

Teología política y política postmetafísica

Sebastián Torres

Es muy significativo que todos los pensadores de la historia de la humanidad que tienen alguna idea del poder efectivo, lo *afirmen*. Los pensadores que están *contra* el poder, penetran a duras penas en su esencia. La aversión que les produce es tan grande que prefieren no ocuparse de él; temen que los contamine: su postura tiene algo de religioso.

Elías Canetti

En 1922, Carl Schmitt publica *Teología política*, breve texto de compleja composición que contiene dos líneas provocadoras; la primera línea del capítulo I: “Es soberano quien decide el estado de excepción”; la otra, primera línea del capítulo III: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”¹. La relación entre las dos partes de la obra (caps. I-II y caps. III-IV) no es de por sí evidente. En la primera parte presenta una argumentación lógico-jurídica que parece sostenerse con total autonomía de cualquier recurso teológico. En un tiempo dominado por el renacimiento del “mito” (de los Nibelungos a Sorel), la comprensión de la intención schmittiana tenía amplias posibilidades de caer en el vacío de la retórica demagógica, del romanticismo nacionalista o del irracionalismo catártico de la crisis europea. Carl Schmitt es, si embargo, el paradigma de la restitución moderna de una “teología política secular”.

La línea antes citada continua de esta manera: “[los conceptos teológicos secularizados] no lo son sólo debido a su evolución histórica, por haberse trasferido de la teología a la teoría del Estado —al convertirse el

¹ Schmitt, C., “Teología política I”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, selección de textos de H. O. Aguilar, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 23 y 43.

Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente—, sino también con respecto a *su estructura sistemática*, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos. En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un *significado análogo* al del milagro en la teología². La continuidad entre el pensamiento jurídico-político y teológico-político establece una “analogía”, no figurativa ni metafórica, sino de acuerdo a una “estructura sistemática”. En *Teología política* aparecen las dos líneas fundamentales de la reflexión de Schmitt: la “representación” de un orden (trascendente) y la excepción-decisión, aunque sólo de esta última dupla Schmitt expone su lógica. Es en *Catolicismo romano y forma política*, de 1923, donde va a mostrar cuál es la estructura sistemática de la teología-política, recurriendo a un concepto central no sólo para el tardo medioevo sino también, y sobre todo, para la modernidad: la *representación*.

La autonomía de lo político, no puede ser representación de otra cosa—subsunción al mito, al capital, a los intereses individuales, a las relaciones sociales de producción, a la teoría pura del derecho, etc.— a costa de su crisis. La política no puede representar otra cosa que no sea la politicidad misma de lo político (como quedará claro diez años después en *El concepto de lo político*), afirmación que, a primera vista, parece llevar a una contradicción, pues *re-presentar* siempre parece remitir a otra cosa de la representación. Entre representación y ficción (imaginación, ilusión, metáfora, “mito”) hay una cierta proximidad que—como sucede con el contractualismo—despotencia la autonomía de la representación radicando su fundamento, y por ello, su autoridad en lo representado. ¿Cómo hacer presente algo ausente, sin con ello violar su esencial carácter de ausencia, sin que se dé una pérdida ontológica, cuando no una alteración? En términos políticos, esto ya había sido señalado por Schmitt años antes—en *La Dictadura* (donde comienza a definir su teoría de la soberanía, a partir de la diferencia entre la dictadura comisarial y la dictadura soberana)—llevando la paradoja de la díada poder constituyente-poder constitui-

² Schmitt, *op. cit.*, p. 43. Las cursivas son nuestras. Unas líneas más adelante afirma que: “Lo único que interesa aquí es la medida en que esta correlación sea aplicable a la sociología de los conceptos jurídicos”.

do hacia una resolución soberana: el poder constituido no es la expresión-representación del poder constituyente, sino una alteración, pues su constitución –a la inversa–, al representarlo, le da una forma a lo que, por definición, antes carecía de ella. La representación, para ser tal, se autonomiza y, al mismo tiempo, en el mismo acto, da forma a lo que no la posea. Aquí, a distancia de Hobbes, no hay contrato ni delegación³, sino una mutación sistemática, una alteración ontológica, que muestra que no existe una voluntad pre-existente a la soberanía, sino que la voluntad aparece con ella, otorgándole vida a lo que representa: esto, independientemente de que pensemos en una constitución revolucionaria, parlamentaria o monárquica. El poder constituyente es, en cuanto tal, irrepresentable⁴; para Schmitt, siguiendo este razonamiento, en realidad no es verdaderamente un poder dado que contiene en sí su autodisolución o, en otros términos, sólo en cuanto poder constituido es constituyente de sí y de su fundamento. Poder constituyente y poder constituido no designan una relación entre poder y contra-poder, entre derecho y política, por el contrario, sólo expresan la dinámica misma del poder en su autoconstitución permanente: para Schmitt tal es la politicidad propia del derecho.

La autonomía de lo político, entendiendo por ésta la posibilidad de la existencia misma de la política, no puede fundarse en el concepto moderno subjetivo de representación, pues la representación es una ficción cuando lo representado conserva la voluntad y la representación es pura

³ En realidad, la distancia con Hobbes es relativa, puesto que reconocerá en él al gran pensador de la *representación* moderna. En relación a éste concepto, la teoría de la soberanía hobbesiana se funda no sólo en la biologización de la antropología social en los cap. XIII y XIV, sino sobre todo en la gran transformación de la teoría jurídica de la representación operada en el cap. XVI (“De las personas, autores y cosas personificadas”), donde se redefinirá definitivamente el lazo teológico y jurídico-político entre representación y autoridad. Basta citar un pasaje para reconocerla como el complemento revolucionario del paso entre estado natural y estado civil: “Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quién sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud”. Hobbes, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, p. 135.

