

TEOLOGÍA, POLÍTICA Y ANARQUISMO¹

ANÍBAL D'AURIA²

Resumen: En este artículo abordo las analogías entre teología y derecho. Sostendré tres cosas: a) que las diferentes tesis de Schmitt y Kelsen sobre este tema reproducen en el siglo veinte los mismos puntos de vista de Donoso Cortés y sus enemigos anarquistas en el siglo diecinueve; b) que ambos puntos de vista también expresan dos modos diferentes de evaluar la modernidad; y c) que esas diferencias podrían traducirse como un problema del “logocentrismo”: teo-logo-centrismo vs. Antropo-logo-centrismo.

Resumo: Neste artigo abordo as analogias entre teologia e direito. Sustentarei três coisas: a) que as diferentes teses de Schmitt e Kelsen envelope este tema reproduzem no século vinte os mesmos pontos de vista de Donoso Cortês e os seus inimigos anarquistas no século dezanove; b) que ambos pontos de vista também expressam dois modos diferentes de avaliar a modernidade; e c) que essas diferenças poderiam se traduzir como um problema do “logocentrismo”: teo-logo-centro vs. Antropo-logo-centro.

Abstrac: This paper will cover the analogies between theology and law. I will argue three points: a) that the different theses of Schmitt and Kelsen on this theme reproduce, in the twentieth century, the same points of view as Donoso Cortés and his anarchist enemies in the nineteenth century; b) that both points of view also show two different ways of evaluating modernity; and c) that those differences could be translated as a problem of the “logocentrism”: theo-logo-centrism vs. antropo-logo-centrism.

Palabras Clave: Teología, Política, Anarquismo, Kelsen, Schmitt.

Palavras-Chaves: Teologia, Política, Anarquismo, Kelsen, Schmitt.

Key Words: Theology, Politics, Anarchism, Kelsen, Schmitt.

Introducción

El término “teología política” se asocia naturalmente al nombre de Carl Schmitt. Aparece como título de su ensayo de 1922 sobre el concepto de “soberanía”. Según Schmitt, los principales conceptos modernos de la teoría del Estado son conceptos teológicos *secularizados*. Por su parte, Hans Kelsen, que también venía interesándose desde antes en las analogías entre teología y derecho, publica en 1923 un artículo titulado *Dios y Estado*. Naturalmente, las diferencias de perspectiva entre ambos juristas tienen también diversas implicancias políticas.

¹ Recibido el 28 de octubre de 2009. Aceptado el 23 de noviembre de 2009.

² Universidad de Buenos Aires, Argentina, adauria@arnet.com.ar.

Pero si nos remontamos atrás en el tiempo, según el propio Schmitt, tenemos como antecedente del tema, en el siglo XIX, al enfrentamiento entre el anarquista ateo Proudhon y el reaccionario católico español Donoso Cortés. Sin embargo, aunque Donoso Cortés se enfrenta a Proudhon, en verdad fue Bakunin quien llevó al extremo las tesis anarquistas y anti-teístas ya anunciadas por el anarquista francés.

En este artículo intentaré sostener las siguientes tesis: a) que Schmitt y Kelsen reproducen en el siglo XX las mismas posiciones que Donoso Cortés y los anarquistas, sólo que en un registro y estilo más académico; b) que detrás de esta cuestión se ocultan más que nada diversas posturas acerca de la modernidad; y c) que esas diferencias podrían hoy replantearse críticamente en términos de la distinción logocentrista entre “sentido propio” y “sentido metafórico”.

Para ello, primero repasaré rápidamente la relación entre política y teología en el pensamiento antiguo pagano y cristiano. Luego me detendré en la cuestión teológico-política en el siglo XIX (Donoso Cortés y los anarquistas). Y por último abordaré las diferencias entre Schmitt y Kelsen y sus implicancias políticas prácticas. En la conclusión haré un replanteo de la cuestión, dejando abiertos nuevos interrogantes³.

2. Mito y Logos en el pensamiento antiguo: del paganismo al cristianismo

El término “teología” ya aparece en el libro II de *La república de Platón* (379 a). Y aparece en el sentido de “discursos sobre lo divino”. Según Taubes (2007 B: 266), esa es la primera aparición del vocablo en la literatura filosófica, y no es casualidad que irrumpa en el contexto de una discusión sobre teoría política.

En principio, más allá de algunos detalles formales, no hay diferencias de fondo en los tres tipos de teología (discursos sobre lo divino) que encontramos en Platón, Aristóteles y Varrón (cuyas ideas conocemos a través de Agustín y su *Civitates Dei*). En los tres hallamos el mismo esquema básico tripartito: 1. una teología filosófica, argumentada y fundada; 2. una teología mítica-política, fabulosa pero útil políticamente para el orden político y el cumplimiento de las leyes; y 3. una teología mítica-poética, fabulosa y disolvente para el orden político. En otros términos: tanto en Platón como en Aristóteles y en Varrón hallamos un discurso divino *en sentido propio*, un discurso divino *metafórico pero políticamente bueno* y un discurso divino *metafórico pero políticamente malo*.

