

La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomia teológica.

Mediaeval Pneumatology as a political problem and its relations to the theological oikonomia.

Fabián Ludueña Romandini*

*Fecha de Recepción: 18 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 14 de Noviembre de 2012*

Resumen: *Tomando como punto de partida el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson acerca de la existencia de una teología política cristiana, este artículo se propone indagar acerca de las mutaciones que, en la teoría política medieval, fueron introducidas por la postulación del Espíritu Santo como operador onto-teológico y jurídico del dogma trinitario. Por medio de un análisis de fuentes provenientes de la patrística y el derecho medieval, se pone de relieve, asimismo, la importancia del Espíritu Santo como articulador entre la soberanía política del Dios omnipotente de la teología y la oikonomia sostenida por el Hijo como gobierno divino del mundo. Al mismo tiempo, se presta especial atención al papel del Espíritu Santo en la concepción medieval del poder espiritual y se rastrea la presencia de algunas de las características de la doctrina del Espíritu Santo en la filosofía moderna, especialmente en las obras de Hegel y sus discípulos hasta llegar a la espectrología de Jacques Derrida.*

Palabras clave:

Teología política – Espíritu Santo – oikonomia – poder espiritual.

* Doctor por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesor asociado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires donde también se desempeña como investigador en el Instituto “Gino Germani”. Su último libro se titula Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside, Buenos Aires, Prometeo, 2012. Correo electrónico: fabianludueña@gmail.com

Abstract: *Taking the debate between Carl Schmitt and Erik Peterson about the existence of a Christian political theology as a starting point, this article intends to inquire about the mutations that, in the mediaeval political theory, were introduced by the postulation of the Holy Spirit as an onto-theological and juridical operator within the Trinitarian dogma. Through an analysis of sources ranging from the patristics to the mediaeval Law, the importance of the Holy Spirit as a focal point for the political sovereignty wielded by theology's omnipotent God and the oikonomia held by the Son as a divine government of the world is thrown into relief. At the same time, special attention is paid to the role of the Holy Spirit in the mediaeval conception of spiritual power while the presence of some features pertaining to the Holy Spirit doctrine is traced in modern philosophy, specially in the works of Hegel and his disciples up to Jacques Derrida's spectrology.*

Keywords: *Political Theology – Holy Spirit – oikonomia – spiritual power.*

I.

G.W. Leibniz ya había establecido, para los Tiempos Modernos, la similitud formal existente entre la jurisprudencia y la teología.¹ Si es cierto que existe una profunda afinidad entre ambas disciplinas, entonces, las relaciones entre el derecho y la política deben medirse sobre nuevas bases. En este sentido, la obra de Spinoza abrió un campo

¹Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Jurisprudentia Rationalis: Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentia* en *Philosophische Schriften. Erster Band 1663-1672*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1930 § 4-5: “*Merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis [...] partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem*”. Cf. asimismo, Boucher, Pol. "Leibniz. What kind of Legal Rationalism?". *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Editor Marcelo Dascal. Heidelberg: Springer, 2009. 231-250.

entero de nuevas posibilidades con su *Tractatus Theologico-politicus* (1670).² Sin embargo, por una multiplicidad de razones ligadas a las revoluciones modernas y al fracaso político del *jus publicum europaeum*, durante el siglo XX y en la actualidad, se ha asistido a un proceso de intensificación del debate en torno a la relación entre la teología y el derecho y, de un modo más amplio, entre la política y la teología.

En este contexto, querríamos referirnos aquí al debate que, entre 1935 y 1970, mantuvieron el jurista Carl Schmitt y el teólogo Erik Peterson en torno a la legitimidad del concepto de “teología política”. Nuestro objetivo no consiste en la reconstrucción de dicho debate, lo cual implicaría un pormenorizado estudio en sí mismo, sino más bien en llamar la atención sobre el modo de comprensión, por parte de estos autores, del sintagma de lo teológico-político. Desde su temprana articulación en 1922, Carl Schmitt había enarbolado esta noción para la explicación del concepto de soberanía, tomando como modelo al Dios único de la teología cristiana medieval.³

Sin embargo, en un breve pero densísimo tratado, Erik Peterson intentó contestar la posibilidad de una teología política cristiana que, si bien había sido una tentación en los tiempos de Eusebio de Cesarea, desde la implantación del dogma de la Trinidad (que tuvo forma definitiva en el año 381 bajo el Concilio de Constantinopla), se habría tornado imposible. De este modo, se habría producido la “liquidación (*Erledigung*)” de toda teología política.⁴ En palabras de Erik Peterson:

² Ciertamente, durante el período, se publicarían, con diferentes intenciones, otros tratados reivindicando el mote de lo “teológico político”. Cf. por ejemplo, Thorndike, Herbert. *Tractatus Theologico-politicus. Quo Methodus finiendi omnes Religiones Controversas Paradoxa, nec minus omnibus Christianis acceptissima, ad Sacrae Scripturae normam, ex omnium Christianorum consensu, & rectae rationis dictamine concinnata, placide & cum omnium applausu, facile recipienda, dilucide explicatur atque demonstratur*. Irenopoli: T. Roycroft, 1676.

³ Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.

⁴ Peterson, Erik. “Der Monotheismus als politisches Problem” in *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994. 81.

La doctrina de la monarquía divina debía fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la *pax augusta* frente a la escatología cristiana. De este modo, no sólo se acabó teológicamente el monoteísmo como problema político y la fe cristiana fue liberada de su ligamen con el Imperio romano, sino que además se produjo la ruptura con toda “teología política” [...] Solamente en el suelo del judaísmo y del paganismo puede existir algo así como una “teología política”.⁵

Esta lapidaria conclusión fue refutada, punto por punto, por Carl Schmitt diez años después de la muerte del teólogo alemán, en 1970. Sin embargo, debemos notar el punto fuerte del argumento de Peterson, esto es, que la soberanía, articulada bajo la forma de una unicidad decisional, no puede corresponderse con el dogma de una divinidad concebida bajo la forma de una Trinidad. Ante esta posición, Carl Schmitt intentará mostrar cómo la esfera soberana era, precisamente, concebida como una y triple en la teología cristiana medieval.⁶ No obstante su temprano conocimiento de teólogos como Joaquín de Fiore que habían articulado una doctrina política a partir del carácter triple del Dios cristiano⁷, Schmitt no deja de acentuar que el problema siempre se encuentra, preferencial sino exclusivamente, en el ámbito del decisionismo soberano.

