

LA SOBERANÍA COMO PROBLEMA TEOLÓGICO.
EL PENSAMIENTO DE CARL SCHMITT

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo determinar las nociones teológico-metafísicas implícitas en los conceptos jurídico-políticos desarrollados por Carl Schmitt en su doctrina de la soberanía. Para tal fin, revisaremos los conceptos de *soberanía*, *poder constituyente* y *dictadura soberana* sistematizados por el jurista alemán en conexión con las obras del pensador danés Søren Kierkegaard, del teólogo alemán Erik Peterson y del escritor francés León Bloy. Para abordar estos temas, utilizaremos la metodología del propio Carl Schmitt, es decir, un tipo de sociología de los conceptos jurídico-políticos bautizada por él con el rótulo de “teología política”. De esta manera, intentaremos mostrar, de manera integral, el alcance teológico-metafísico de los principales conceptos de su obra.

Palabras-clave: teología política, soberanía, poder constituyente, dictadura soberana, escatología

ABSTRACT

The objective of this paper is to determine the theological-metaphysical notions implicit in the juridico-political concepts developed by Carl Schmitt in his doctrine of sovereignty. For this purpose, we will review the concepts of sovereignty, constituent power and sovereign dictatorship systematized by the German jurist in connection with the works of the Danish thinker Søren Kierkegaard, the German theologian Erik Peterson and the French writer Leon Bloy. To address these issues, we will use the methodology of Carl Schmitt himself, that is, a type of sociology of legal-political concepts baptized by him with the label of "political theology". In this way, we will try to show, in an integral way, the theological-metaphysical scope of the main concepts of his work.

Key words: political theology, sovereignty, constituent power, sovereign dictatorship, eschatology

1. TEOLOGÍA POLÍTICA

Para un público hace mucho tiempo descreído y secularizado, es extraño hablar de teología más allá de los límites de las doctrinas religiosas reveladas. Sin embargo, debemos recordar que tanto la teología como la política son disciplinas que no nacieron en el seno de la religión, sino en el de la filosofía y, específicamente, en el de la filosofía griega. Es necesario, pues, recuperar sin temor estos conceptos para poder entender tanto el núcleo de toda filosofía como el sentido de toda actividad política.

Para ello, en primer lugar, necesitamos determinar qué cosa es, en efecto, la Teología Política. Por Teología Política, podemos entender tres cosas distintas según la relación que exista entre los conceptos de teología y política.

Si la teología se entiende como fundamento de la política, tendremos una concepción según la cual la política constituye una manifestación de la teología, es decir, una “política *de la* teología”. Desde este punto de vista, la política es la objetivación de la doctrina teológica, de manera que la política queda subordinada a la dirección religiosa de una teocracia. Si, al contrario, la política es el fundamento de la teología, tendremos una concepción según la cual la teología constituye una expresión de la política, es decir, una “teología *de la* política”. Desde este punto de vista, la teología es la cristalización de la doctrina política, de manera que la teología queda subordinada a la dirección política de una república o una monarquía sagradas. Si, finalmente, entre ambos conceptos existe un equilibrio obtendremos una teología política en sentido estricto. Desde este punto de vista, tendremos, simultáneamente, dos posturas: una reflexión sobre el *núcleo teológico de la política* y otra sobre el *significado político de la teología* (Scattola 2008: 9).

El concepto de Teología Política, tal como lo conocemos en la actualidad, es una creación del jurista alemán Carl Schmitt. Aunque la teología política fue desarrollada por Carl Schmitt desde sus primeras obras: *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914), *Romanticismo político* (1919) y *La dictadura* (1921); sin embargo, realmente fue conceptualizada en su famoso libro *Teología política* publicado en 1922.

Como muchos autores han anotado, esta nueva disciplina tendría como punto de partida la obra del sociólogo Max Weber. No es casual que el mismo Schmitt la haya definido, siguiendo la terminología weberiana, como una *sociología de los conceptos jurídicos* (Weber 2012: 648-660).

Sin embargo, al crear este concepto, Weber pensaba esta sociología como un estudio dedicado al grupo social que se ocupaba profesionalmente del Derecho, es decir, a los jueces, abogados, juristas, entre otros (Scalone 2005: 335). Schmitt, en cambio, concibió esta disciplina como un método de comparación entre conceptos: *los conceptos jurídicos-políticos y los conceptos teológico-metafísicos correspondientes a una época determinada*. Con esta metodología, Schmitt trata de describir el proceso histórico que el concepto de *soberanía* ha experimentado a lo largo de la transformación del Estado moderno (Schmitt 2009: 43-44).