⁴ Al respecto, reconociendo en cierto sentido la descripción de Schmitt, el carácter irrepresentable del “poder constituyente” será la clave de su positividad política para, en diferentes registros, pensadores como Hannah Arendt, Claude Lefort y Antonio Negri.

forma o procedimiento: lo que permanece es un constante cortocircuito entre el original y la copia; —como señala Gadamer—, basta comparar la copia con el original para que ésta se auto-diluya como falsificación o tergiversación. La función de la copia es la de mantener una relación de similitud con el original; nunca de identidad; como función estética es comprensible, pero como función política es imposible, dado que es constitutivo de ésta mantener una *relación* —ni siquiera, necesariamente de *identidad* (paradigma revolucionario)—, entre el fundamento de la soberanía (sea cual sea) y su función y ejercicio.

La participación de Gadamer en este asunto no es casual. En *Verdad y método*, avocado a la constitución óptica de lo estético a partir el modo de ser de la imagen (planteo orientado a liberarla de su referencia a la conciencia estética, es decir, un planteo que explora el problema de la *autonomía* de lo estético) recurre al mismo concepto de representación que, años antes, Schmitt había recuperado en *Catolicismo romano...*: el concepto “jurídico-sacro” de *repraesentatio*, encuentro entre el derecho romano y la teología medieval, posibilitado por las ideas de “encarnación” y “*corpus mysticum*”. La *repraesentatio*, para ambos pensadores, es la estructura sistemática que permite autonomizar la representación (*Repräsentant*), esto es, concebirla como realidad independiente de, por un lado, el representar privado-subjetivo (*Vertretung*), y por el otro, de lo representado, sin por ello perder su referencia a la imagen original: “Que la imagen posea una realidad propia —afirma Gadamer— significa a la inversa para el original que sólo accede a la representación en la representación. En ella se representa a si mismo”⁵. Contra la idea de *re-presentación* como hacer presente lo ausente, en el sentido de una sustitución (*Vertreter*), en la *repraesentatio* “se cumple la presencia de lo representado”⁶.

La *repraesentatio* estética gadameriana, que se consume en las artes plásticas —particularmente en el cuadro— no logra, sin embargo, dominar la potencia teológico-política de este concepto medieval. Justamente porque la autonomía de la *repraesentatio* no es la “forma” de la autonomía en general, aplicable sea a la estética, sea a la política, sea a la ontología: es

⁵ Gadamer, H.G., *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 189.

⁶ *Ibid.*, p. 186.

la estructura sistemática de la autonomía política. Este problema se hace evidente cuando Gadamer analiza el caso del “cuadro representativo” como acontecimiento público. El gobernante, el hombre de estado, en cuanto adquiere visibilidad en su representarse “tiene que responder, cuando se muestra, a la expectativa que el cuadro le impone [...] En consecuencia, lo primero es representarse y lo segundo la representación que este representarse obtiene en el cuadro”⁷. De esta descripción de la autonomía estética se sigue una limitación de la autonomía política, puesto que “aquel, cuyo ser implica tan esencialmente el mostrarse, no se pertenece ya a sí mismo”. En este sentido, sea por el cuadro, sea por la función representativa, el gobernante (como funcionario), pierde su ser privado, pero también su ser-voluntad como representación, para quedar atado a una función (formal) o una expectativa (subjetiva) que es externa a la representación en cuanto tal. Por esta operación estética, Gadamer puede distinguir el sentido profano y el religioso de la *representación*. Así, en éste último —en el arte sacro— la *repraesentatio* es más original y radical, “pues de la manifestación de lo divino hay que decir que sólo adquiere su «imaginabilidad» en virtud de la palabra y la imagen”⁸: sólo con ellas puede existir enteramente aquello que representan.

Gadamer encuentra acertadamente el paradigma de la representación en el concepto jurídico-sacro de *repraesentatio*, pero al desligar lo jurídico-político de lo sacro desarma la conjunción que constituía la esencia de esta noción⁹. En *Catolicismo romano* Schmitt va a mostrar que, por el con-

⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁹ La comparación establecida con Gadamer tiene por objeto remarcar el carácter político del concepto de *repraesentatio*, al respecto no es casual que en una extensa nota aparezca una referencia —compartida por Schmitt— sobre la importancia (históricamente política) de Nicolás de Cusa para la definición del término; *Ibid.*, nota 10, p. 190. Sin embargo, quizás muestre mayor productividad explorar la relación propiamente estético-política entre ambos textos, teniendo en cuenta que Schmitt la «idea» del catolicismo presente en una “triple gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica del Derecho y, finalmente, una Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante”. *Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 27. Así, la *repraesentatio*, que hemos trabajado a partir de las dos últimas formas, también es representación estética. En relación a Gadamer, el motivo a inte-

trario, es inescindible el soberano de su representación. El rey, el gobernante, es soberano justamente porque es pura *repraesentatio*, un concepto “límite”, como el de “decisión”, más aún, al que la decisión como tal se subsume. En *Teología política* la soberanía había sido desdivinizada a partir de un argumento lógico-jurídico; en *Catolicismo romano* la desustanciación del poder soberano va a conservar, a partir de la *repraesentatio*, su estructura teológico-metafísica secular. El poder como *repraesentatio* reúne lo que para Schmitt son sus dos propiedades esenciales: la visibilidad –y con ello la posibilidad de su facticidad¹⁰– y, al mismo tiempo, su trascendencia, su estar fuera formando parte “al mismo tiempo”¹¹.