La gran innovación de Agustín, en este aspecto, consiste en haber remplazado ese esquema tripartito de la filosofía pagana por otro de cuño

³ Agradezco a Leticia Vita, Martín Aldao, Mauro Benete y Pablo Cattaneo, quienes tuvieron la gentileza de leer algunos borradores previos a este artículo y hacerme útiles comentarios.

cristiano: 1. una teología sobrenatural, revelada, que sería la propia teología trascendente del cristianismo; 2. una teología natural, filosófica, que según se aproxime o se aleje de la teología sobrenatural del cristianismo puede ser más o menos verdadera y piadosa (como la de los platónicos) o más o menos falsa y demoníaca (como la de los filósofos materialistas y pluralistas); y 3. Una teología fabulosa, siempre falsa y demoníaca, sea o no funcional al orden político. O sea: la teología intermedia (políticamente útil) y la teología inferior (políticamente disolvente) de los pensadores paganos, quedan en Agustín reducidas a una misma y satánicamente falsa teología. Junto a su Dios trascendente, a partir de Agustín el cristianismo eleva también a un plano trascendente el discurso teológico en sentido propio; todo discurso teórico referido al plano terreno, secular, queda devaluado como impropio, metafórico, traslaticio, contrabandeado.

En este esquema, el único discurso divino *en sentido propio* es el de la teología cristiana trinitarista, en tanto que de la teología filosófica sólo queda en pie la metafísica platónica en la medida en que coincida con aquella teología cristiana; cualquier otro modo de discurrir sobre Dios no sólo es falso, sino demoníaco, sin que importe su utilidad o perjuicio político. Pero podemos asumir que Agustín acepta un modo *metafórico* de referirse a Dios, al modo de las alegorías platónicas, siempre que no se confunda la *imagen* con la Verdad trascendente que ella expresa.

A partir de aquí podemos nosotros preguntarnos, no sólo si no es política toda teología, sino también si no es más insidiosamente política toda teología que pretenda presentarse como no política, sea ésta platónica, aristotélica, pagana, judía o cristiana. Y También podemos formularnos un segundo interrogante: ¿Desde dónde se traza la distinción misma entre teología auténtica y teologías políticas? ¿Desde la teología o desde la teoría política?.

3. La cuestión teológico-política en el siglo XIX: catolicismo y ateísmo

En 1849, en prisión, Proudhon escribe sus *Confesiones de un revolucionario*. A pesar de ser un texto menos teórico que militante, Proudhon profundiza algunas de sus tesis anteriores sobre religión, política y economía:

“¿No ocurrirá con el gobierno como con dios y lo absoluto, que han ocupado tanto tiempo y tan infructuosamente a los filósofos? ¿No sería una de esas concepciones primógenas de nuestro entendimiento, a las que damos sin razón el nombre de ideas y que, sin realidad, sin realización posible no expresan más que un indefinido, no tienen más esencia que lo arbitrario?

Y como, relativamente a dios y a la religión, se ha encontrado ya, por el análisis filosófico, que bajo la alegoría de sus mitos religiosos, la humanidad no persigue otra cosa que su propio ideal, ¿no podríamos buscar todavía lo que quiere bajo la alegoría de sus mitos políticos?” (Proudhon, 1947: 15-16).

En esta cita ya está enunciada la tesis general de la teología-política de Schmitt, sólo que invertida: los conceptos políticos pueden ser conceptos teológicos secularizados, pero antes debió operarse una teologización de los anhelos sociales inconscientes de la humanidad.

“El gran resorte de las constituciones políticas es, pues, así como lo digo en mi carta al *Moniteur*, principalmente la separación de los poderes, es decir, la distinción de dos naturalezas, ni más ni menos, en el gobierno, naturaleza *espiritual* y naturaleza *temporal*, o lo que equivale a lo mismo, naturaleza *legislativa* y naturaleza *ejecutiva*, como en Jesucristo, dios y hombre a la vez: es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre la teología”. (Ibid.: 187).

En esta otra cita, no sólo encontramos una enunciación general de la teología política, sino un ejemplo concreto: la analogía estructural entre el concepto teológico del dios hecho hombre (Cristo) y el Estado organizado en dos poderes, espiritual (legislativo) y temporal (ejecutivo), que los latinos llamaban, respectivamente, *auctoritas* y *potestas*.

Una cita más de este libro de Proudhon nos dará la pauta de la especificidad de la posición anarquista (retomada luego con más fuerza por Bakunin):

“El gubernamentalismo, observado bien, no ha surgido de una doctrina filosófica, ha nacido de una teoría de la providencia. Entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno” (Ibid.: 95).