Históricamente, la *estructura común* entre teología y política surgió del desplazamiento del *núcleo existencial* de la experiencia padecida por la civilización europea a lo largo de la modernidad. En cada etapa de la historia europea, tal núcleo fue ocupado por una *esfera diferente de la actividad humana*, cada una de las cuales determinó el contenido de la analogía teológico-política correspondiente a cada época. Se trata de tres momentos que van de lo *teológico* a lo *metafísico*, de lo *metafísico* a lo *moral*, y de lo *moral* a lo *económico*. Cada uno de ellos ha permitido la elaboración de determinados *conceptos* mediante los cuales la élite dirigente de una época ha explicado su propia concepción del mundo (Schmitt 1991: 109).

De esta manera, para Schmitt, se trataba de rastrear cierto tipo de estructuras fundamentales al interior de la realidad socio-histórica. La analogía teológico-política debía ser estudiada en el seno de las distintas teorías políticas, porque entre teología y política existirían *relaciones estructurales necesarias*, las cuales, a su vez, reproducirían vínculos fundamentales entre la religión y la política (Scattola 2008: 164-165).

Como ya había anotado Hugo Ball, fundador del dadaísmo tardíamente convertido en historiador de la Iglesia, mediante la analogía teológico-política, Schmitt se propuso “aprehender lo absoluto a partir de la eficacia histórica concreta, y no de lo abstracto”. Así, se desentrañaba, en las formas históricas de los conceptos jurídicos, el núcleo teológico implícito en ellas (Ball 2013: 229).

En este sentido, la descripción que hace Schmitt de la totalidad del proceso político moderno no es más que la descripción del proceso de *secularización* del ejercicio de la soberanía. De este modo, la soberanía personal encarnada por los *reyes*

absolutistas y expresada teológicamente en el *teísmo* derivó, por un proceso de *despersonalización*, en la *monarquía constitucional deísta*; luego, esta misma dio paso a la *democracia panteísta* que, a su vez, preparó el terreno del *anarquismo ateo*:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no solo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología (Schmitt 2009: 37).

En su etapa final, el proceso adoptó su expresión más extrema. Así, durante el siglo XIX, el núcleo de la civilización europea se desplazó a la *economía* con el surgimiento del industrialismo y la consecuente aparición de los socialismos. La técnica entró en contacto estrecho con la economía, de manera que esta se constituyó en el fundamento de la civilización (Schmitt 1991: 111-112).

De esta manera, el problema de la soberanía se transformó en negación de la soberanía. En la nueva sociedad, se consolidó la hegemonía de la economía, de suerte que el núcleo de la actividad política se trasladó al proceso productivo. Sin embargo, debido a que el momento de la *decisión* es irremplazable, con el anarquismo, surgió así la más grande de las paradojas: una teología antiteológica y una dictadura antidictatorial (Schmitt 2009: 58).

Por tal razón, así como la Iglesia racionalizó y secularizó el derecho romano para poder asumir el hecho de la *encarnación*, el Estado atravesó, por el mismo motivo, su propio proceso de secularización en el transcurso de la modernidad.

2. SOBERANÍA

Schmitt bautizó a su doctrina de la soberanía con el nombre de *decisionismo* y, desde su punto de vista, había sido introducida, en la teoría política de la modernidad temprana, por Jean Bodin y Thomas Hobbes. Ambos autores, representantes del absolutismo monárquico, resaltaron, como elemento fundamental dentro del concepto de soberanía, la acción *personal* por la que su titular la ponía en ejercicio. A

este aspecto personal, Schmitt añadió, como condición para su ejercicio, la *situación de necesidad* tipificada por él bajo la famosa categoría jurídica de *estado de excepción*.

Sin embargo, tal vínculo entre *decisión* y *excepción*, es decir, la concepción de la soberanía desde la situación excepcional, no aparece conceptualizado por ninguno de estos grandes pensadores políticos, quienes desarrollaron una visión *sustancialista* de la soberanía. Al contrario, la concepción schmittiana de la *soberanía* supone un concepto *dinámico* del poder, puesto que lo que la caracteriza es su *capacidad para decidir sobre la situación de necesidad*.