A pesar del contundente ensayo de refutación por parte de Schmitt, la posición de Erik Peterson seguiría siendo compartida por otros autores de la teoría política a lo largo del siglo XX. Un buen ejemplo de ello es Erik Voegelin quien, apoyándose en Peterson, ha podido escribir: “con la cabal comprensión del trinitarismo las construcciones de tipo eusebiano encontrarían su fin”.⁸ Más recientemente, Giorgio Agamben ha vuelto sobre los senderos de este legendario debate para señalar, con toda acuidad, que todos los pensadores involucrados en el mismo habían dejado de lado, de un modo más o menos inconsciente, lo que el filósofo italiano califica como el “lenguaje de la economía” que subyace, precisamente, en el dispositivo trinitario. A partir de esta constatación, el debate puede ser comprendido bajo una nueva luz: queriendo definir el lugar de la teología política como soberanía, tanto Schmitt como Peterson, omitieron señalar la importancia decisiva de la economía en la articulación de la máquina gubernamental cristiana. En palabras de Agamben:

⁵ *Ibidem.* 58-59.

⁶ Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin, Duncker & Humblot, 1970.

⁷ Schmitt, Carl. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation.* Köln: Greven, 1950. 10-11.

⁸ Voegelin, Eric. *The New Science of Politics. An Introduction.* Chicago & London: Chicago University Press, 1987 (1952^a). 105.

De la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente – doméstico y no político en sentido estricto – tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social.⁹

Como puede verse, Agamben subraya la necesidad de estudiar la doble articulación del poder como política (soberanía) y economía (administración). Dicha articulación, demuestra Agamben, encuentra su exacto paralelo y punto de origen en la coyuntura establecida entre la persona del Dios padre como soberano de la creación y el Hijo como garante de la *oikonomia* o administración divina del mundo y de la historia. La articulación de ambas dimensiones encontró, al mismo tiempo, su exacto paralelo en un modelo de poder bidimensional que contaba con una función soberana (pontificia o principesca) y una burocracia angélica como paradigma fundacional de todo el edificio de la administración eclesiástica y temporal.¹⁰

A pesar de su enorme importancia, el trabajo genealógico de Agamben arrastra las mismas dificultades que éste había objetado a Peterson y Schmitt. Si bien es cierto que Peterson no comprendió adecuadamente el entramado político que implicaba la noción de Trinidad, no deja de ser absolutamente pertinente su intuición de que la presentación tripartita de la esfera divina en el cristianismo ortodoxo debería cambiar nuestra forma de apreciar el problema teológico-político. Schmitt logró enfatizar con éxito el papel político de la Trinidad pero subsumiéndola, una vez más, en las limitaciones propias de la mera soberanía. Agamben, por su parte, intentado superar las posiciones de Peterson

⁹ Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007. 13. En el ámbito de lengua germánica, cf. el importantísimo estudio de Richter, Gerhard. *Oikonomia, Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. Berlin – New York: de Gruyter, 2005. Como antecedente, es importante tomar también en consideración el trabajo de Gass, Wilhelm. “Das Patristische Wort ‘oikonomia’” *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, vol. 17, (1874): 465-504.

¹⁰ Agamben, Giorgio, *op. cit.* 161-185 sobre las estrechísimas relaciones entre angelología y burocracia.

y Schmitt respectivamente, apuntó la necesidad de poner en valor la segunda persona del Hijo como la clave arqueológica de un poder económico que actuaría como fundamento del paradigma gubernamental y constituiría la cifra última de la política occidental.

Con todo, la advertencia inicial de Peterson continúa sin ser apropiadamente escuchada. El énfasis colocado por Schmitt en la política (dominio soberano) y por Agamben en la economía (dominio del Hijo mesiánico) han dejado en el olvido, una vez más, la perspicaz observación de Peterson: el poder, en el mundo del cristianismo afianzado como ortopraxis eclesiástica, se funda, precisamente, en una *Trinidad*. En este sentido, ni Peterson, ni Schmitt ni Agamben, han dado cuenta del tercer elemento que estructura el dispositivo del poder en el Occidente cristiano medieval (con todas las consecuencias que tiene para la Modernidad secularizada): el Espíritu Santo.

De modo que en el presente artículo nuestro interés estará dado por comenzar a trazar una arqueología posible del Espíritu Santo, no sólo como elemento nunca analizado previamente por los autores antes aludidos sino también y, especialmente, como categoría fundamental para la comprensión de la teoría política medieval y moderna así como, más ampliamente, para el desarrollo fecundo de una teoría del poder *tout court*. De este modo, la necesidad ontológica de la presencia del Espíritu Santo dentro del dispositivo trinitario como articulador, precisamente, de las dimensiones político-económicas de los poderes divino y humano, sigue constituyendo un núcleo inexplicado sin el cual no es posible comprender cabalmente la historia y el funcionamiento de la teoría cristiana de la política sacra.

II

Habitualmente, los historiadores suelen tomar en consideración otro problema, comúnmente clasificado bajo el rótulo de la *potestas spiritualis* de la Iglesia. En estos casos, por cierto, los especialistas, en muchas ocasiones, se detienen sobre los avatares socio-históricos (por lo demás esenciales) de las contiendas entre el Emperador y el

Papa, dejando de lado, las implicancias ontológico-políticas que subyacen al debate.¹¹ En este sentido, es importante señalar que los medievales no estimaban que el poder estuviese, desde el punto de vista metafísico, dividido en tanto esencias diferenciadas. Por el contrario, podríamos decir que, para el pensamiento medieval, toda *societas* humana constituye el terreno jurisdiccional de la aplicación de dos poderes co-pertenecientes en origen (aún si pueden disputar su hegemonía en el terreno de la historia humana efectiva): el espiritual encarnado en el *sacerdotium* y el temporal representado por el *regnum*.¹²

La esfera temporal corresponde al ejercicio de aquello que, en el mundo antiguo, se denominaba política y derecho civil, mientras que el poder espiritual designa una esfera superior y más difusa, cuyos contornos trataremos de definir sucesivamente. Sin embargo, los conflictos históricos que se suscitaron entre el Papa y el Emperador y, consecuentemente entre los teólogos partidarios de uno u otro tipo de preeminencia o jurisdicción de aplicación de la ley, no debe hacernos olvidar que, en efecto, ninguna comunidad humana puede prescindir de 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.¹³ Sin

¹¹ 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 Bertelloni, Francisco. “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.