Notablemente, en la primera oración de la cita está expresada la misma tesis que sostendrá Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria* (Agamben, 2007), es decir, 150 años después que Proudhon. Y en esta cita también está prácticamente resumida la crítica anarquista, tanto a la teología como al gobierno político, ambos hermanados desde sus orígenes. La emancipación del hombre respecto del gobierno del hombre es también, y correlativamente, la emancipación del hombre respecto de la teología. La idea misma de jerarquía⁴ es simultáneamente de origen teológico y político, y por ende, místico; a ella se opone la idea puramente humana y racional de anarquía, enténdida como la libre construcción del orden social desde abajo hacia arriba.

Sobre estos textos proudhonianos –y contra ellos– Donoso Cortés elaborará su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de 1851. Este libro que tanto influyó sobre Carl Schmitt, no sólo se dirige contra el anarquismo, sino contra toda la modernidad, en la que Donoso no ve otra cosa que el producto de una teología deficiente (liberalismo) o satánica (socialismo en general y anarquismo en particular).

⁴ Por otro lado, su propia etimología lo delata: “jerarquía”, principio sagrado, orden que procede desde arriba.

Ya en 1848, en su famoso *Discurso sobre la dictadura* ante el Congreso de Diputados, Donoso Cortés advertía sobre la incapacidad de la mera legalidad para asegurar el orden de las sociedades modernas. Y sentenciaba que cuando la legalidad por sí sola no alcanza, no hay que temer en recurrir a la dictadura, forma de gobierno –según él– tan legítima, buena y racional como cualquier otra, dadas las circunstancias que presenta la sociedad moderna. Según él, la dictadura no sólo es un hecho histórico y racional; también es un hecho divino: si bien Dios gobierna al mundo constitucionalmente, pues ha dado leyes permanentes al universo, no siempre lo gobierna con esas leyes: a veces “manifiesta su voluntad soberana” de modo claro y directo, quebrantando esas leyes que él mismo impuso; esto es, obra dictatorialmente a través de los milagros. Según Donoso, el orden social sólo puede optar entre una de estas dos represiones posibles: la religiosa o la política. Cuando la religión está ausente o se debilita, la represión política se torna inevitable. Y como las sociedades modernas presentan un alejamiento cada vez más acelerado respecto de la religión, la dictadura (represión política) se hace ineludible como remedio. Por ello concluye sosteniendo que no se trata ya de elegir entre la dictadura o la libertad, pues la verdadera libertad sólo se da en el seno del cristianismo y bajo la guía infalible de la Iglesia. Para Donoso la verdadera opción actual se presenta entre la dictadura del sable (que es la del gobierno) o la dictadura del puñal (que es la de la insurrección). Entre ambas dictaduras, según él, la del sable es la más noble, porque proviene de “regiones más limpias y serenas”.

El Ensayo sobre el *catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de 1851, no es otra cosa que una condena a la misma modernidad en su conjunto. Sin embargo, en esa condena a la modernidad en bloque (Reforma, liberalismo, socialismo, laicismo), la figura de Proudhon atrae especialmente la atención de Donoso, desde el principio hasta el final del texto.

A la verdad absoluta revelada por la teología católica, Donoso opone la falsedad de las teologías maniqueístas y racionalistas. Pero maniqueísmo y racionalismo no son para él necesariamente dos teologías diferentes entre sí; den hecho, Proudhon sería el principal exponente de ambos casos. Donoso dice que el hombre que no esté “alumbrado por la fe” va a parar siempre a algún tipo de maniqueísmo, de lo que se infiere que es maniquea toda doctrina diferente de la teología católica. Entonces, parece que para Donoso la relación entre maniqueísmo y racionalismo es del tipo género-especie. El error del maniqueísmo, según Donoso, consistiría en postular, sostener y no resolver el dualismo fundamental entre el bien y el mal. En otros términos: el maniqueísmo presenta la relación Dios-Mal (o bien-mal), como una batalla eterna sin fin, sin solución posible, con lo que niega la gloria y la soberanía mismas de Dios. El caso específico del “maniqueísmo proudhoniano” sería aún peor, según Donoso, porque Proudhon llama “mal” a Dios y “bien” al hombre.

A partir de la última parte del Libro Segundo (capítulos VIII, IX y X) y a lo largo del Libro Tercero, Donoso Cortés se aboca a la crítica teológica de las escuelas racionalistas, es decir, de las escuelas liberales y socialistas.

Según Donoso, los liberales ignoran totalmente las estrechas relaciones que existen entre las cuestiones religiosas, políticas y sociales; desprecian la teología y ni siquiera son concientes de la teología que subyace a su propia visión de la sociedad y la política. En el fondo, y aunque no lo sepan creen “en un Dios abstracto, indolente, servido por los filósofos en la gobernación de las cosas humanas, y por ciertas leyes que instituyó en el principio de los tiempos, en la gobernación universal de las cosas” (Donoso Cortés, 2007: 149).