A partir de la definición schmittiana de la soberanía: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt 2009:13), se introducen los conceptos de *soberano*, *decisión* y *excepción*, los cuales, a diferencia de las teorías clásicas de la soberanía, no hacen referencia directa a ella, sino a su titular: el *soberano*. Es a partir del protagonismo del *soberano* que la soberanía puede actualizarse en la realidad jurídico-política. Así, en la estructura de la definición, intervienen tres elementos diferentes relacionados entre sí que nos permiten afirmar que la soberanía es el resultado de *un acto de decisión del soberano frente a una situación excepcional*. La consecuencia de esta decisión es la *suspensión total* del orden jurídico establecido (Schmitt 2009: 17).

Al mismo tiempo, lo que caracteriza a las concepciones clásicas de la soberanía es que la definen en los términos de una situación de *normalidad*. En este sentido, lo que la teoría *excepcional* de la soberanía nos muestra es el *modo* en que todo orden jurídico-político se suspende y se instaura, *no* el contenido del mismo. A este modo, Schmitt le denomina *decisionismo* y, a primera vista, la forma jurídico-política adecuada a él sería la *dictadura*, pues, cuando el caso excepcional se apodera de la escena política, se produce una fusión entre la ley y el poder. Surge así la *dictadura soberana* con un legislador dictatorial o un dictador constitucional (Schmitt 1985: 172).

La *suspensión total* del orden jurídico-político por parte de la *dictadura soberana* hace patente una *realidad originaria* que supera cualquier organización política. Schmitt identifica esta realidad originaria con el *poder constituyente*, de manera que la soberanía no sería otra cosa que la cristalización de este poder en una posterior organización jurídico-política específica, esto es, en un *poder constituido*. La *dictadura soberana* no suspende la Constitución a partir de un Derecho fundamentado en ella, sino que apela a otra Constitución que desea instaurar y a la que considera

verdadera. En este estricto sentido, no es anticonstitucional, sino *metaconstitucional* si cabe el término (Schmitt 1985: 182-183).

Al ejercerse *únicamente* en el estado de excepción, la soberanía *excede* toda *organización* jurídico-política, de suerte que, en el corazón de todo orden constitucional, la soberanía espera siempre su *momento de actualización en las situaciones excepcionales*. En este sentido, como ha mostrado muy bien Karl Löwith, la *dictadura soberana* busca recuperar la unidad política perdida y tiene el *poder de constituir* toda forma de gobierno: absolutista, liberal, revolucionaria o reaccionaria (Löwith 2007: 146-147).

En consecuencia, todo orden jurídico-político *constituido* no es más que la perpetua *neutralización* de la soberanía. Gracias a esta, la unidad jurídico-política *se hace cargo de sí misma* al asumir su rol jurídico mediante la *decisión* frente a las situaciones excepcionales con la finalidad de preservar su propia existencia. Por tal razón, el acto constitutivo de la decisión es verdaderamente un *acto de fundación*, pues solo la decisión funda tanto la norma como el orden jurídico (Schmitt 1996: 30-31).

Con esta concepción, Schmitt habría llevado hasta sus últimas consecuencias el descubrimiento que Juan Donoso Cortés había realizado a mediados del siglo XIX. Desde su punto de vista, Europa sería estrangulada por dos grandes burocracias, una política y otra económica, una en el Este y otra en el Oeste. Donoso se percató que la técnica se apoderaría de Occidente tal como había sucedido en Rusia. Este nuevo protagonista en la historia de la civilización trastornaría por completo todas las instituciones existentes y su estadio final sería el de una explotación y burocratización extremas. Frente a tal amenaza, solo quedaba espacio para la *decisión* descarnada de toda aureola legitimista y, con ella, para la *dictadura*. Comenzaba así una nueva era para la soberanía (Schmitt 2009: 47- 48).

Frente al anarquismo de fines del siglo XIX, surgió la figura del político español Juan Donoso Cortés. El diagnóstico que Donoso hizo de su época consistió en la visión de una humanidad centralizada, industrializada, mecanizada, cuyo estadio final sería el de una explotación y burocratización extremas de la sociedad (Schmitt 1963: 47). Las revoluciones de 1848, cuya expresión teórica representó la obra de Marx, preparaban, a ojos de Donoso, la alianza entre el comunismo y la civilización eslava que desembocó

en la revolución bolchevique de 1917, la cual no hizo sino confirmar su negativo pronóstico (Schmitt 1963: 41).