Para Schmitt, el modelo institucional católico es el paradigma de la *representación*: “una representación personal y concreta de una personalidad concreta”¹². La representación es la presentación de una persona concreta como *auctoritas*; su forma jurídica no es puramente externa ni neutral, sino que se basa en la fuerza de la representación. La Iglesia representa la *civitas* humana, el nexo histórico de la encarnación y la crucifixión, al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho hombre en la realidad histórica¹³. Representación es, entonces, una cadena interrumpida¹⁴

rogar es el paso –compartido por Schmitt– de una estética de lo visual (imagen) a una estética del lenguaje, pues éste es el rasgo esencial de la expresión-conocimiento humano. Un pasaje de Schmitt invita a una investigación que excede los límites de este trabajo: “lo decisivo es el discurso «in-discutible» o «i-razonable», es decir, el discurso representativo, si se le puede llamar así. Un discurso que se mueve en antítesis, pero sin que haya contradicciones, puesto que es la existencia de distintos elementos que conforman una *complexio* lo que da vida al discurso”, *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ Resulta evidente la diferencia que se establece entre Gadamer y Schmitt entre “publicidad” y “visibilidad”; donde el primero ve el principio de intersubjetividad moderna, Schmitt redefine el juego de las apariencias del barroco político en términos de “presencia” (*tutela praesens*); principalmente, cfr., Schmitt, C., *El Leviatán, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cia., Buenos Aires 1990, p. 33-34.

¹¹ Agamben llama la atención sobre la importancia de la expresión “al mismo tiempo”, para comprender la naturaleza de la decisión; cfr. Agamben, G., *Homo Sacer I*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 27.

¹² Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Técnos, Madrid, 2000, p. 23.

¹³ Cfr., *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

que enlaza al Dios persona con la comunidad, cuerpo de la Iglesia. Lazo que, por supuesto, —a diferencia de Gadamer— no es identidad, pues no la hay entre lo divino y lo humano, sino mediado por una representación que, a su vez, disuelve la mediación en términos artificiales, para presentarse como mediación que se sustancializa en la persona representante.

Schmitt insiste repetidas veces que “ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad”¹⁵. La Idea pierde su esencia política cuando es reducida a un “reflejo” ideológico de una base objetiva “inmanente” (por tanto, representación en el sentido de transferencia o espejismo); la Idea es política en cuanto trascendente, pero a la vez susceptible de representación, es decir, susceptible de personificación. No debe pensarse, sin embargo, que Schmitt está considerando a la representación como inmanentización, pues la “encarnación” no es inmanentización de la trascendencia, por el contrario, es personificación; trascendencia hecha cuerpo humano, *valor* hecho historia. He aquí la idea clave de la representación católica; no es pura forma, depuración de lo cualitativo que resulta una función neutra; ella es la personificación del *valor* (del Bien) y, por ello, es autoridad. La “fuerza de la representación” está en su “capacidad de formar figuras representativas”¹⁶ sin por ello perder sustancia, es decir, su valor, y con él su autoridad: en definitiva, su Poder. “La idea de representación (*Repräsentation*) —afirma Schmitt— se haya tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado debe afirmar una dignidad personal: no se trata, por tanto, de un concepto cosificado. En un sentido eminente, sólo una persona puede representar, y ciertamente (a diferencia de lo que ocurre con la simple representación privada —*Stellvertretung*—) sólo puede hacerlo una persona que goce de autoridad o una idea que, en la medida en que sea representada, quede personificada. [...] La representación otorga a la persona del representan-

¹⁵ Schmitt, C., *Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 21; también, “[...] la esencia de la soberanía estatal, cuya definición jurídica correcta no es un monopolio coercitivo o de dominio, sino un monopolio de decisión”. Schmitt, C., *Teología política*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶ Schmitt, C., *Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 23.

te una dignidad propia, porque el representante de un valor importante no puede ser alguien privado de valor. Pero no sólo el representante y el representado reclaman un valor, sino que incluso también lo reclama el destinatario, el tercero al que se dirigen¹⁷.

Como puede verse, la representación es “forma política” (estructura sistemática) no forma exterior, formalismo jurídico. La representación es la sustancia misma de la política y sobre ella es que se monta la idea de soberanía. Schmitt responde a la crítica del puro formalismo exterior de la Iglesia, que la pinta como una “ironía epigramática que sólo representa la representación”¹⁸. Sin embargo, esta irónica expresión —“representar la representación”— no está tan lejos de lo que Schmitt muestra, pues la esencia de la representación está en su puro carácter representativo, razón por la cual puede presentarse personalizándose y no —a la inversa— representándose; si fuese así, la representación siempre remitiría a algo ausente, despotenciándose¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26. También, “Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se hace presente”. Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Editorial Nacional, México, 1952, p. 242. Es importante aquí, si volvemos al cap. XVI del *Leviatán*, recuperar la distinción entre dos modos de la representación presentados por Hobbes: “pocas cosas existen que no puedan ser representadas por ficción” (*op. cit.*, p. 134), como las iglesias o un hospital, los niños, los imbéciles y los locos, o los ídolos de los paganos, puesto que aquí se autoriza a un *actor* a personificarlos, dado que ni instituciones ni sujetos sin voluntad (poder de decisión) pueden actuar; pero sólo el verdadero Dios y el Estado pueden ser personificados sin escindir *actor* de *persona*. Así, sólo establecida la *summa repraesentatio* es posible, a posteriori, que pueda existir la representación por ficción, pues nada fuera del soberano puede garantizar la relación jurídica entre *actor* y *actor*.

¹⁸ Schmitt, C., *Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹ En su *Nietzsche*, Heidegger comenta: “¿En qué sentido la justicia es la suma representante de la voluntad de poder? ¿Qué significa aquí «representante» (*Repräsentant*)? La palabra no significa el sustituto (*Vertreter*) de cualquier cosa que ésta no sea. La palabra tampoco tiene el significado de «expresión», la que, en tanto que tal, nunca es lo mismo que lo que expresa. Si lo fuera, no necesariamente podría, ni debería ser expresión. El «representante» tiene su esencia genuina allí donde la «representación» es necesaria por esencia. Algo de la misma especie sucede apenas el ser se determina en general como «representar» (*Vor-stellen, repraesentare*). Pero este re-presentar tiene su plena esencia en el colocarse frente a la presencia de sí mismo en el espacio formado y medido por sí mismo.