¹² Esteban de Tournai. *Summa in Decretum Gratiani*, 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, praefatio: “in eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit”.

¹³ Schramm, Percy Ernst. “Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte”, *Studi Gregoriani*, II (1947): 403-457.

embargo, esto no debe hacernos perder de vista, por un lado, la preeminencia¹⁴ y la prestación específica que le corresponde al poder espiritual¹⁵ y, por otro, el hecho de que el poder temporal nunca fue pensado como independiente de todo origen divino¹⁶ aún por quienes defendieron más acérrimamente su autonomía frente al poder eclesiástico.

Por esta razón, aún un enemigo declarado de la *iurisdictio coactiva* de la Iglesia como lo fue Marsilio de Padua, no puede dejar de sostener que Dios es “quien otorga todo principado terreno”¹⁷ y, por ello mismo, sólo 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 detentar para dejarlo librado al Emperador: “quiso Cristo someterse al príncipe temporal”¹⁸.

¹⁴ Yves de Chartes. *Epistola CVI (a Henrico Anglorum regi)* en *Epistolae (Patrologia Latina*. París: Excudebat Migne: 1844-1855, vol. 162, col. 125, en adelante abreviado PL): “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”.

¹⁵ Bernardo de Claraval. *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, IV, cap. 3 (PL, vol. 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 jussum imperatoris”.

¹⁶ 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 (edición de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007): “Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assiriis, 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 praeposuerunt: ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt”.

¹⁷ Marsilio de Padua. *Defensor Pacis*, I, 9, 2 (edición de Charles William Previté-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928). Sobre este autor y su enorme importancia en la teoría política medieval, cf. el reciente libro de Gerson Moreno y Riaño & Cary Nederman. *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden: Brill, 2011.

¹⁸ Marsilio de Padua, *op. cit.* II, 4, 9.

Ahora bien, nunca se ha señalado adecuadamente que, todo cuanto se conoce bajo el nombre de *potestas spiritualis* se trata de un poder que no sólo supera los límites de una simple jurisdicción eclesiástica sino que, además, supone un centro y un origen que se hayan, precisamente, en el denominado Espíritu Santo. De este modo, en el centro de toda la ciencia política medieval cristiana que se articula privilegiadamente alrededor de la noción de poder espiritual, se halla no sólo Dios como soberano indiscutido, ni tampoco únicamente el Hijo como administrador de la *oikonomía* divina, sino precisamente un poder de tipo inmaterial, un Espíritu, que es presentado como una Persona que forma una misma sustancia con Dios pero que posibilita y expresa, no obstante, todo acto de poder ejercido por el Padre, el Hijo o, incluso, la jerarquía angélica en tanto portadora de la cualidad ministerial que entrelaza el mundo divino con el humano.

De esta manera, si bien el origen de todo poder se halla en la soberanía creacional del Padre, el ejercicio del mismo así como la naturaleza ontológica del acto de poder divino sólo puede comprenderse a través del misterio del Espíritu Santo. En este sentido, la primera constatación que se impone es que, para los medievales, el poder político era la esencia misma o la derivación más elocuente de la omnipotencia divina. Por lo tanto, en el origen así como en su naturaleza, todo poder político es intrínsecamente exógeno al mundo de los hombres y de sus pasiones. Sólo en un segundo momento, y a partir de la intervención de las fuerzas divinas en el mundo, las pasiones y la historia humana se convertirán en la materia donde se dirimirán las contiendas surgidas en el mundo supra-celestial.¹⁹

¹⁹ Esta afirmación se desprende de cuanto podemos aprender del ciclo de Henoch como antecedente primordial para comprender la explicación acerca de los orígenes de la política humana que llegará al relato del *Génesis*. En este sentido, me permito reenviar a Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010. 93-106.

Ahora bien, ¿qué debemos entender cuando hablamos de poder *espiritual*? Según un antiguo testimonio, se trata nada menos que de la acción del Espíritu Santo sobre el espíritu de los hombres²⁰ o, dicho de otro modo, la revelación del *Logos* divino concerniente al misterio del reino de los cielos.²¹ De allí que Marsilio de Padua pueda escribir que, cuando en términos jurídicos, se habla de lo espiritual debemos entender no sólo “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”.²²

Por ello mismo, el Espíritu Santo no sólo 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.²³ 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.²⁴ En este sentido, en el mitomotor cristiano, la Ley no ha sido inspirada por

²⁰ Sobre la relación entre el espíritu del hombre –en la antropología cristiana– y el Espíritu Santo, cf. Schütz, Christian. *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. García Bazán, Francisco, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Guadalupe, 2009.

²¹ Pedro Lombardo. *In Epistolam I ad Corinthios* en: *Id. Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas*, cap. IX, (PL vol. 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”.

²² Marsilio de Padua, *op. cit.*, II, 2, 5.

²³ Orígenes. *In Exodum Homilia*, 9, 3 (*Patrologia Graeca*, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866, vol. 12, col. 365 B en adelante abreviado PG): “Funis enim triplex non rompitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet, et per quam sustinetur omnis Ecclesia”.

²⁴ 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”.

ningún legislador mítico o 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, por lo tanto, la paradójica función de poner por escrito los acontecimientos que antecedieron y que prosiguieron al advenimiento mismo del Mesías como *lex animata*.

En este sentido, como puede verse, los textos medievales le dan plenamente la razón a Carl Schmitt cuando sostiene que, en efecto, el poder ha sido pensado a lo largo de toda la cristiandad, como una forma teológico-política destinada a enlazar, en un vasto sistema cósmico, la política humana pensada como la articulación de un modelo externo que actúa no sólo como arquetipo sino además y, primordialmente, como surgente originaria de todo poder que pueda ejercerse en el ámbito de la historia humana. Sin embargo, el punto central señalado por Erik Peterson también es de la máxima relevancia: a partir, por lo menos, del siglo IV de nuestra era, el poder ya no es pensado exclusivamente bajo la matriz de un decisionismo soberano (correspondiente, por ejemplo, al Dios Padre). La Trinidad como dogma (es decir en tanto estatuto jurídico) supone un cambio decisivo en la forma de concebir el poder en Occidente.