Por ello, en el “Discurso del 4 de enero de 1849”, Donoso mostró un panorama sombrío para la civilización europea. En primer lugar, mostró la debilidad del poder político frente a las fuerzas que propugnaban la dispersión del poder, ligadas al despliegue mundial de la técnica. Esta situación exigía el recurso a la dictadura, es decir, al *poder constituyente*. En estas condiciones, no había lugar para la libertad, sino solo la posibilidad de elegir entre dos dictaduras: la *dictadura del puñal*, que divide al poder, y la *dictadura del sable*, que unifica al poder (Donoso 1854 b).

De esta manera, entre el *estado de excepción* y la *decisión* se despliega el drama fundacional mediante el cual el *poder constituyente* se transforma en *poder constituido*, es decir, en *soberanía*. Este drama se desarrolla en el seno del orden jurídico-político constituido de ese momento, de suerte que uno de sus componentes, la *decisión*, se independiza del otro, la *norma*, debido precisamente al estado de excepción (Schmitt 2009: 18).

Como se sabe, la *norma* y la *decisión* constituyen los dos componentes de la actividad jurídica. Sin embargo, en toda decisión jurídica hay un *margin de indiferencia* respecto del contenido de la norma, porque la *idea del Derecho* jamás se traduce con toda su pureza a la realidad, precisamente porque la *decisión*, al intervenir en su realización, agrega un elemento nuevo que no está contenido en ella. En consecuencia, desde la generalidad de la norma no hay forma de determinar *quién* debe actualizar la *idea del Derecho* mediante la decisión. Por ello, siempre se necesita la *mediación* de una autoridad que, aunque pertenezca al ámbito jurídico, sea exterior al propio ordenamiento jurídico (Schmitt 2009: 31-32).

La autoridad encargada de actualizar la *idea del Derecho* contenida en la norma, siempre está presente tanto en los casos normales como en los excepcionales. Así, en el caso de la *praxis judicial*, el juez se ve confrontado permanentemente con este problema, puesto que para poder ejercer su competencia necesita adecuar la norma al caso específico. Sin embargo, solo en el caso *excepcional*, referido siempre a la *totalidad* del orden jurídico, la decisión muestra su fuerza jurídica *constituyente*, pues en aquel se patentiza, por un lado, la incapacidad de la *norma* para efectuar cualquier imputación, y, por otro, la definición y corrección de la norma por parte de la *imputación* de la decisión (Schmitt 2009: 32).

Ahora bien, si, en efecto, Schmitt ha tomado como punto de partida la *praxis judicial* para su investigación acerca de la decisión, es porque la *función* del juez se ha trasladado al interior de la totalidad del aparato estatal. En efecto, no es casual que el núcleo de la *dictadura soberana* recaiga en la capacidad para *decidir* que posee el soberano en la situación excepcional. El soberano schmittiano es, en realidad, un *juez todopoderoso secularizado*. En efecto, si atendemos a la figura del monarca medieval, comprobaremos que su función principal era, a imagen del Dios bíblico, la de impartir *justicia* (Costa 2007: 39).

Con la modernidad, se pierde el horizonte teológico, de manera que el soberano adopta para sí mismo esta capacidad cuya expresión máxima se halla en el ejercicio de la decisión. De esta manera, el *decisionismo*, expresado en la *dictadura soberana* del *poder constituyente*, debe ser caracterizado como el *decisionismo* del rey-juez.

3. KIERKEGAARD Y LA DINÁMICA DE LA SOBERANÍA

Según Schmitt, el gran contemporáneo de Donoso Cortés fue el filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard, no solo desde un punto de vista estrictamente temporal, sino desde la comprensión del momento histórico por el que la civilización europea atravesaba. Por ello, fue uno de los que, como Donoso, avizó la gran debacle de la civilización cristiana europea. Sin embargo, lo hizo desde la *interioridad* del hombre religioso, no desde el punto de vista público del político (Schmitt 1963: 62-63).

Esta confesión de parte, nos muestra que es *en la obra* de Søren Kierkegaard, y *no* en el tradicionalismo católico, donde debemos buscar los conceptos teológicos que fundamentan el concepto de *soberanía* de Carl Schmitt. En este sentido, no es casual que tanto Kierkegaard como Donoso reclamasen para sus respectivas perspectivas el concepto de *decisión*. En efecto, a partir de esta noción, Kierkegaard atacó al luteranismo danés de su época al considerarlo resultado de un acomodamiento a las condiciones de la vida material moderna. Por su parte, Donoso Cortés, a lo largo de su evolución teórica, llegó a crear una doctrina teológico-política que trajo consigo la reacción adversa de diversos exponentes de la ortodoxia católica oficial.