La representación tiene la estructura lógico-jurídica de la decisión: es un concepto límite; remite a algo que forma parte colocándose fuera “al mismo tiempo”. Si Schmitt define la representación como la forma más elevada de la *complexio oppositorum* es justamente porque reúne en ella lo interno y lo externo, la inmanencia y la trascendencia, la materia y la forma, lo visible y lo invisible, no como una síntesis superadora, como un tercer término dialéctico –lo que supone un momento de negatividad–, sino como el único término en el que conviven positivamente las antítesis: “La síntesis de tales antítesis permanece ajena al Catolicismo”²⁰. La representación es subsunción de la *stasis*, es decir, orden. Por supuesto, como insistirá, es la *trascendencia* el elemento que permite que la representación sea orden, jerarquía, autoridad, y poder; insistencia que remite a la descripción de la crisis del mundo moderno dominado por la lógica de la inmanencia: incorporación de la *stasis* al interior de la comunidad.

La representación, como forma sustantiva, como procedimiento jurídico, valor-separado esencialmente normalizador, revela su intrínseca secularidad; pero, al mismo tiempo, permite mantener la relación de derivación valorativa teológico-metafísica original: la decisión es un elemento de producción del “deber ser” a partir del “ser”²¹, siendo ambos –en un doble juego especular– la cara interna y externa de la representación. Frente a este modelo, Schmitt sitúa la representación moderna como representación privada, sutura ficticia-artificial, esto es, siempre polémica, entre ser y deber ser. Sería incorrecto decir, entonces, que *el ser es representación*, antes bien, cabe afirmar que la representación *es* el ser-poder. Sólo en éste sentido puede decirse que el poder, el soberano, es representación. Aquí radica la distancia entre un decisionismo puro, cimentado en la sola voluntad de la omnipotencia divina –una mera ana-

Así, la esencia del ser se determina como subjetividad. La misma exige como representación al representante que a veces, representando, haga aparecer al propio ente en su ser, esto es, en la presencia, en la *parousía*, y así es el ente”, citado en Accarino, B., *Representación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 21.

²⁰ Schmitt, Carl., *Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 13.

²¹ Cfr., Galindo Hervas, A., “Los fundamentos teológicos de la política moderna”, en *Araucaria*, n° 12.

logía, que puede derivar también en un agnosticismo que inevitablemente conduzca la política a la immanencia (sea mediante la separación radical entre poder divino y poder humano, sea mediante la identificación de Dios con el pueblo, la nación, etc.)–, del decisionismo como representación, que mantiene la trascendencia justamente radicando la autoridad política en la historia, en la persona del soberano. La representación no *existe*, es *existencial*²²: es exclusión del ser-finitud y ser-trascendencia, a partir de la representación de lo humano y lo divino en la figura de la “persona” como *repraesentatio*; figura, también, de la excepción, que, ni como voluntad del ser-humano ni del ser-divino, decide la existencia –política– de lo humano y lo divino.

La tesis anti-católica –en sentido confesional– de *Catolicismo romano y forma política*, es que la Iglesia es el paradigma de la soberanía justamente porque Dios ha muerto, porque como *corpus mysticum* no representa por delegación ni a Dios ni a la *cristianitas*; de igual manera, el Estado soberano no depende ni de su poder fáctico, ni de ninguna fe en la nación, el pueblo, el diálogo parlamentario, la representación partidaria, etc. La *complejo oppositorum* teológico-político schmittiana resulta, parafraseando a Marx, el enigma resuelto –sin dialéctica– de todas las constituciones. Tal es la *representación*, “personificación” de ese espejo de dos caras que se corporiza en el doble reflejo de la immanencia y la trascendencia, cuya existencia paradójica se configura como el punto ciego de la decisión, voluntad que

²² Otro de los grandes e influyentes teóricos de la “representación existencial” fue el católico Eric Voegelin, cuyas diferencias con Schmitt son recuperadas por Roberto Esposito –junto con las de Erik Peterson– para reconstruir el ataque a la unión entre teología y política. En 1952 publica *La nueva ciencia de la política* (trad. esp. en Katz, Buenos Aires, 2006) donde fija la despolitización moderna a partir de la immanentización de la escatología cristiana, fenómeno que ubica a partir del creciente dominio del gnosticismo. Sin embargo, las diferencias con la posición de Schmitt son relativas y la teoría de la representación propuesta, articulando “existencia” y “verdad trascendental” muestran la intención de reformular, antes que eliminar, la teología política. La ambigüedad del uso que hace Esposito de sus escritos en *Categorías de lo impolítico*, aparecen canceladas en *Immunitas*, donde reconoce que “no existe un cristianismo distinto al cristianismo histórico”, “no existe un cristianismo por fuera de la promesa de redención”, afirmación que tiene importantes implicancias para sus anteriores desarrollos; cfr., Esposito, R., *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires 2005, pp. 88-89.

es condición de posibilidad de todo sujeto, principio *existencial* del que se desprenden discrecionalmente todas las divisiones: alma y cuerpo, lo animal y lo humano, lo humano y lo divino, el amigo y el enemigo.

La tarea, la crítica, no puede salir del juego especular denunciando la no-verdad de la representación como ilusión. La ficción de lo político es, en el marco de este desarrollo, el espacio mismo donde se constituye una ontología del poder, el arcano mismo de la corporeidad de la imagen-lenguaje como representación.

Excursus

Según Jean-Luc Nancy “la soberanía es el fin de toda teología política”²³; la soberanía es autoposición y no remite a ningún “afuera”, no se basa sobre un mandato sagrado, sino sobre el carácter sagrado, excepcional, de todo mandato, instituyéndose sobre la pura *autoridad*, es decir, sin fidelidad alguna, por ello la soberanía es la *cima* misma, lo sin relación. De esto se seguiría que no puede haber secularización de la soberanía divina, pues la soberanía moderna, por definición, tiene que darse a sí misma la razón y el poder. En consecuencia, “Dios o lo divino, en general, no puede de ninguna manera ser «secularizado», puesto que la «secularidad» designa el orden exterior a la divinidad”²⁴. Esto hace, también, que el monoteísmo se encuentre en una tensión permanente entre dos órdenes de la realidad, justamente porque la soberanía es la “institución infinita que comprende sin embargo en sí misma la necesidad imperiosa del momento finito de su institución”.