A diferencia del liberalismo, según Donoso, el socialismo constituye toda una teología consciente, y por ello es teóricamente superior al liberalismo (que, como vimos, desconocería sus propios presupuestos teológicos). Pero la teología del socialismo es presentada por Donoso como una teología satánica. El socialismo comparte con el liberalismo su racionalismo, pero se diferencia en que es conscientemente ateo. Así, para Donoso la cuestión consiste en indagar si el racionalismo lleva al ateísmo o no. Y en esto, la razón la tienen los socialistas. Cuando se concede a la razón la soberanía para resolver por sí sola las cuestiones sociales, políticas y religiosas, sin apoyarse en la revelación divina, entonces, la negación de la gracia, de la revelación y de la providencia se vuelve inevitable. Negar esas tres cosas equivale a negar a Dios mismo (y acá vuelve a ser Proudhon el más arquetípico de los socialistas). De este modo, para Donoso, racionalismo, maniqueísmo, ateísmo y socialismo vienen a ser términos que se remiten unos a otros cuando se desea ser consecuente.

Donoso Cortés resume del modo siguiente las diferencias entre catolicismo, liberalismo y socialismo:

1. El catolicismo ubica el origen del mal en el hombre y en el libre albedrío que Dios le dio al crearlo.
2. El liberalismo, ignorante de todas estas cuestiones e inconsciente de su propia teología subyacente, ubica el mal como un problema político, o sea, de gobierno.
3. El socialismo, consciente del problema teológico, pero satánico, sostiene la bondad originaria del hombre y ubica el mal en la deficiente organización de la sociedad.

En su obra de 1858, *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, Proudhon traza una fundamental distinción de enfoques sobre la historia y la justicia, dos maneras diametralmente opuestas de ver todas las cosas.

La primera, que es la más antigua y aún prevaleciente, es la de la Iglesia, que en el fondo es igual en el catolicismo, en el absolutismo y en los

apóstoles del socialismo de Estado⁵. Este sistema pone su idea de justicia por fuera y por arriba del individuo, como si le fuera algo extraño, ya se la ubique en la colectividad social, en Dios o en el Estado. Así, la dignidad del hombre de carne y hueso queda vulnerada en nombre de esa Justicia trascendente. Su ejemplo paradigmático es el catolicismo, que postula que el alma humana, caída, corrompida, no puede alcanzar por sí misma las leyes que han de regular la vida social. Esas leyes sólo serían asequibles por revelación, y de esa revelación es depositaria la Iglesia. Pero también muchos filósofos y políticos que niegan la revelación, sin embargo, caen en el mismo esquema, pero con otro lenguaje sustitutivo.

El sistema diametralmente opuesto al de la Iglesia (y al de todo autoritarismo), según Proudhon, es el sistema de la Revolución. En este otro enfoque, la justicia no está ubicada en el plano de la trascendencia, sino que es considerada como inmanente a la conciencia y dignidad humanas. De este modo, la justicia no es vista como una mera abstracción ideal, separada por un abismo de la realidad terrena, sino como un plan para cuya realización hay que poner manos a la obra en la historia. Según este sistema, el hombre mismo, alejándose cada vez más de su oriundo estado de salvajismo animal, produce incesantemente su vida social. Aislar al individuo de la sociedad es una ficción de la abstracción. Sólo en su existir social el hombre puede sentir su propia dignidad individual y la de sus semejantes. De este modo, su sentimiento moral no proviene de afuera, sino que le es inherente a su misma existencia inter-subjetiva. Ese sentimiento moral es esencial al individuo como a la sociedad, términos que no pueden separarse nunca en la realidad. Y con el aumento de las relaciones sociales, ese sentimiento también crece y se perfecciona históricamente. Según Proudhon, para el sistema de la Revolución la justicia es humana y sólo humana; y se la vulnera cuando se la presenta como un principio anterior o superior a la humanidad misma.

En la misma huella de Proudhon, otro anarquista, Bakunin, verá en el principio (prejuicio) de autoridad jerárquica, una consecuencia necesaria de toda metafísica idealista; y la religión no es más que la versión vulgar de ese idealismo metafísico. La fantasía humana produjo la idea de Dios (el fantasma divino), porque el hombre, en su prematura ignorancia, atribuye a fuerzas mágicas todo aquello que no puede explicar, y esas fuerzas mágicas, producto de su imaginación, terminan pareciéndole luego una realidad autónoma, superior, majestuosa y paralela a su cruda realidad terrena. Toda metafísica idealista, entonces, constituye un dualismo ontológico. El hombre se postra ante la fantasmagoría que él mismo ha creado inconscientemente. Luego el mismo hombre atribuye toda perfección imaginable a ese supra-mundo. Y por último, como el abismo entre el mundo de la divinidad y el mundo terrestre es tan grande, surge de repente la noción de “revelación”, y con ella, la casta de los mediadores entre el mundo divino y los hombres, es decir, los gobernantes