Sin embargo, a diferencia de Donoso Cortés, al cual Schmitt menciona expresamente en varias de sus obras, la presencia de Søren Kierkegaard en sus textos no solo pasa desapercibida, sino que parece estar ausente. Solo un pequeño párrafo de una de las obras más enigmáticas de Kierkegaard remata el primer capítulo del libro más famoso de Schmitt, aunque evita mencionar el nombre de este “gran teólogo danés”. ¿Por qué dejó Schmitt en la oscuridad esta cita de Kierkegaard?

En el último párrafo del primer capítulo de su *Teología política* (1922), Schmitt contrapone la *necesidad de lo general* a la *pasión de la excepción*. Para fundamentar su posición, cita el texto de un “gran teólogo protestante del siglo XIX” al cual él mismo no identifica. Como se sabe, este teólogo protestante no es otro que el pensador danés Søren Kierkegaard:

La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición. Un teólogo protestante, que ha demostrado la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aun en el siglo xix, ha dicho: “La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con una cómoda superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión” (Schmitt 2009: 20).

El texto de Kierkegaard que cita Schmitt proviene de la obra *La repetición*. En ella, Kierkegaard *reinterpreta*, mediante una ficción, la historia de Job y describe en ella dos momentos: la *prueba* que Dios impone a Job y la *repetición* o recuperación del ser de Job. A partir de esta reinterpretación, Kierkegaard sostiene que la *excepción* es el fundamento de lo *general*, no a la inversa. La *excepción* es expresión de lo singular, es decir, de la existencia; en cambio, lo *general* es expresión del pensamiento. La tesis de Kierkegaard es que, si bien la *excepción* acontece en el seno de lo *general*, en realidad, lo que ocurre es que la vida, en cuanto existencia *singular*, surge desde lo *general*. En este sentido, el *espíritu* como existencia no aspira a lo *general*, sino más bien a lo *singular* (Kierkegaard 2009: 210-211)

En una segunda obra, titulada *Temor y temblor*, Kierkegaard nos describe la experiencia de un Abraham, aterrado por la *angustia* de matar a su hijo y desobedecer a Dios, el cual destruye, con su acto, la lógica de lo *general* y, en esta medida, se perfila o bien como un *criminal* o bien como un *creyente*. Nos encontramos con la *prueba divina* que exige la *suspensión del orden general*, mediante una *decisión*, es decir, la acción por la que se *rompe* el orden ético, las normas sociales, y, en consecuencia, se abraza el *absurdo de la fe*. Abraham *acepta* la prueba, no la *padece* como Job, es decir, admite la soberanía de Dios. Este proceso implica la *suspensión teleológica de la ética*, es decir, de lo general objetivado en el ordenamiento ético de la comunidad (Kierkegaard 2009 b: 125-126).

Finalmente, en una tercera obra, titulada *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard estudia la función de la decisión en la formación de la *personalidad ética*. Desde su punto de vista, la *elección ética* hace posible que el *deber*, instituido socialmente, sea interiorizado y superado en la *personalidad*. Tal consigna universal queda objetivada en las leyes de la comunidad. Para superar esta abstracción, el individuo mismo debe llegar a ser lo general que inicialmente el deber encarna (Kierkegaard 1955: 136-137).

Así, de lo general filosófico, pasamos a lo *individual ético* de Kierkegaard. Lo general *concreto* no se encuentra ni en las normas universales ni en la realidad del Estado, sino en el individuo. La *personalidad ética* es el resultado de la elección ética que, a partir de la experiencia de la desesperación, se ha elegido a sí misma como absoluto. De esta manera, el hombre se reencuentra con su *teleología inmanente*, es decir, con su *propia* naturaleza espiritual y alcanza su *soberanía interior* (Kierkegaard 1955: 147-148).

Si resumimos nuestra lectura de estos tres libros, podemos hacer la analogía con la definición dada por Schmitt. Así, la dialéctica de la *excepción* y lo *general* muestra el *primer elemento* de la definición schmittiana de la soberanía. La *suspensión teleológica de la ética* de la que habla Kierkegaard por medio de la *decisión* constituye el *segundo elemento*. Finalmente, la *soberanía interior* que el individuo ético alcanza constituye el *tercer elemento* de la definición. Por tal razón, es lícito preguntarse, ¿qué clase de concepción teológica sostiene Kierkegaard que sea análoga al *decisionismo schmittiano*?