No vamos a detenernos aquí a analizar el núcleo argumental de Nancy, a partir de la puesta en común entre *soberanía* y *nada*, y la consecuente apertura que propone en torno a la soberanía del pueblo (democracia) como *invención*. Sí el problema que surge cuando, al distinguir entre soberanía y teología política, deja de lado justamente el elemento *propia*

²³ Nancy, J.L., “*Ex nihilo sumum* (Acerca de la soberanía)”, en *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 128.

mente teológico político puesto por Schmitt, que hemos presentado a partir del concepto de *repraesentatio*. Por un lado, “Schmitt conserva los atributos de Dios sin su persona”²⁵ (la omnipotencia), y por el otro, “sutura en silencio esta excepción de la excepción, o la verdadera lógica de la ausencia de fundamento (y, como es sabido, pudo recubrir esta operación con el nombre de *der Führer*)”²⁶.

En realidad, Schmitt sitúa la teología política, el encuentro entre catolicismo y derecho romano, justamente en la noción misma de “persona” como uno de sus atributos principales, lo que en todo caso abandona es la sustancia divina. Es en la polémica con el teólogo Eric Peterson, cuya tesis es la imposibilidad de una teología política cristiana a partir del dogma de la trinidad²⁷, que Schmitt aclarará algo ya contenido en su escrito de 1922; la discusión no es en torno al cristianismo histórico, sino al vínculo necesario entre cristianismo e historia (por lo que la teología política no puede desligarse de una cristología). Schmitt no “sutura en silencio”, por el contrario, al componer *excepción y repraesentatio*, encuentra el momento de la constitución misma del concepto de soberanía: la excepción opera sobre sí misma justamente porque le es imperioso el momento finito de su institución y, al mismo tiempo, la representación como persona permite que la excepción sea regla y no pura ausencia de regla. No hay omnipotencia sin historia, no hay sumo poder sin puesta en el tiempo.

Cabe preguntarse si la respuesta de Nancy no puede leerse —recono

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

²⁷ Schmitt escribe su *Teología política II* (1969) como respuesta al libro de Peterson, cuya tesis principal es que “el monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios”, pero con la recuperación del misterio de la Trinidad “se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político* (1935), Trotta, Madrid, 1999, pp. 94-95. Sin embargo, la crítica de Schmitt se basa, en términos generales, en que la tesis que critica Peterson forma parte neurálgica del cristianismo histórico. Entendemos que Peterson no sigue las consecuencias de una afirmación que realiza al paso: “no se puede desconocer el hecho de que esa concepción integral que reúne reino, paz, monoteísmo y monarquía es una unidad creada por los cristianos” (pp. 83-84) por lo que, con razón de Schmitt, la disputa entre ellos es, en definitiva, teológico-política.

ciendo las distancias del caso— como la “secularización” de la negatividad del misterio trinitario propuesto por Peterson: que limita la personificación de la divinidad, su identidad, su hacerse sujeto; una “soberanía negativa [...] una soberanía sin soberanía”²⁸ que, en un caso está señalada como el retiro de Dios y la espera como fidelidad, y en el otro caso, el retiro del sujeto como “lo que traza los contornos de lo que permanece en suspenso”²⁹. Para Peterson, como para Nancy, el problema propiamente moderno que pone Schmitt con el concepto de *repraesentatio* no es sólo el de la soberanía como excepción hecha sujeto, sino también —y conjuntamente, pues constituye parte de la misma operación—, el de la excepción hecha historia.

En realidad, esta puesta en común entre Peterson³⁰ y Nancy no se atiene a sus desarrollos específicos sino a un cruce de ocasión con Schmitt. Conviene dirigirse a *La deconstrucción del cristianismo*, donde Nancy traza un vínculo entre teología y filosofía que no resulta ajeno a la cuestión que estamos tratando, pues permite también interrogarse por la pretendida separación entre soberanía y teología política, siendo que allí el cristianismo es —a partir del “Dios que no es ni representado ni representable, sino vivo”— “lo abierto en tanto que horizonte de sentido y en tanto que desgarramiento del horizonte”³¹, formulación que encuentra su equivalente político en la idea de soberanía como ausencia presente en *Ex nihilo sumum*.

²⁸ Nancy, J.L., *op. cit.*, p. 139.

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

³⁰ En relación a la postura de Erik Peterson —retomada en parte por Roberto Esposito contra Schmitt—, queda por revisar la anunciada reconstrucción de la *teología oikonomica*, articulada a partir del modelo trinitario, investigación anticipada por Giorgio Agamben en una conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires en el año 2005, algunas de cuyas tesis ya están contenidas en la respuesta de Schmitt a Peterson (*Teología política II*); queda por analizar en qué medida la *teología oikonomica* se separa de la teología política, siendo que, en principio, Schmitt trata sus resultados dentro del mismo paradigma de la teoría de la soberanía moderna.

³¹ Nancy, J.L., *La deconstrucción del cristianismo*, La Cebra, Buenos Aires 2006, p. 87. En relación a la tesis presente en este trabajo de Nancy, puede verse una crítica indirecta en Esposito (aunque también una permanente ambigüedad, posible de pensar a partir de su afinidad explícita con Nancy), al definir el paradigma inmunitario del cristianismo como: “la religión de la secularización; y por ende *ya no*, pero *todavía*, religión; religión que se separa dialécticamente de sí para conservarse como tal”, Esposito, R., *Immunitas, op. cit.*, p. 105.