⁵ Tengamos presente que la concepción proudhoniana del socialismo es libertaria, esto es, anti-estatalista.

y los sacerdotes, ministros del mensaje sagrado. Al poner la “verdadera realidad” fuera de la realidad material, el idealismo teológico siempre falsea y distorsiona las más elementales nociones humanas: justicia, razón, amor, etc. Cuando son atribuidas a la divinidad, esas nociones siempre resultan insondables e incompresibles; de ahí la necesidad de intérpretes de la voluntad divina. La religión es el origen histórico y real de los gobiernos y los Estados. En el principio religioso de autoridad radica también el principio político de autoridad. Ahora bien, ¿esta explicación es también válida para el moderno Estado liberal laico? Bakunin entiende por qué. Veamos por qué.

El moderno Estado liberal laico pretende fundar su legitimidad, ya no en el origen divino del poder, como hacían las formas políticas anteriores, sino en un contrato libremente acordado. Pero aunque ya no se invoque la “revelación religiosa” del bien y del mal, ahora es el mismo Estado quien *estipula* esa distinción, o sea, es el Estado quien dice lo que es bueno y malo. Así, el Estado ocupa directamente el lugar de Dios, y si antes se subordinaba la moral humana a la voluntad de Dios, ahora se la subordina a la “razón de Estado”. Simplemente se ha producido un cambio de religión: ahora es la religión del patriotismo la que habilita para matar, robar, engañar, traicionar... Nuevamente el idealismo metafísico distorsiona los conceptos más elementales del hombre, y como la moral divina, la moral de Estado también niega toda moral humana. Del mismo modo que la teología presenta a Dios como creador del universo y salvador del hombre, ahora la moderna teoría del Estado presenta al poder político como creador del orden social y garante de la vida y derechos de los individuos: el Estado se presenta como protector de sus socios, quienes supuestamente se aniquilarían unos a otros si no existiera la autoridad política. La moderna teoría del Estado, observa Bakunin, supone al hombre esencialmente malo, igual que lo hace la teología. Por lo tanto, no hay teoría del Estado —como no hay religión ni teología— que no postule el principio jerárquico de autoridad externa legisferante. Y así como de la metafísica idealista y teológica siempre se infiere el principio de autoridad jerárquica, del mismo modo, a la postulación de la autoridad jerárquica siempre subyace, conscientemente o no, alguna suerte de idealismo teológico.

Los liberales, según Bakunin, aunque se digan laicos, también suponen una concepción metafísica teológica de la libertad. Al postular un individuo pre-social, con una libertad que le viene desde antes de nacer, el liberalismo no resulta esencialmente distinto de la teología que postula la perennidad del alma (por eso el liberalismo sostiene el derecho hereditario fundado en la voluntad del difunto, lo que sólo puede sostenerse bajo el supuesto de la inmortalidad del alma). Para el liberalismo, entonces, la libertad individual no es una creación histórica y social, sino un don divino que trae el hombre al nacer: el individuo precede ontológicamente a la sociedad, y es visto como un ser ya completo fuera de la vida social e histórica. Así, el liberalismo disuelve la natural sociabilidad humana en la ficción idealista del individuo pre-existente. Y bajo este supuesto, la sociedad sólo puede existir bajo la forma de la autoridad

estatal a la que se habría cedido parte de esa libertad innata para garantizar la convivencia. Y aunque los liberales saben que ningún Estado nació de un auténtico contrato entre individuos, igual se aferran a esta ficción como a un dogma religioso. Así como la teología afirma el libre albedrío metafísico para negar en la práctica la libertad del hombre de carne y hueso, el liberalismo postula la libertad pre-social, para negarla también en los hechos prácticos: si los individuos son ya libres antes de asociarse, ese contrato no es otra cosa que una cesión o renuncia a esa libertad previa a favor del Estado.

En contra de esa concepción, para Bakunin, como para Proudhon, el individuo no se opone a la sociedad sino que se realiza en ella. El hombre sólo se desarrolla como individuo a través de la educación y la instrucción, cosas eminentemente sociales e históricas. La libertad del individuo es un logro del aprendizaje histórico y social: el hombre sólo puede ser libre junto a los demás hombres, mediante la reflexión y el reconocimiento mutuos, nunca aisladamente. Sólo la igualdad y la cooperación hacen al hombre efectivamente libre, aumentando sus potencialidades (libertad). Rechazar las tesis idealistas metafísicas de la perennidad del alma, y su variante liberal del individuo pre-social, equivale a afirmar la existencia del hombre en su devenir histórico, y en consecuencia, equivale a abrir el camino a la realización efectiva de la libertad y la igualdad. En otras palabras: la evolución del hombre, según Bakunin, requiere de la negación de todos los atributos depositados en el mundo fantasmagórico y ficticio del idealismo metafísico. Ese alter-mundo del idealismo es un mundo irreal que pervive gracias a la sangre vital que chupa del mundo real y material de los hombres. Todo idealismo metafísico en el fondo es teológico, y siempre encapsula el libre fluir de la vida material (que es la única que en verdad existe).