Esto implica que la Trinidad introduce un exceso en la matriz del poder supra-celestial que no puede ya ser asimilado exclusivamente bajo la forma de un decisionismo soberano. Este *plus-de-poder*, sin embargo, tampoco puede ser cabalmente comprendido bajo la forma de una *oikonomia* articulada en el dispositivo ministerial angélico siguiendo la genealogía propuesta por Giorgio Agamben. Ni el jurista alemán ni el filósofo italiano pueden hacerse cargo, cabalmente, de las implicancias de la apuesta dejada en suspenso por Erik Peterson: ¿cómo es posible pensar un poder basado en un mitomotor que presenta a una Trinidad como su fundamento último? Ciertamente, más allá de cuanto pensaba Peterson, la Trinidad es una figura absolutamente política pero, entonces, ¿cuál es el secreto de su legitimidad y la fenomenología jurídica de su aparecer en el mundo?

Para responder esta pregunta debemos intentar dar un paso más allá de Schmitt y Agamben para pensar el desafío de Peterson a partir de su señalamiento de la Trinidad como problema sustancial. En este sentido, si Schmitt ha pensado la soberanía (esfera del Padre) y Agamben la economía (dominio del Hijo), tal vez, ha llegado la hora de que los investigadores concentren también sus esfuerzos en desentrañar la politicidad insoslayable de la tercera Persona de la Trinidad. Sólo una vez que podamos comprender en qué consiste el poder desde el punto de vista del Espíritu Santo, estaremos más cerca de aprehender el funcionamiento del dispositivo trinitario y, en consecuencia, el modo en que se relacionan, en el mundo medieval, la soberanía y la economía consideradas como problemas teológico-políticos.

Sin duda, esto traerá consecuencias de importancia para el modo en que, en el futuro, podrá volver a pensarse el problema de la secularización de lo teológico-político en el mundo moderno y las probables herencias teológicas que aún permean la vida socio-económica de las comunidades humanas en el mundo global. En este sentido, el presente artículo sólo querría dar los primeros pasos y sentar los puntos de partida de una futura indagación acerca del Espíritu Santo como estructura política determinante en el mundo medieval y moderno.

Ciertamente, ya en los medios del valentinianismo oriental, en un texto como el *Tratado Tripartito*, escrito en dialecto subacmímico o licopolitano y que puede datarse hacia mediados del siglo III, muestra perfectamente cómo en los medios gnósticos²⁵, en férrea polémica con la escuela filosófica de Plotino, ya se establecen los elementos de una proto-economía cósmica dado que el *Lógos* actúa “primeramente ordenando el universo, como principio, causa y administrador (*hegemón*) de lo que ha llegado a ser”.²⁶ Del mismo modo, el Reino es postulado, en un vocabulario político inconfundible, como una ciudad (*pólis*) de un tipo completamente nuevo. En el mismo texto, podemos encontrar una articulación complejísima del dominio pneumático como un poder que separa al *Pleroma* del *Lógos*:

²⁵ Sin embargo, sobre los alcances de este concepto, cf. King, Karen. *What is Gnosticism?* Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

²⁶ *Tratado Tripartito (NHC I 5)*, 96, 19-20. Seguimos aquí la traducción de Francisco García Bazán presentada en Piñero, Antonio; Montserrat Torrents, José y García Bazán, Francisco (editores). *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid, Trotta, 1997.

Porque todos los lugares espirituales (*tópon pneumatikón*) están por el poder separados de los del pensamiento, puesto que su poder está establecido en una imagen, que es la que separa al *Pleroma* del *Lógos*, poder que actúa en ellos para profetizar sobre las cosas futuras, dirige a los del pensamiento que han llegado a ser, separados de lo que previamente ha existido y no les permite mezclarse con las cosas que han llegado a la existencia por una visión directa de los que estaban en él.²⁷

Como podremos apreciar, muchos de los elementos que luego serán constitutivos del Espíritu Santo como parte del dogma trinitario de la Iglesia romana, encontrarán sus primeras formulaciones en los ambientes gnósticos. No podemos desarrollar aquí esta temática de extrema complejidad pero, no obstante, baste esta mención para señalar la importancia y necesidad de remitir el estudio de los orígenes del “poder espiritual” más allá de los círculos de la ortodoxia romana eclesial puesto que, muchísimos elementos gnósticos fueron luego reapropiados e integrados, en una nueva forma, en el dispositivo gubernamental de la Iglesia madura. Sin embargo, la doctrina acabada respecto del papel del Espíritu Santo en la configuración teológico-política del cristianismo medieval se definiría en la arrolladora polémica en torno al papel del Espíritu Santo dentro de la máquina trinitaria.

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 Trinidad²⁸. 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 pneúma*) no es jamás definido como divino y, por otro, existe una enorme polivalencia textual en la cual el término *pneuma* puede referirse a lo humano, a Dios

²⁷ *Tratado Tripartito (NHC I 5)*, 97, 19-28 (seguimos la misma traducción señalada en la nota 26).

²⁸ Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, II (PL, vol. 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”.

(*pneûma toû Theoù*), a Cristo (*pneûma Christoû*) o finalmente presentarse como una expresión nominal absoluta.²⁹

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, sólo podría ser un fuerza operativa de Dios (*enérgeia*) o don divino no subsistente³⁰, una criatura diferente –la más excelsa de las creaciones de Dios (*poíēma*)– o bien un Dios de otra naturaleza.³¹ Del mismo modo, cuando Pablo declara “yo te conjuro en presencia de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles escogidos (*eklektôn aggélon*) [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 al Dios supremo.³²

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-angelismo³³ o postular simplemente otro Dios (igual o subordinado al Dios Padre) como

²⁹ Dentro de la bibliografía al respecto, cf. Ramsey, Michael. *Holy Spirit. A biblical study*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977 y Schlier, Heinrich. *Der Geist und die Kirche* (Freiburg: Herder, 1980).

³⁰ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, (PG, vol. 32) 24, 57.

³¹ Gregorio Nacianceno. *Orationes*, 31, 5 (*Gregorii Nazanzeni theologi Orationes lectissimae XVI*, Venecia: Aldo Manunzio y Andrea Torresano, 1516).

³² Dídimo el Ciego. *De Trinitate*, II, 481 (PG, vol. 39, col. 270). Para una análisis de la polémica, cf. Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1975. 480-559.