Por lo común, se considera a Kierkegaard un pensador existencialista y cristiano; sin embargo, no se suele explicar en qué medida es ambas cosas. Para Kierkegaard, vivir *realmente* en la singularidad concreta y ser cristiano constituye lo mismo, pues el

cristianismo es la experiencia de la *contemporaneidad*, es decir, de la singularidad transformada en *absoluto*. En este sentido, el cristianismo de Kierkegaard no es un cristianismo de la dogmática, sino un *cristianismo de la fe* (Binetti 2015: 167).

Como han mostrado algunos especialistas, no se puede dejar de percibir en todos los escritos schmittianos la presencia del espíritu de Kierkegaard, siempre disimulado teológicamente, pero siempre manifiesto en sus conceptos jurídico-políticos. Así, mientras la crítica de Kierkegaard al espíritu de su época se enfocaba en la lucha contra la falta de *responsabilidad individual*, la de Schmitt (y la de Donoso Cortés) lo hacía con respecto a la *responsabilidad del Estado* (Nicoletti 1990: 41).

4. LEON BLOY Y LA DICTADURA SOBERANA DEL TIEMPO ESCATOLÓGICO

Sin duda, además de Kierkegaard, otra de las influencias más importantes en el recorrido espiritual de Schmitt fue la obra del famoso escritor católico francés Leon Bloy. En efecto, así como Kierkegaard le sirvió para describir la dinámica de la soberanía, la obra de Bloy le permitió esclarecer la función histórica de la *dictadura soberana*.

En su famosa obra *La salvación por los judíos*, Bloy aclara la función primordial del pueblo judío en la *escatología* cristiana. Según su razonamiento, solo la conversión final de los judíos al cristianismo permitirá la segunda venida del Mesías cristiano. En este sentido, los judíos cumplen un papel fundamental y, al mismo tiempo, negativo respecto del desenlace de la espera cristiana. Para Bloy, esta condición del pueblo judío es incomprensible y constituye el misterio más impenetrable del drama divino. En cuanto pueblo elegido por el propio Yahvé, el pueblo judío tiene el poder de *adormecer* la voluntad de Dios (Bloy 1985: 51).

Al mismo tiempo, como dice Bloy, esta posibilidad se asienta en una paradoja: “los judíos solo se convertirán cuando Jesús haya descendido de su Cruz, y precisamente Jesús no puede descender más que cuando los judíos se hayan convertido” (Bloy 1985: 52). Sin embargo, lo más impactante de su reflexión consiste en la afirmación según la cual el enfrentamiento entre Jesús y los judíos es, en realidad, la confrontación entre el Verbo de Dios y el Pueblo de Dios, es decir, entre la segunda y la tercera persona de la Trinidad (Bloy 1985: 60-61).

Este conflicto en el seno de Dios da como resultado la crucifixión de Jesús, de suerte que el Verbo de Dios se empareja, en primera instancia y de manera ominosa, con sus propios ejecutores, quienes encarnan, por ahora, al Espíritu de Dios en su Justicia. Los judíos constituyen, por lo tanto, la mano siniestra del propio Dios, el Espíritu Santo en su expresión veterotestamentaria que se somete a sí mismo, en la figura de Cristo, a la expiación de los pecados del pueblo elegido (Bloy 1985: 62-63).

De esta manera, gracias al sacrificio del propio Dios en la segunda persona de la Trinidad, el viejo pueblo de Dios, la tercera persona de la Trinidad, es transfigurado en la nueva comunidad de los cristianos, el nuevo pueblo de Dios: el Espíritu Santo de la Iglesia. Así, la Justicia divina cede su lugar a la Misericordia de Dios. Sin embargo, la vieja comunidad continuará existiendo a pesar de todo y perseguirá, hasta el fin de los tiempos, a la nueva. Debido a que el Verbo encarnado ya cumplió su función por única vez, la vieja comunidad solo puede reemplazar al Mesías por el *dinero* (Bloy 1985: 75-76).

Según Bloy, el *dinero* será el nuevo instrumento de tortura, la *nueva cruz*, que los judíos de la vieja comunidad impondrán, ya no al Cristo, sino a sus descendientes: las propias naciones cristianas. De esta manera, el conflicto entre los judíos y Dios se extenderá fuera de la comunidad judía, de suerte que su función escatológica se apoderará del destino de Occidente. A través del reino del dinero, la llegada del Reino de Dios y del Mesías cristiano es detenida indefinidamente (Bloy 1985: 77).