En una suerte de encuentro en suspenso, Roberto Esposito y Giorgio Agamben vuelven sobre la teología política de Carl Schmitt poniendo en evidencia la permanencia y, más aún, la esencial pertenencia de lo teológico-político al mundo moderno, estableciendo un vínculo sistemático entre teología, derecho y técnica. Sin embargo, en su lectura de Schmitt, parten de núcleos de interpretación diversos: el vínculo entre derecho y violencia se encuentra, para Agamben, en la figura del “estado de excepción”, para Esposito, en la figura de la “representación”; conceptos que remiten a dos obras de Schmitt del mismo período (1922-1923) reunidas bajo una misma preocupación, el secreto del poder soberano³². La teología política de Carl Schmitt es la formulación paradigmática de la permanencia de lo teológico-político en un sentido más complejo que aquel presentado, en primera instancia, por la confrontación-coimplicación entre racionalismo e irracionalismo, ilustración y romanticismo, progreso y mito; esto, porque se presenta como una teología política secular. “«Teología» –aclara Schmitt– no es lo mismo que «religión», «fe» o «estremecimiento numinoso»³³. Por ello Schmitt va a insistir en su *estructura conceptual sistemática* antes que en la comprensión de lo sagrado en cuanto tal, lo que la emparenta con su “ciencia hermana [...], la jurisprudencia”³⁴.

Será Agamben quien verá en la *relación de excepción* el mecanismo fundacional de la ley, que encuentra en la modernidad su momento paradigmático, cuando la política localiza su objetivo en el dominio de la vida. El abandono del estado natural a partir de la existencia del soberano y la paralela relación de naturaleza que el soberano mantiene con el súbdito muestra el doble movimiento de inclusión-exclusión y la zona de indis-

³² En el caso de Roberto Esposito, pensamos sobre todo en *Categorías de lo impolítico* (1988) y su posterior *Immunitas* (2002); en cuanto a Giorgio Agamben, principalmente en *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida* (1995), y en *Homo Sacer II, I, Estado de excepción* (2003).

³³ Schmitt, C., “Teología política II” (1969), en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, selección de textos de H. O. Aguilar, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 445.

³⁴ *Ibid.*, p. 446.

tinción entre lo animal y lo humano, expresada en la figura del *homini lupus*. Sin embargo, la figura hobbesiana de la soberanía, primer modelo de la biopolítica moderna, se identifica no solo con un gran animal —el Leviatán— (así como con una gran máquina), sino también con el Dios mortal, figura que corresponde a la *repraesentatio* medieval. Agamben, siguiendo a Schmitt, encuentra que la teoría de la soberanía hobbesiana no se sitúa en la instancia contractual, sino en la conservación soberana del derecho natural. Pero no presta atención a que la exterioridad soberana mantiene esa doble faz de corporeidad y trascendencia propia de la *repraesentatio*, dado que ésta no es representación subjetiva (sustitución) sino personificación, “encarnación” de un poder trascendente que, justamente porque no representa el poder divino en el sentido de la delegación, es ella misma “persona”, divinidad encarnada, hecha cuerpo soberano. El formar parte colocándose fuera, pensado desde esta doble perspectiva presenta esa compleja imagen hobbesiana de la soberanía, que reúne en ella no sólo lo animal y lo humano, sino también lo humano y lo divino, haciendo del hombre-lobo un *homini lupus Dei*.

La teología política secular de Schmitt muestra que, antes de Hobbes, la primera operación biopolítica se realiza sobre la misma divinidad. A la ruptura entre el medioevo y la modernidad, donde el cuerpo deja de ser el lugar del pecado para formar parte de la maquinaria biopolítica, le antecede una ruptura anterior, a partir de la idea de “encarnación”; no mera personificación, en el sentido puramente jurídico de *persona ficta*, sino como *corpus mysticum*. Para que se realice en su plenitud el poder soberano, no sólo acontece la transformación de la vida en nuda vida, sino también la transformación de lo divino en cuerpo humano. La relación de excepción, ya puesta en juego en Aristóteles al separar vida humana de vida animal, nos recuerda también la exclusión de la divinidad del ámbito de la *polis*: ni animales ni dioses son seres políticos (*Política*, 1253a)³⁵.

³⁵ La distinción política entre lo propiamente humano de lo animal y lo divino, que funda el principio de composición de la *koinonía politiké* en el libro I (también expresada en la distinción entre *bios* y *zoé*, entre *logos* y *phoné*), que para Arendt permite la distinción entre libertad y necesidad y para Agamben la distinción entre nuda vida y forma de vida, en los libros III y IV comienza a operar en el interior mismo de la comunidad política. De una manera diferente a Hobbes, pero no extraña a esa misma operación política, lo que al comienzo es excluido como negatividad, se introduce luego positivamente para trazar una

Entre el tardo medioevo y la temprana modernidad Schmitt construye su teoría de la soberanía: reunión entre derecho romano y teología y, luego, entre teología y teoría del estado, operando un encuentro entre lo animal, lo humano y lo divino.

No es paradójico que el Estado moderno cree las condiciones, aparentemente contradictorias, entre el cuidado de la vida y su eliminación, en el mismo lapso en que surge y se consume como modelo de soberanía, y se creen las condiciones, aparentemente contradictorias, de que la soberanía sea *repraesentatio* de la trascendencia en el siglo de la muerte de Dios. Teología secular, teología frente al nihilismo, teología política frente a la despolitización moderna: si la política moderna no conoce otro valor que el de la vida, en el mismo sentido en el que, en cuanto nuda vida carece de todo valor, la *repraesentatio* es así mismo la única figura portadora de un valor, cuya existencia es concebible porque es “persona”, a la vez divina y humana. Si la figura de la *repraesentatio* soberana puede ser el único espacio en el mundo moderno portador de un inequívoco valor, es justamente porque, tanto en relación con la vida como en relación con lo divino, el valor fijo lo adquiere en el mismo sentido en el que se lo sustrae a la pura immanencia y a la pura trascendencia.