³³ 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 vol. 23 col. 116 A), VII : “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas

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.

De hecho, ya Basilio de Cesarea había defendido, explícitamente, la armonía posible entre la nueva configuración trinitaria del poder divino y la Monarquía³⁴ ejercida por el Padre en tanto detentor de la función soberana:

Por tanto, la vía del conocimiento de Dios va del único Espíritu, pero por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Y al revés, la bondad nativa, la santidad natural y la regia dignidad proceden desde el Padre, por medio del Unigénito (*Monogenoûs*), hasta el Espíritu. De esta manera se declaran también las hipóstasis, sin causar la ruina del pío dogma de la Monarquía (*eusebès dógma tes monarchías*).³⁵

Desde este punto de vista, la noción de Espíritu Santo no sólo sería integrada a la esfera de la soberanía divina sino que, además, como veremos, dicha incorporación entrañaría una completa transformación de lo que, hasta entonces, se entendía por la jurisdicción propia de un monarca. Al mismo tiempo, Basilio también subraya la compatibilidad de la inclusión del Espíritu con la economía propia de la administración divina del mundo a través de las jerarquías angélicas, modelo y paradigma de la burocracia humana, eclesial o temporal:

Por lo tanto, si alaban a Dios todos sus ángeles y le alaban todas sus potencias, es mediante la cooperación del Espíritu. Y si miles de millares de ángeles y miríadas y miríadas de ministros están junto a él (*leitourgoúnton*), cumplen

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”.

³⁴ Sobre el llamado “monarquianismo”, cf. Simonetti, Manlio. “Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986): 439-474. Asimismo, cf. Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

³⁵ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVIII, 47 (PG vol. 32, col. 154).

irreprochablemente su oficio (*érgon*) propio por la fuerza del Espíritu Santo (*en tē dunámei tou Pneúmatos*). Así toda esta inefable y supraceleste armonía en el servicio de Dios sería imposible que se conservase, si no la presidiese el Espíritu. De esta manera, pues, en la creación, el Espíritu Santo está presente en los seres que no se perfeccionan mediante un progreso, sino que son inmediatamente perfectos desde la misma creación: les confiere su gracia para otorgar completitud y perfección a sus substancias.³⁶

Como puede verse, por un lado se halla la política divina como soberanía y por otro, la economía del Hijo que gobierna el universo a través del misterio más recóndito de la liturgia que es el oficio burocrático propio del ministerio angélico.³⁷ Sin embargo, como señala Basilio, esta bifuncionalidad sería completamente imposible si no interviniese como articulador el Espíritu Santo. De este modo, en el centro de la ciencia política cristiana medieval se halla nada menos que una doctrina del poder que permite la existencia ontológica de un dispositivo que establece el ligamen decisivo y otorga capacidad de ejercicio a todo el gobierno divino del mundo. La política y la economía sólo pueden existir conjuntamente y como parte de un mismo y necesario paradigma gracias a la intervención de un tercer elemento que actúa como fuerza performática: el Espíritu Santo. Es en razón de dicho Espíritu, en definitiva, que la economía y la política pueden ser concebidos como dos manifestaciones co-pertencientes del mismo poder originario postulado como un mitomotor teológico.

De hecho, esta posibilidad que contiene el Espíritu Santo es posible, justamente, dada su naturaleza ontológica dado que no pertenece, dicen los tratadistas, ni a las criaturas corporales (o visibles) ni a las incorporables (o invisibles). A las primeras pertenecen las sustancias del mundo natural y las esferas celestes mientras que, entre las segundas, se cuentan, por ejemplo, los ángeles.³⁸ En lo que quizá sea una de las definiciones onto-teológico-políticas más refinadas producidas en el medio alejandrino sobre el Espíritu Santo, podemos leer:

³⁶ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVI, 38 (PG vol. 32, col. 140).

³⁷ Sobre el “misterio” del “ministerio” sigue siendo de importancia capital, Blatt, Franz. “Ministerium-Mysterium”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, nº 4, 1928, pp. 80-81.

³⁸ Dídimos el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva. Traducción de Carmelo Granado. 1997, IV, 10.

Si pues él [el Espíritu Santo] es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable. Ahora bien, la palabra de Dios afirma con toda claridad que únicamente la naturaleza de Dios y de su Hijo unigénito es inmutable, mientras que proclama que toda sustancia de las criaturas es mudable y alterable. Y pues hemos demostrado que la sustancia del Espíritu Santo no está sujeta a alteración sino que es inalterable, no puede ser *homooúsion* a las criaturas [...]. De hecho, todo lo que es capaz de recibir un bien extraño está separado de esta sustancia. Tal son todas las criaturas. Dios es un bien “subsistente” y por lo tanto participable pero no participante.³⁹

En esta densísima formulación se articula la distinción entre *capax* (participante) y *capabile* (participable) que busca colmar el abismo entre la jerarquía de las sustancias y las criaturas. Probablemente, estas nociones tengan una directa relación con el concepto de *methektón*, de origen platónico y con resonancias en Porfirio y Jámblico. Por ello mismo se manifiesta la dimensión teúrgica que caracteriza al Espíritu Santo. Finalmente, la teología política es posible, precisamente, por la mediación del Espíritu Santo que es quien asegura que en el abismo onto-teológico que separa a Dios de las criaturas, estas últimas puedan participar de su jerarquía divinizada. Desde este punto de vista, el Espíritu Santo actúa como operador de pasaje entre la esfera divina y la humana. Por ello es condición de toda teología política. En este punto, los autores contemporáneos, demasiado concentrados en la esfera de la soberanía del Padre, han olvidado mostrar cómo la teología medieval ha concebido que el mundo supraceleste pueda ser el arquetipo de la política humana. Esto no se debe a una mera acción contemplativa sino directamente a una acción cuasi-teúrgica de participación en la divinidad.