Como se ve, Bakunin retoma la distinción proudhoniana de los dos enfoques sobre las cosas (a los que Proudhon llamaba, “sistema de la Iglesia” y “sistema de la Revolución”), bajo las rúbricas de “idealismo” y “materialismo”. De este modo, la corrige y radicaliza, de manera tal que devuelve a los idealistas teológicos como Donoso la acusación de dualismo ontológico y moral (maniqueísmo).

Entonces, para resumir, podemos decir que la polémica entre catolicismo y anarquismo se expresa en dos modos diametralmente opuestos de entender las relaciones entre la teología y la política. El catolicismo postula una teología trascendente, en la que las promesas de “redención” quedan aplazadas para una vida tras-terrena, en tanto que la vida terrena queda relegada a ser inevitablemente un “valle de lágrimas”, prueba divina a la que Dios somete al hombre para darle o negarle luego, justicia divina mediante, el premio o el castigo que le corresponda. En cambio, los anarquistas (como gran parte de los socialistas) operan una inmanentización de las promesas religiosas del cristianismo: el “reino prometido”, la “redención” han de buscarse en la vida terrena efectiva. La religión, considerada sociológicamente, al modo

anarquista, no es más que las aspiraciones reprimidas o inconscientes de la humanidad, aspiraciones que hay que bajar del cielo de las religiones para alcanzarlas históricamente en el plano efectivo de la realidad material

Esta postura frente a la teología, característica del anarquismo y el socialismo del siglo XIX, es en realidad una anti-teología política, o mejor dicho, una política anti-teológica, una crítica de la teología trascendente. Y esta anti-teología es del mismo tipo que la desarrollada paralelamente en Alemania en 1841, de manera más sistemática y argumentada, por Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Este tipo de teología crítica o antropológica aborda los objetos de la religión a la luz de la reflexión, de modo que los misterios sobrenaturales queden explicados en base a alguna verdad sencilla y natural. Para Feuerbach, “el secreto de la teología es la antropología”, y la fe religiosa en un ser trascendente no es más que una “patología psíquica” (Feuerbach, 2006: 9-10).

Los anarquistas del siglo XIX inmanentizan, bajan a tierra, los misterios del cristianismo. Y con su crítica antropológica y sociológica a la religión y a la teología presentan esos misterios como los deseos reprimidos de una justicia terrena: el reino prometido hay que construirlo aquí en la tierra. Para los anarquistas, cualquier teología que no sea una crítica teológica es una mistificación culpable de crimen de *lesa humanidad*; y no hay diferencia real entre teología filosófica, teología mítica o teología cristiana. Las verdades que encierran la religión y la metafísica son puestas a la luz por la crítica sociológica. En estos planteos críticos, un católico como Donoso Cortés sólo podía ver una teología satánica, una teología perversa que viene a subvertir el orden impuesto por Dios al universo y a la sociedad. Acá vemos que nuevamente la cuestión se puede plantear en términos del *uso propio o metafórico* del lenguaje teológico y político. Los católicos pretenden sostener el carácter propio de la teología, al tiempo que consideran *impropio* bajar sus conceptos (trasladarlos, metaforizarlos⁶) del plano trascendente al plano terreno. En cambio, la crítica antropológica de la teología que hacen los anarquistas y socialistas (igual a la que hace Feuerbach en Alemania) reduce el discurso de la teología a *expresiones metafóricas inconscientes* de los deseos y temores humanos.

Sin embargo, católicos y socialistas coinciden en ver al liberalismo como un híbrido tibio, ya porque carece de conciencia teológica (Donoso), ya porque carece de conciencia histórica (los anarquistas) y reduce todo a un simple problema de gobierno. Según Donoso, el liberalismo no ve la cuestión teológica que hay siempre detrás de todo problema humano. Según los anarquistas, el liberalismo no ve los problemas sociales que subyacen a las cuestiones políticas de gobierno. Para Donoso, aunque los liberales se digan laicos, hacen el juego al satanismo anarco-socialista. Para los anar-

⁶ Recordemos que “metáfora” es la palabra griega para designar transporte o traslado.

quistas, aunque los liberales se digan laicos, afirman a Dios cuando defienden al Estado, aunque se trate de un Estado laico.

4. Schmitt y Kelsen. Introducción

En 1922 Carl Schmitt publica su *Teología política*, donde desarrolla una teoría de la soberanía en clave polémica contra la disolución legalista que el liberalismo opera de ese concepto. En el capítulo III de su famoso ensayo, Schmitt enuncia así la tesis central de la teología política: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 1985: 95). Y agrega Schmitt que esta tesis es doble, pues vale tanto en el sentido histórico (en el sentido de que los conceptos de la teología pasaron a la teoría del Estado), como en el sentido de que guardan una analogía estructural sistemática unos con otros.