La excepción es biopolítica en cuanto es teológico-política: la soberanía biopolítica se coloca en ese umbral, figura límite de la vida, en cuanto está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, igual que la soberanía teológico-política encuentra en la *repraesentatio* ese umbral, figura límite de lo divino, que es, a la vez, immanencia y trascendencia, estando dentro y fuera del orden político. Decimos que la soberanía es biopolítica y teológico-política en el mismo sentido, no que se identifican, pues el afuera biopolítico se corresponde con el adentro teológico político. La exterioridad jurídica no se identifica con la exterioridad sacra, sino

demarcación que, dentro de la comunidad, distingue la parte soberana de la parte sujeta a la soberanía. Sumado a la lectura de Aristóteles de Jacques Rancière, bien puede entenderse el gobierno del *logos* a partir de la última línea —más la cita de la *Iliada*— con que finaliza el Libro XII de *Metafísica* (considerado por la tradición el libro teológico): “Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas: *No es bueno que gobiernen muchos, sea uno el que gobierne*”, 1076a.

sólo en una doble operación especular, donde se pone en juego ora la immanencia, ora la trascendencia: la vida humana de cara a la nuda vida, y la vida humana de cara a lo divino. Por ello la analogía entre lo jurídico-político y lo teológico-político es analogía de la estructura sistemática de la soberanía, no analogía metafórica. El soberano es humano sin serlo (*homini lupus*) y es divino sin serlo (*Deus mortalis*). La distinción y, al mismo tiempo, la reunión de estas dos modalidades de la soberanía, creo que pueden corresponder a tres sentidos diversos del estar dentro y fuera, que, sin embargo, comparten la misma estructura: de la vida, en el estar dentro y fuera de la ley (en el “campo de concentración”), como nuda vida; el estar dentro y fuera de la ley del *Führer*, como soberano; y el estar dentro y fuera del soberano de lo divino, como *repraesentatio*. En estos tres sentidos de lo exterior-interior se construye la topología de la soberanía, donde, en última instancia lo propiamente humano (como interrogante, no como “propiedad” o “atributo”) se desvanece por completo, porque en la indistinción entre lo animal y lo humano a la vez que en la indistinción entre lo humano y lo divino, la única existencia que propiamente conserva un valor inalterable, que es portadora de Valor, es la existencia soberana; que no existe como “cosa”, ente animal o ente divino, sino como *representación*.

Que la soberanía sea pura representación, no significa que sea una ficción, por el contrario, la representación es la sustancialización-personificación de una función. Sólo en este sentido es concebible el vínculo entre soberanía y decisión. Repetimos: la relación entre las figuras teológico-políticas y las figuras jurídico-políticas no se da a partir de una historia de las metáforas, sino por el común fundamento de su estructura sistemática. La violencia, el acto transgresivo como punto de partida del orden jurídico, cuya forma es la decisión soberana sobre la vida y la muerte, se corresponde a la figura de la infalibilidad papal como paradigma de la *repraesentatio*, donde la distinción entre vida y muerte de Dios pierde todo sentido. Así como, para Agamben, en el campo se produce la visibilidad de lo ilocalizable, en la *repraesentatio* soberana se produce la visibilidad de lo invisible. Schmitt será provocador en este punto: contra la idea de publicidad en términos procedimentales, opondrá la absoluta publicidad

como visibilidad de la “persona” soberana. La visibilidad de la soberanía no sólo se da en el formar parte, y se sustrae en el ponerse fuera; desde la perspectiva de la trascendencia, la visibilidad de la soberanía se da justamente en su sustraerse, porque el Valor-divinidad no puede sino estar fuera como Dios incondicionado y dentro como valor normativo determinante. La decisión es, como lo señala Esposito, la posibilidad de que el Bien se encarne y, con ello, de que Bien y Poder se identifiquen.

No es casual que en *Estado de excepción (Homo Sacer II.1)*, Agamben comience desplegando una puesta en el tiempo a partir del lugar cada vez más preponderante que ocupa, en los estados contemporáneos, la figura de la excepción, conjuntamente con el crecimiento del presidencialismo por sobre, o mejor, en el interior de los sistemas parlamentarios. Pero tampoco es suficiente la sola referencia al arcano de la *auctoritas* romana, motivo que cierra la obra; en el desplazamiento histórico que va de la autoridad de los augures en la Roma arcaica, a la autoridad senatorial en la Roma republicana, y de ésta a la autoridad del *princeps* en la Roma imperial, donde finalmente se funde *auctoritas* y *potestas*, realizándose el primer movimiento de divinización de la “persona” del soberano. Es, siguiendo a Schmitt, cuando la *persona ficta* del derecho romano se encuentra con el *corpus mysticum* de la teología política medieval, que —como ya se evidencia en Tomás de Aquino— la persona privada se convierte en persona divina: *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*.

La revisión, en la *complexio oppositorum* abierta por la teología política schmittiana, puede plantearse desde la idea de *repraesentatio* hacia la idea de “estado de excepción”, como lo hemos hecho, o bien a la inversa. Los desacoples entre las formulaciones de Agamben y de Esposito —más allá de su improductiva incomunicación— son menores frente a las convergencias y las posibles y productivas redefiniciones. Y, con ello, también de los posibles problemas que se generan para el pensamiento político de lo político. Manteniéndonos dentro del plano de los motivos teológico-políticos, una diferencia es visible entre la prioridad que Agamben otorga al motivo mesiánico, y el lugar que Esposito otorga a la clausura católica a partir del motivo del *katéchon*, lo que explica —por lo menos,

desde ésta perspectiva— la correspondiente prioridad que el primero da a la idea de “estado de excepción” y el segundo a la idea de “representación”, cuestiones ambas que se recuestan sobre las epístolas paulinas, donde el cristianismo se funda sobre la figura de la llegada del Mesías como advenimiento-abolición de la ley, concepto-límite, figura del estado de excepción (*Epístola a los Romanos*), así como sobre la institución del *katéchon*, el “freno” antepuesto al advenimiento del anticristo (*Epístola a los Tesalonienses*), figura identificada con la Iglesia y, posteriormente, con la potestad secular, subordinada a esta función. Como lo muestra Esposito, el *katéchon* también es un concepto-límite, paradigmática fundamentación en la necesidad de poner freno al mal frente al, también necesario, advenimiento del juicio final donde los justos serán salvos. No interesan aquí, como creo no es fundamental en la teología política secular de Schmitt, los problemas de la exégesis bíblica. Más bien, las diferentes perspectivas de Agamben y Esposito, comparten el motivo común schmittiano de la estructura sistemática, teológico-política y jurídico-política, de la soberanía.