Si la Iglesia o los principados se constituyen como modelos temporales de la ciudad divina esto no ocurre meramente por imitación sino que un poder intermediario – denominado Espíritu Santo – actúa directamente sobre el mundo profano produciendo su “santificación”, es decir, su inclusión dentro de la esfera de la política sacra. Por lo tanto, como puede apreciarse, el Espíritu Santo se transforma en núcleo de la nueva

³⁹ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, V, 16.

ciencia jurídica cristiana que ya no trata meramente con ficciones jurídicas⁴⁰ – como podía hacerlo el antiguo derecho romano – sino, sobre todo y primordialmente, con un Espíritu que asegura la *vis obligandi* del derecho. En este sentido, a partir del cristianismo, se instaura un verdadero *jus pneumatológico* cuyas supervivencias en el derecho contemporáneo están aún muy lejos de haber sido sopesadas. Por lo tanto, no es casual entonces, que la categoría preferencial para la denominación del Espíritu sea la de Paráclito, es decir, un término jurídico que designa la función del abogado.⁴¹

Esta caracterización tiene inmediatas consecuencias para la comprensión de la jerarquía angélica ministerial puesto que, en efecto, “los ángeles no son santos por su propia naturaleza sino por participación de la Trinidad Santa”.⁴² Dado que la santificación es el modo en el cual el Dios soberano politiza al mundo y sus criaturas, es de especial relevancia que los ángeles no posean su rango establecido por naturaleza ontológica sino por asignación ministerial y que su potencia de ejercicio sea, precisamente, garantizada por delegación, a través del poder del Espíritu Santo.⁴³

Sin embargo, la acción sobrenatural de Dios a través de su poder espiritual no se limita, como ya se ha visto, al mundo angélico sino que tiene como objetivo primordial al mundo humano. En este sentido, resulta de especial importancia que el Espíritu Santo sea inspirador de ese código jurídico fundacional del cristianismo que es la Biblia el

⁴⁰ Thomas, Yan, "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits* 21 (1995): 17-63.

⁴¹ Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, 16 (PL vol. 52 col. 860 B-C): “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 Jesum 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)”.

⁴² Dídimo el Ciego, *op. cit.*, VII, 26.

⁴³ Eusebio Jerónimo. *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, VII (PL vol. 23 col. 116 A): “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione 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”.

cual, por ese mismo rasgo, será denominado Canon, según la usanza del derecho.⁴⁴ Así, el Nuevo Testamento se trata del primer código jurídico de Occidente que es postulado como habiendo sido dictado por una fuerza in-humana denominada Espíritu Santo (en lugar de cualquier legislador humano o mítico) cuya función no sólo consiste en dictar el nuevo *nomos* del mundo divino y temporal sino también en introducir un nuevo tipo de normatividad donde, precisamente, la ley adquiere, por primera vez, el carácter proto-gubernamental de lo que hoy se denomina *soft law*.⁴⁵

Al mismo tiempo, la función del Espíritu Santo no es sólo jurídica, teológico-teúrgica y política sino también cognoscitiva. En el centro de la polémica que, a fines de la Antigüedad, enfrentaría a los filósofos con los teólogos cristianos, la noción de Espíritu Santo será, una vez más, colocada en el centro de la escena por los cristianos. Como señala Dídimo el Ciego: “la sabiduría y la inteligencia que hay en el Espíritu Santo, son concedidas por Dios, mientras que aquella sabiduría que proviene de los hombres no es espiritual, sino carnal y humana”.⁴⁶ Es decir, si los antiguos concebían a la sabiduría como un hito al que se tiende pero que resulta, por definición, inalcanzable en cuanto plenitud, el cristianismo postulará, en cambio, un Espíritu Santo que es portador de la sabiduría en sí misma. En los medios gnósticos, precisamente, ya se había hipostasiado a la Sabiduría como entidad cósmica, algo que pueda constatarse en un tratado como la *Pistis Sophía*. De modo que si los antiguos conservaban para la sabiduría un lugar que podía pensarse aún como un no-todo, el cristianismo propondrá un Absoluto de sapiencia únicamente alcanzable porque, precisamente, se halla personificado en la Persona del Espíritu Santo en cuanto tal.

⁴⁴ Sobre el concepto jurídico de Canon, cf. Oppel, Herbert. *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. 289-293.

⁴⁵ Morth, Ulrika (ed.) *Soft Law In Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2005.

⁴⁶ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, X, 42.

De este modo, se podrá sellar un pacto entre la gnoseología y la ley (evangélica) que permeará no sólo toda la historia del cristianismo sino que sobrevivirá hasta buena parte de la filosofía de la Ilustración del Occidente moderno. Sin embargo, como señalan los mismos tratadistas, la definición del funcionamiento del Espíritu Santo en las esferas macrocósmicas tiene como objetivo su transformación en un operador teológico-político, en otras palabras, en su constitución como modelo para todas las instituciones humanas:

Y en esta Trinidad alcanza la perfección la economía de la disciplina eclesiástica. En efecto, cuando el Salvador envió a sus discípulos a predicar el Evangelio, y cuando se dice que el Padre los estableció en la Iglesia para enseñar los principios de la verdad, se afirma con verdad que el Espíritu Santo los ha constituido en la Iglesia como dispensadores y jefes.⁴⁷

De este modo, la perfección del Espíritu Santo se alcanza en la configuración de una jerarquía eclesiástica y, *a fortiori*, humana y asimismo temporal. La Iglesia misma debe su existencia material a la acción del Espíritu Santo y la jerarquía misma que articula su configuración es un efecto taxonómico-político instaurado por el poder inmaterial del Espíritu y fortalecido por la acción teúrgica de los ministros humanos que se unen, en la liturgia, a la jerarquía angélica que son llamados a modelar en el mundo terrenal.⁴⁸

Por esta misma razón, también la práctica sacramental, que está en el epicentro de la acción eclesiástica de la liturgia, también cobrará plenamente sentido a partir de su vinculación con el poder espiritual. Ahora bien, ¿qué es un sacramento? En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Victor y la *Summa sententiarum* habían colocado los fundamentos del *locus classicus* de la teología medieval a la hora de la definición del sacramento que se halla en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde podemos leer:

⁴⁷ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, XXIV, 104.

⁴⁸ Sobre este punto, es importante referirse a Peterson, Erik. “Die Kirche”, en *Id. Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994, p. 250 pero también ya a la formulación eclesiástica ya presente en Cirilo De Jerusalén. *Catequesis*, XVII, 29 (PG vol. 33 col. 968 sq).

El sacramento es el signo de una cosa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*). Sacramento se dice también de un secreto sagrado (*sacrum secretum*), como cuando se habla del sacramento de la Divinidad (*sacramentum Divinitatis*), de tal forma que el sacramento es a la vez el significante sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*)⁴⁹.