Schmitt entiende a la teología política como una “sociología de conceptos” destinada a comprender los cambios en el pensamiento político de los últimos siglos, pues el paso de la soberanía personal del Estado absolutista a la soberanía impersonal del Estado de Derecho sería paralelo al paso del teísmo al deísmo. En efecto, la teología deísta excluye la idea de milagro, pues para el deísmo el universo se gobierna sólo por las leyes generales que Dios le dio, pero sin su intervención directa. Del mismo modo, el moderno Estado de derecho excluye la intervención directa del soberano en el orden jurídico.

Pero como la idea teológica de “milagro” es análoga a la noción jurídico-política de “estado de excepción”, el libro de Schmitt apunta a demostrar que, a pesar del ocultamiento liberal del problema de la soberanía, no se puede prescindir de ese concepto mientras se postule la existencia de algún tipo de orden político. El soberano irrumpe siempre que se produce una situación de excepción, suspendiendo el orden jurídico para crear las condiciones fácticas que hacen posible la misma vigencia de la norma. El orden nunca puede descansar en la norma, dice Schmitt, sino en una decisión previa que crea, no sólo a la norma, sino a las condiciones de hecho (el “medio homogéneo”, el orden fáctico) en que la norma puede ser cumplida (Ibid. capítulo I).

La sociología de los conceptos que propugna Schmitt, si bien pretende rebasar el plano puramente político-jurídico, centrado en fines prácticos inmediatos, lo hace para comparar su estructura conceptual con la estructura conceptual radical en que una sociedad y una época se comprenden a sí mismas en un plano metafísico. Esta sociología de los conceptos apunta a poner de manifiesto las analogías sustanciales entre esos dos planos espirituales:

“La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (Ibid.: 112-113).

A partir de este presupuesto metodológico, Schmitt pasa rápida revista a las transformaciones teológico-políticas de la modernidad. La teoría del Estado del siglo XVII postulaba un soberano personal, el monarca, al modo del Dios cartesiano. El creador del mundo era también su legislador, del mismo modo que el soberano (por ejemplo, en Hobbes) era a la vez el creador del orden social y su legislador. Pero a partir de la Revolución Francesa, el paradigma jurídico centrado en la figura del “legislador” como “arquitecto del mundo y del Estado” fue desplazado por un nuevo paradigma tomado de las ciencias naturales, paradigma en el cual la centralidad la tiene la “legalidad” misma. En el plano teológico comienza así a negarse la idea de excepción o milagro: la voluntad de Dios se expresa ahora sólo a través de las leyes generales de la naturaleza, o como dice gráficamente Schmitt: “la máquina empieza a andar por sí misma” (Ibid.: 117). Y correlativamente, en el plano político, comienza a ocultarse asimismo el elemento personal y decisionista que signaba a la teoría clásica de la soberanía. Sin embargo, tanto la metafísica teísta como la deísta de los siglos XVII y XVIII sostenían la trascendencia de Dios respecto del mundo, del mismo modo que en lo político se suponía la trascendencia del soberano respecto de la sociedad y del Estado. Será el siglo XIX quien pretenda aniquilar la noción de “trascendencia”, imponiendo la noción de “inmanencia”. Esta noción de “inmanencia” la hallamos en la tesis de la identidad entre gobernantes y gobernados, en la tesis de la identidad entre Estado y soberanía, en la tesis de la identidad entre soberanía y derecho (Krabbe), y finalmente, en la tesis de la identidad entre Estado y derecho (Kelsen). Llegados a este punto, dice Schmitt, se explica que Kelsen pueda pensar a la democracia “como la expresión de una actitud científica relativista e impersonal. Lo cual responde, en realidad, a la línea seguida por la teología y la metafísica política del siglo XIX” (Ibid.: 119).

Así, Schmitt pone en evidencia –correctamente, según me parece– los supuestos metafísicos del liberalismo democrático contemporáneo. ¿Pero cuáles son los supuestos metafísicos del decisionismo político del propio Schmitt?

Schmitt mismo traza una suerte de genealogía de su propia posición, para la que se remonta a los pensadores católicos de la restauración, quienes alzaron su voz contra la metafísica inmanentista, contra sus consecuencias revolucionarias y contra su impronta anticatólica. Schmitt dedica el capítulo IV, precisamente, a la “Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución”. Según el propio Schmitt, el concepto de “decisión” (concepto central de su pensamiento jurídico-político) emerge concientemente en el mundo de la teoría política con los pensadores católicos, tradicionalistas y contrarrevolucionarios, De Bonald, De Maistre y Donoso Cortés:

“Porque lo que caracteriza su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que su época reclama una decisión, y, así, con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de decisión en centro de su pensamiento” (Ibid.: 126).

De modo que ya en Donoso Cortés tendríamos clara y correctamente enunciada, a partir de presupuestos teológicos, la teoría de la soberanía como decisión del caso excepcional, y con ella, el tránsito del tradicionalesmo legitimista hereditario a la dictadura.