Más allá de los desarrollos teóricos de cada uno de estos pensadores, que por supuesto no se circunscriben exclusivamente a un diálogo con Carl Schmitt, es posible continuar una lectura en clave teológico-política, pues sus respectivas estrategias críticas coinciden en una vía común: Esposito y Agamben suelen derivar, en ocasiones de manera explícita, en otras menos evidentes, en una salida *gnóstica*. No ya, por supuesto, como la histórica gnosis propiamente teológica, preocupada por sostener el abismo entre lo humano y lo divino, sino en la operación crítica, genealógica, sobre la lógica de la soberanía, que como instancia política inherente a la crítica, separa, divide, distingue, lo que la lógica de la soberanía reúne, funde, para luego excluir y eliminar de manera violenta. En Agamben, por ejemplo, con la distinción entre lo animal y lo humano (*Lo abierto* concluye con un motivo gnóstico), en Esposito, con la separación entre Bien y Poder; ambos caminos orientados a desarticular la lógica biopolítica.

La salida gnóstica, mantiene en sí un problema fundamental (ya presente en sus formulaciones históricas, aunque sería difícil hablar de una tradición gnóstica en sentido estricto) que podría formularse, un poco

apresuradamente, de la siguiente manera: la desteologización del poder, su desdivinización o bien su desontologización, deja al poder desnudo, como puro poder fáctico; inapropiable, sí, pero también inasible como tal.

La pregunta sobre el poder se mantiene si la salida gnóstica se limita a desmontar la máquina soberana, si ésta es desarmada repitiendo los mismos pasos mediante los cuales se construyó, procedimiento ya anticipado por Schmitt al sostener, en *Teología política*, que la soberanía no es monopolio del poder coercitivo, sino monopolio de la decisión, y, con más claridad en *Catolicismo romano*: “ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad”; mostrando que el negativo de la soberanía no es, en sentido estricto, la democracia —sea revolucionaria, sea parlamentaria (estas sólo son malas teorías de la soberanía)—, sino el poder privado de toda Idea. Frente a esta línea de análisis, se mantiene la salida gnóstica, sosteniéndose en la separación entre poder y soberanía, entre *potestas* y *auctoritas*, pues, como bien lo muestra Agamben, la máquina soberana es ese “lugar vacío”, esa ficción que, como tal, no por ello deja de ser eficaz. Ficción eficaz, que en realidad no es ficción en tanto ilusión, pues no se opone a ninguna realidad, no sustituye una cosa poniendo en su lugar otra; allí radica su eficacia, su “fuerza representacional”, dirá Schmitt.

La lógica gnóstica de la separación implica un riesgo —que Esposito reconoce en el prólogo a la segunda edición de *Categorías de lo impolítico*³⁶—: una resolución ética del problema de la soberanía. Esposito, antes que resolverlo, nos pone ante su límite: la lógica de la separación, lo impolítico, no es gnosis teológica. La negación del vínculo entre Poder y Bien no es afirmación del vínculo entre Poder y Mal. Desmontar la lógica de la soberanía implica la completa desustancialización valorativa del poder, pero también —como ya dijimos— lo mantiene intacto como poder fáctico. Aceptando esta aclaración, el final de la figura agambiana de Bartleby, que bien podría ser también un personaje impolítico para, restituyendo de manera paradigmática la lógica gnóstica bajo el “preferiría no

³⁶ Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 18-19.

hacerlo”, nos deja sin embargo en una aporía interpretativa: ¿es posible desvincular esa fortaleza de la negatividad, de su patética muerte en el absoluto abandono de sí? Si no es así, ¿cómo no leer en su muerte un gesto ético? Si es así, ¿qué queda de la gnosis anti-teológica, de la separación entre Poder y Valor? El interrogante que resta no es nuevo, se instala en el complejo vínculo entre pensamiento de la negatividad —como separación, no como negación— y pensamiento de la política.

La cuestión del poder se mantiene incluso, una vez que ha sido desnudado de todo sentido. El mundo inhabitable de la soberanía biopolítica nos pone, también, frente a un mundo donde se hace difícil imaginar su habitabilidad a la intemperie de la pura facticidad del poder; esto, más allá del ensayo político presente en la idea de “responsabilidad”, que Esposito retoma de, entre otros, Canetti, o bien en el lugar del “gesto”, o de la “violencia pura” y el “juego” que Agamben recupera de Benjamin³⁷.

No por ello, por supuesto, la tarea de la “separación” pierde sentido, por el contrario, si es posible concebir la inauguración del siglo de la soberanía bajo este esfumarse de las fronteras topográficas entre las existencias que definieron al mundo hasta hace casi un siglo, es imprescindible insistir sobre la pregunta por la permanencia de lo teológico-político; pregunta que no es otra —y por supuesto puede y debe formularse de todas las maneras posibles— que la pregunta por la “relación” entre política y poder. Pregunta que también es la pregunta por el hombre, por eso que llamamos hombre, una vez que hemos alcanzado el *Paraíso* (¿o el postparaíso?, quiero decir, cuando la distinción entre naturaleza e historia requiere ser pensada), donde animales, hombres y dioses habitan ya no juntos, sino indistinguibles.

³⁷ En cuanto a los trabajos de Agamben, sobre todo en relación a un aspecto que lo distancia de Esposito (aunque bien podría trazarse un diálogo a partir del lugar que ocupa en Esposito la obra de Jacob Taubes), no hemos incorporado la cuestión del *mesianismo*, motivo que marca la vía oblicua a partir de la cual se despliega la reflexión en torno al problema teológico-político, no sólo con la presencia permanente de Benjamín, sino también en la renovada vuelta a la figura de Pablo en *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos* (2000); recientemente traducido, Trotta, Madrid, 2007.