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana⁵⁰ que había sido recuperada a raíz de la querrela doctrinal que, durante la segunda mitad siglo XI, mantuvieron Berengario de Tours y Lanfranco de Bec . Como puede verse, en el sacramento se da una perfecta coincidencia sin resto entre el significante y el significado, con lo cual, estamos en presencia de un signo que no significa otra cosa que sí mismo (*non aliud sed ipsum significat*). Sin embargo, ¿de dónde surge la fuerza operativa de esta semiótica sagrada?

Un camino hacia una respuesta posible puede ser recorrido una vez que advertimos que Agustín de Hipona, además de dilucidar la forma de signo propia de todo sacramento, también estableció su “*character indelebilis*”, esto es, la huella imborrable que deja en el sujeto consagrado.⁵¹ En este punto, la teoría del carácter, central en la dogmática sacramental, sella la imposibilidad de la desacralización de un sujeto o un objeto consagrado. Esta constituye, pues, una radical diferencia con el *sacramentum* antiguo dado que el derecho romano buscaba, permanentemente, formas de finalizar la consagración, la cual era establecida, necesariamente, por un período de tiempo

⁴⁹ Petrus Lombardus. *Sententiae in IV libris distinctae*. Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, t. II, IV, c. 4. 233.

⁵⁰ Cf. Agustín, *De civitate Dei*, *op. cit.* X, 5: “*Sacrificium visibile invisibilis sacrificio sacramentum, id est sacrum signum*”.

⁵¹ Häring, Nikolaus. “St. Augustin's use of the word Character”, *Medieval Studies*, vol. 14 (1952): 79-97. Del mismo autor, “Character, signum und signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentslehre im 12 Jh.” *Scholastik*, vol. 31, 1956, (1): 41-69 y (2): 182-212.

convenido previamente (en el caso de la caución judicial, por ejemplo, mientras durase el proceso).⁵²

El hecho mismo de que se conociese en derecho romano la categoría de “profanación” como opuesta a la de “consagración” muestra ya la intención de los juristas romanos por establecer medios para devolver a la esfera del uso común aquello que había sido separado para la divinidad. Así, el jurista Trebacio Testa había escrito que se dice profano de aquello que “después de haber sido religioso o sagrado, ha sido restituido al uso y la propiedad de los hombres”⁵³. Es decir, el mundo de la consagración antigua conocía aún límites temporales a la indisponibilidad que implicaba la entrada en el dominio de los dioses.

Al contrario, la doctrina del “carácter” sacramental busca establecer una marca inextinguible y una perpetuación de la sacralidad que, cambiando el estatuto ontológico del sujeto, le impide su retorno a la esfera profana. Así, el carácter establece la posibilidad de efectuar un acto lingüístico de efectos irreversibles, la capacidad para el lenguaje divino y humano de constituirse como huella indeleble de un sacro poder inmortal.

En efecto, cuando Agustín describe el carácter sacramental evoca un uso militar propio del mundo romano, esto es, la marca corporal que llevan los soldados como signo de pertenencia a una milicia. Del mismo modo, piensa Agustín, que un desertor no podía borrar de su cuerpo la marca de su pertenencia a un determinado ejército al cual debía su lealtad, así un cristiano recibe un carácter de su Dios soberano que lo liga inextricablemente al mundo del poder espiritual y sella su pertenencia definitiva a la comunidad sacral instaurada por el Cristo.⁵⁴

⁵² Sobre el particular, cf. Noailles, Pierre. *Du Droit sacré au Droit civil*, Paris: Recueil Sirey, 1949.

⁵³ Macrobio, *Saturnalia*. 3, 3, 4 (Edición de J. Willis. Leipzig: Teubner, 1963): “eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici ait quod ex religioso uel sacro in hominum usum proprietatemque conuersum est, quod apertissime poeta seruauit cum ait”.

⁵⁴ Agustín. *Contra Epistulam Parmeniani Libri Tres*, 13, 29 (PG. vol. 43, col. 33-106): “Aut si quisque sive desertor sive qui numquam omnino militauit nota militari privatam aliquem signet, nonne ubi fuerit

Desde este punto de vista, el sacramento es el acto político por excelencia mediante el cual se produce un verdadero “ritual de pasaje” en el que el individuo es llevado a formar parte de una *civitas* definida por el poder espiritual bajo la jurisdicción de un poder soberano de raigambre divina. Así, todo acto sacramental, como elemento lingüístico, constituye un acto performativo y, antropológicamente, es un rito teúrgico de “participación” en la esfera divina como no dejan de repetirlo los tratadistas para quienes, precisamente, todo sacramento obtiene su “eficacia” justamente de la fuerza provista por el Espíritu Santo que toma su lugar propio como acción dada en la “gracia vivificante (*en tê zopoiô cháríti*)”.⁵⁵

A partir de este recorrido, hemos podido constatar cómo el Espíritu Santo es la categoría central que articula la teoría medieval del poder y, en este sentido, no sólo constituye el nexo necesario entre la política y la economía sino que, además, torna posible la existencia misma de ambas esferas en cuanto tales. De este modo, sería altamente fructífero para los estudios sobre la teología política, comenzar a considerar la pertinencia de un análisis cabal de la Trinidad como dispositivo que debe ser abordado en todos sus componentes para comprender auténticamente el funcionamiento de los mecanismos socio-políticos que han articulado el motor del Derecho romano-canónico medieval y muchas de cuyas categorías centrales, como le gustaría decir a Schmitt, se han secularizado en la moderna Teoría del Estado sin que aún tengamos, pese al aumento de estudios al respecto, plena consciencia de la profundidad y de la importancia de dicha presencia.

deprehensus ille signatus pro desertore punitur et eo gravius, quo probare potuerit numquam se omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore? At si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata venia militare iam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per paenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non potuisse iudicatur?"

⁵⁵ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XII, 28 (PG vol. 32, col. 117). Sobre este punto, cabe señalar que los trabajos de Giorgio Agamben sobre el *officium* adolecen del serio problema de considerar a los sacramentos como un mero acto lingüístico derivado del *Lógos* divino dejando por completo de lado la dimensión propia del Espíritu Santo que exige un tratamiento de la cuestión completamente distinto. Para la posición de este filósofo al respecto, cf. Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

Hemos querido llamar, entonces, la atención sobre la importancia del Espíritu Santo a la hora de estudiar la teología político-económica del medioevo y sus herencias modernas. En este terreno, es sumamente interesante constatar que, a medida en que se producía la secularización moderna, el Espíritu Santo fue perdiendo su presencia (al menos bajo esta denominación) en la tratadística del derecho y la política mientras que fue cobrando una importancia creciente en los desarrollos propios de la filosofía (política).

