
- Bertelloni, Francisco. "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano)". En *Pensiero Politico Medievale* II, 89-122. 2004.
- Böhm, Thomas. "Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius (CE II 1-66)". En *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, compilado por Leka Karfiková - Scot Douglass y Johannes Zachhuber, 205-216. Leiden: Brill, 2007.
- Bourdieu, Pierre. "Sur le pouvoir symbolique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32 (1977): 405-411.
- Coccia, Emanuele. "Introduzione". En *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, editado por Giorgio Agamben y Emanuele Coccia, 435-513. Vicenza: Neri Pozza, 2009.
- García Bazán, Francisco. *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Guadalquivir, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* en *Id. Werke Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Lenoir, V. "Métaphysique et politique au XIII<sup>e</sup> siècle et de nos jours". *Révue Apologétique* 49 (1929): 158-170.
- Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010.
- Metzger, Bruce. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Moreno, Gerson – Nederman Riaño & Cary. *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden: Brill, 2011.
- Oppel, Herbert. *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes uns seinen lateinischen Entsprechungen (regula – norma)*. Leipzig: Philologus Suppl. xxx., 1937.
- Orbe, Antonio. "Supergrediens angelos (S. Ireneo, Adv. Haer., V 36, 3)". *Gregorianum* 54/1 (1973): 6-59.

- Orbe, Antonio. *La Teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos, vol I.* Roma: Analecta Gregoriana, 1966.
- Migne, Jean-Paul. *Patrologia Latina.* Paris: Excudebat Migne, 1844-1855.
- Migne, Jean-Paul. *Patrologia Graeca.* Paris: Excudebat Migne, 1857-1866.
- Peterson, Erik. "Der Monotheismus als politisches Problem". En *Ibid., Theologische Traktate*, 23-82. Würzburg: Echter Verlag, 1994.
- Peterson, Erik. "Die Kirche". En *Ibid., Theologische Traktate*, 247-254. Würzburg: Echter Verlag, 1994.
- Ramsey, Michael. *Holy Spirit. A biblical study.* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Schlier, Heinrich. *Der Geist und die Kirche.* Freiburg: Herder, 1980.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* Berlin: Duncker & Humbolt, 2009 (1922<sup>a</sup>).
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin: Duncker & Humblot, 1995<sup>4</sup>, (1970<sup>a</sup>).
- Schramm, Percy Ernst. "Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte". *Studi Gregoriani*, II (1947): 403-457.
- Schulte, Johann Friedrich. *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 1, Von Gratian bis auf Papst Gregor IX.* Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956.
- Schütz, Christian. *Einführung in die Pneumatologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo.* Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1975.
- Thomas, Yan. "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales". *Droits* 21 (1995): 17-63.
- Zachhuber, Johannes. "Christological Titles - Conceptually Applied? (CE II 294-358)". En *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, compilado por Leka Karfíková - Scot Douglass y Johannes Zachhuber, 257-278. Leiden: Brill, 2007.