Por tal razón, la Iglesia necesita enfrentar esta *nueva crucifixión* con la *permanente* actualización del sacrificio de Cristo. Precisamente, en cuanto que la Pasión recomienza en el seno de la historia universal, el evangelio de Cristo se transforma en un nuevo Antiguo Testamento que prepara el advenimiento del Consolador de Fuego. Según Bloy, los cristianos obsequiarán, con amor, el Paráclito de Fuego a los judíos. Solo así Cristo descenderá de la cruz judía. De esta manera, al desencadenarse la sinagoga, se desencadenará, por fin, el juicio de Dios sobre la creación (Bloy 1985: 83-84).

Como podemos ver, Bloy no solo tiene una concepción apocalíptica del cristianismo, sino que introduce en ella al pueblo elegido. En efecto, en la medida en que el pueblo judío tiene un protagonismo fundamental en la resolución universal del drama divino, la Iglesia, como representante de Cristo, también tiene un rol de igual

envergadura en tal conflagración. Por tal razón, el conflicto escatológico se decidirá en la confrontación entre la *acción* del pueblo vagabundo y la *pasión* de la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios (Bloy 1985: 84).

De esta manera, según Bloy, el conflicto escatológico entre la Iglesia y el pueblo elegido se resuelve en la lucha final entre la racionalidad económica y la soberanía de Dios. De manera semejante, Carl Schmitt ha mostrado cómo la *racionalidad jurídica* que caracteriza a la Iglesia se opone radicalmente a cualquier tipo de racionalidad mecánico-económica capitalista o socialista. En efecto, el Papa no es el funcionario supremo de la burocracia eclesiástica, sino el *representante* de Cristo, es decir, el último hito de la sucesión apostólica (Schmitt 2011: 17).

Desde un punto de vista *secularizado*, Carl Schmitt introduce, en el lugar de la Iglesia, el papel fundamental de la *dictadura soberana*. Se trata de la función que tiene la capacidad de ejercer el llamado *poder constituyente*, esto es, el poder que hace posible la *existencia* de la propia unidad política. El ancestro medieval de la *dictadura soberana* es la *plenitudo potestatis* del Papa, instaurada en el siglo XI por Gregorio VII a través de un fenómeno que los historiadores han llamado la “revolución papal” (Schmitt 1985: 75).

Del mismo que hizo con la *soberanía*, Schmitt hace una lectura escatológica de la institución de la *dictadura soberana*, heredera del linaje papal. Solo ella es capaz de absorber en sí misma el poder que constituye la realidad política en su totalidad.

5. ERIK PETERSON Y EL PODER CONSTITUYENTE DE DIOS

Si la obra de Kierkegaard le permitió a Schmitt fundamentar su doctrina de la *soberanía*, la obra de su discípulo y posterior oponente Erik Peterson, teólogo protestante convertido al catolicismo, le sirvió para reinterpretar el concepto de *poder constituyente*, noción conceptualizada por vez primera por el teórico político francés Emmanuel Sieyès.

En efecto, se sabe que el tiempo que Schmitt y Peterson compartieron juntos en Bonn en 1924 les permitió influenciarse mutuamente al punto que algunos estudiosos sostienen que el primero teologizó el derecho y el segundo juridizó la teología (Lodovici 2010). Esta doble influencia determinó que cada uno de ellos concibiera de manera opuesta el problema de la relación existente entre teología y

política. Para Schmitt, el proceso de secularización de la teología en Derecho era inexorable; en cambio, para Peterson, la teología cristiana, al ser trinitaria, jamás podía secularizarse, de suerte que el Derecho podía mantenerse dentro de sus límites (Gereby 2008: 26).

Siguiendo a San Agustín, Peterson rechaza cualquier similitud entre el emperador y la idea del Dios cristiano. Desde su perspectiva, el monoteísmo precristiano era capaz de esta analogía; sin embargo, desde la aparición de Cristo en la historia, ya no es posible identificar ambas figuras, puesto que el cristianismo separa la Ciudad de Dios de la Ciudad del hombre. Desde esta perspectiva, Peterson rechazaría la analogía teológico-política entre Dios y el legislador omnipotente hecha por Schmitt (Gereby 2008: 21).