En este sentido, un indicio de su determinante supervivencia lo brinda 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.⁵⁶ De hecho, los desarrollos medievales acerca del Espíritu Santo han tenido un gran impacto en la sedimentación de la filosofía de Hegel y, aunque no podemos desarrollar aquí esta hipótesis, el *Geist* del gran filósofo alemán es, en más de un sentido, deudor de su antecesor en la teología medieval. Por cierto, un nexo fundamental que funciona como eje de pasaje e influencias es la obra mediadora de Jakob Böhme.⁵⁷

⁵⁶ 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. 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 Gegenstande 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".

⁵⁷ Sobre este punto, es todavía una referencia el trabajo de Haldane, Elisabeth. "Jacob Böhme and his Relation to Hegel", *The Philosophical Review*, vol. 6, n° 2 (1897): 146-161. Por otra parte, ya el mismo Hegel admitía la importancia de Böhme en su propia obra: cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke, op. cit.* Band 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 94: "Jakob Böhme ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines *Philosophierens* ist echt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war". Por cierto, era también el caso de Schelling. Cf. Schelling, Friedrich Wilhelm. *Philosophie der Offenbarung* en *Sämmtliche Werke*. Editor K.F. A. Schelling. Stuttgart und Aubsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861, vol. 13. 122-125.

Böhme, en esta perspectiva, además de recordar al Pentecostés como acontecimiento decisivo en el devenir del Espíritu, señala según la tradición de Dídimo el Ciego, que este no es una criatura, extrayendo la fundamental consecuencia de que el Espíritu no es, por consiguiente, describable sino que se posiciona, por lo tanto, como “la fuerza bullidora de Dios”.⁵⁸ Por otro lado, Böhme constituye uno de los vínculos esenciales de una cadena que aún debe ser explorada en forma exhaustiva y en la cual puede apreciarse cómo la conceptualidad propia del Espíritu Santo impacta sobre la filosofía del romanticismo alemán en su conjunto.

En la filosofía política pos-hegeliana, el Espíritu también será objeto de una atención pormenorizada, aún bajo la forma de su deconstrucción. En efecto, podemos tomar como ejemplo a uno de los más enigmáticos discípulos de Hegel y miembro de los “Libres” de Berlín: Max Stirner. Así, este filósofo asienta su elaboración sobre el delicado edificio de una *Ur-geschichte* del *Homo sapiens*, retrotrayéndose hacia los tiempos, cronológicamente imposibles de datar con precisión, del origen de la apertura del hombre al mundo. El espacio natural primigenio es, según Stirner, habitación de los poderes ominosos del espectro. Al mismo tiempo, como espectro (*Gespens*) y espíritu (*Geist*) son perfectamente sinónimos, es posible sostener entonces que el primer acto constitutivo de lo humano es “la primera ‘profanación’ de lo divino (*Entgötter*ung des *Göttlichen*), esto es, de lo siniestro (*des Unheimlichen*), de lo espectral (*des Spuks*), de los ‘poderes superiores (*oberen Mächte*)’”.⁵⁹ El proceso de hominización coincide, en

⁵⁸ Böhme, Jakob, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang. Herausgegeben und erläutert von Gerhard Wehr*, Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag, 1977. 75: “Gott, der Hl. Geist, ist die dritte Person in der triumphierenden hl. Gottheit, und gehet vom Vater und Sohne aus der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein lieblich, sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes, wie beim Propheten Elia am Berge Horeb (I. Kön. 19, 12) und am Pfingsttage bei den Aposteln Christi zu sehen ist (Apg. 2, 2). So man aber seine Person, Substanz und Eigenschaft aus rechtem Grund beschreiben will, so muß man auch im Gleichnis vorbilden; denn den Geist kann man nicht schreiben, dieweil er keine Kreatur ist, sondern die wallende Kraft Gottes”.

⁵⁹ Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*. Berlin: Rothgier & Possekiel, 1924. 26.

este punto, no tanto con la negación del espectro sino con su incorporación dentro del mundo humano, su desplazamiento desde una esfera puramente exterior y natural hacia el espacio domesticado y delineado según las formas del habitar humano. El primer gesto propiamente antropotecnológico de la especie humana ha sido considerar que “el mundo queda en descrédito, pues estamos por encima de él, somos espíritu (*Geist*)”.⁶⁰

De hecho, el mismo Karl Marx no dejará de reprochar a Stirner una insuficiente Crítica del Espíritu hegeliano.⁶¹ Tal vez prosiguiendo esta tarea hasta el suelo de nuestro presente, Jacques Derrida ha podido definir al fantasma como “el fenómeno del espíritu”.⁶² Y luego, retomando la crítica marxista de la mercancía, ha podido comentar acerca de esta última:

La cosa inerte parece de pronto *inspirada*, ella se encuentra repentinamente transida por un *pneuma* o una *psychè*. Devenida viviente, la mesa se parece a un perro profético que se alza sobre sus cuatro patas, listo para enfrentar a sus congéneres: un ídolo querría dictar la ley. Pero a la inversa, el espíritu, el alma o la vida que la animan quedan presas de la coseidad opaca y pesada de la *hylè*, en la espesura inerte de su cuerpo leñoso, y la autonomía no es más la máscara del automatismo.⁶³

En el mundo globalizado, donde las fuerzas económico-políticas del Capital se esparcen sin tener en cuenta fronteras ni culturas, las mercancías parecen todavía esconder, entonces, algunas de las antiguas propiedades del poder espiritual. Quizá, en este sentido también, pueda resultar apropiado para la ciencia política desempolvar los antiguos archivos del Espíritu Santo, refugio inesperado, tal vez, donde los canonistas y juristas medievales escribieron parte de las aporías de nuestro presente.

⁶⁰ Stirner, Max, *op. cit.*, 26.

⁶¹ Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, en *Werke*. Berlin /DDR: Dietz Verlag, 1958, Band 3. 109.

⁶² Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. 216.

⁶³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, 244. A este respecto, es decisivo el ensayo de Hamacher Werner. “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía” en *Lingua amissa*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2012. 293-351.