Sin embargo, Peterson no renuncia al problema político implícito en la teología cristiana. En tal sentido, no niega la dimensión pública del cristianismo ni separa, de manera absoluta, lo secular de lo religioso, aunque tampoco las identifica. Al contrario, en cuanto concibe a la Iglesia como una entidad social y pública, asume esta condición en los propios términos de lo que Jesús llamó el *Reino de Dios*. De esta manera, es imposible confundir este nuevo reino con ningún imperio secular, cualquier identificación de ambas dimensiones en el seno de una utopía es una postura anticristiana (Gereby 2008: 23).

Así, en cuanto el *Reino de Dios* constituye el núcleo de la Iglesia, el verdadero soberano solo puede ser el propio Dios. En tal sentido, la Iglesia representa el futuro escatológico en el presente, de manera que, a través de ella, se introduce en la historia de la humanidad la soberanía divina. Sin embargo, la función escatológica de la Iglesia solo puede materializarse como el *testimonio* siempre renovado del cumplimiento futuro de la promesa divina, no como una unidad política autosuficiente. La Iglesia actualiza este *testimonio* a través de la celebración de la liturgia y la participación en los sacramentos (Gereby 2008: 27).

Al igual que Walter Benjamin, lector y admirador de Schmitt, Peterson pensaba que la Iglesia solo preparaba el camino del retorno del mesías, de manera que su aparición no podía ser parte de la historia, sino de un acontecimiento por el cual la historia llegaba a su fin. En tal sentido, el *fin de la historia* no pertenecería a la historia,

pues no sería un evento histórico, sino aquello que acaba con la historia como tal. Se trataría, más bien, de la *interrupción* absoluta de la historia (Gereby 2008: 29).

De modo similar, aunque situado en una perspectiva completamente *secular*, a través de la noción de *poder constituyente*, Schmitt muestra la actualización del poder que *interrumpe* la historia. En este sentido, las críticas de Peterson a la teología política podrían dirigirse con mayor exactitud a la teología del cristianismo germánico, no a Schmitt (Lodovici 2010). En efecto, Schmitt reproduce, de manera análoga, el *esquema escatológico* presente en la obra del teólogo, puesto que el *poder constituyente* es aquella voluntad que *interrumpe* la vida política de los hombres y que, por tal razón, se asemeja al poder que proviene del *Reino de Dios* (Schmitt 2003).

En efecto, como sostiene Schmitt, el *poder constituyente*, en cuanto voluntad política con autoridad, es capaz de decidir sobre el modo y la forma de la propia existencia política. Del *poder constituyente* se deriva la validez de todas las normas, de manera que estas llevan a la práctica la voluntad constituyente, y no al revés. Durante la Edad Media, solo Dios poseía un tal *poder constituyente* (*potestas constituens*); a través del proceso de secularización, este cambió de titular y se encarnó, en primer término, en el *rey absoluto* y, luego de la Revolución Francesa, en la *nación* (Schmitt 2003: 93-95).

Una vez más, así como en los casos de Kierkegaard y Bloy, Schmitt hizo una lectura escatológica de la *soberanía* y la *dictadura soberana* respectivamente, en el caso de Peterson, hizo lo mismo con la noción de *poder constituyente*.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- SCHMITT, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Ediciones Rialp.
- _____. (1985). *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Universidad.
- _____. (2003). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2009). *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Trotta.
- _____. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos.
- KIERKEGAARD, S. (1955). *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____. (2009a). *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2009b). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial.
- BLOY, L. (1985). *La salvación por los judíos. La sangre del pobre. En las tinieblas*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- PETERSON, E. (1966). *Tratados teológicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- _____. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BALL, H. (2013). “Teología política de Carl Schmitt”, en: *Dios tras Dadá*. Madrid: Berenice.
- BINETTI, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- COSTA, P. (2007). La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías. En *Res publica*, 17, 35-58.
- DONOSO CORTÉS, J. (1854). *Discurso del 4 de enero de 1849*. En *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Imprenta de Tejado Editor.
- GERÉBY, G. (2008). Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. En *New German Critique*, 105, 35, 3, 7-33.
- LODOVICI, U. (2010). *Jacques Maritain e la teologia politica del novecento* (Tesis de Doctorado) Università Ca' Foscari Venezia, Venezia, Italia.
Recuperada de:
<http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/944/tesi%20fin.pdf?sequence=1>
- LÖWITH, K. (2007). Max Weber y sus seguidores. En *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- NICOLETTI, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana.

- SCALONE, A. (2005). "Derecho, decisión, representación: el poder en Carl Schmitt". En DUSO, G. *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.
- SCATTOLA, M. (2008). *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- WEBER, M. (2012). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.