Es pues dentro de esa misma tradición católica⁷ en la que hay que insertar al propio Schmitt y su concepto de soberanía: “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” (Ibid.: 35). Para Schmitt, el soberano crea el orden legal desde la nada jurídica: crea la situación normal y normada desde la situación excepcional y es quien de hecho decide si hay que suspender esa misma normatividad para asegurar el orden mismo que la hace posible. Este soberano es el equivalente político del dios bíblico que crea al mundo de la nada, le da sus leyes y las vulnera milagrosamente cuando lo estima necesario para su propio plan creacionista. Detrás del soberano schmittiano está supuesto el dios del catolicismo, como en De Bonald, en De Maistre y en Donoso Cortés.

Ahora bien, así como Schmitt ha puesto en evidencia los supuestos metafísicos del normativismo de Kelsen, nosotros podemos ver aquí con claridad cuáles son los supuestos metafísicos del decisionismo de Schmitt. Y estas diferencias en los supuestos metafísicos de ambos juristas -Schmitt y Kelsen- son algo más que una esotérica diferencia intelectual de academia; en esta diferencia teórica subyace ya la famosa polémica concreta que ambos juristas sostuvieron en 1931 acerca del control de constitucionalidad. Más aún: tal vez sea esa misma diferencia teórica la que explica las diversas actitudes de ambos frente al nazismo.

Pocos meses después de la publicación de la *Teología política* de Schmitt, Kelsen condensaba en un breve artículo, *Dios y Estado* (1922-23), algunas ideas que ya venía elaborando desde antes. Este artículo, está dividido en dos partes. En la primera, adopta un enfoque psico-sociológico para explicar el paralelismo entre la autoridad religiosa y la autoridad política. En la segunda parte, adopta una perspectiva de crítica epistemológica para señalar unas cuantas analogías entre la esfera del derecho la de la teología: su intención es mostrar cómo los falsos dualismos Dios-mundo y Estado-derecho generan pseudo-problemas que se disuelven cuando se los plantea de un modo metodológicamente adecuado.

⁷ Villar Borda dice que “a pesar de sus orígenes católicos, Carl Schmitt no puede ser considerado un filósofo político del catolicismo” (Villar Borda, 2006: 62). Sin embargo, todo su libro sobre Donoso Cortés y Carl Schmitt muestra que el jurista alemán está mucho más inmerso en el integrismo católico de De Maistre y Donoso Cortés de lo que suele pensarse. Entiendo que el hecho de que todo el pensamiento católico no sea necesariamente autocrático, ni que la adscripción de Schmitt al nazismo lo distancie de la visión política predominante del catolicismo, no impide comprenderlo dentro de la tradición más reaccionaria e integrista de esa corriente del pensamiento, por más secularizado que se presente. Cf. “De una discusión en torno a Carl Schmitt (París, 1986)”, en Taubes, 2007: 195.

La explicación que provee Kelsen en la primera parte de su artículo presenta como co-originarias las representaciones humanas de la autoridad religiosa y de la autoridad social. Según Kelsen, el individuo vivencia lo social, en principio, como un todo en que se halla inmerso y que escapa a sus designios personales. De allí que surja en el individuo un sentimiento de dependencia y subordinación que no es otra cosa que la introyección de lo social en la conciencia. Estas tesis de Kelsen guardan una notable similitud con la explicación que del mismo asunto ya había provisto Bakunin (Bakunin, 1977: 105-107). El primitivo, tanto para Kelsen como para Bakunin, propende a interpretar las leyes de la naturaleza como expresión de una normatividad establecida por personas superiores (dioses), creándose así una imagen antropomórfica y teleológica, o sea mítica, del universo. Y tanto para Kelsen como para Bakunin, contra esa visión primitiva se alzan las modernas ciencias naturales que desechan la noción mítica de “comportamiento de las cosas”, para pasar a estudiarlas desde la perspectiva impersonal de la causalidad material⁸.

Apoyándose expresamente en Dukheim y en Feuerbach, Kelsen afirma que para el primitivo Dios es expresión de la sociedad, a la vez que la sociedad es experimentada religiosamente como divina; y desde el punto de vista psicológico no hay diferencia real entre el culto a Dios y el culto a los héroes y soberanos. Estas líneas también las suscribiría sin reservas Bakunin y cualquier anarquista. Pero Kelsen, provisto de las modernas herramientas teóricas del psicoanálisis, citando expresamente a Freud, explica esa identidad psicológica entre la actitud religiosa y la actitud política a partir del común origen de ambas en una misma experiencia psíquica de la relación del niño con su padre:

“[El padre] penetra en el alma del niño en forma de gigante, de poder supremo, y llega a ser para él la autoridad como tal. Como padre se experimenta también más tarde toda autoridad; como sustituto del padre se presenta el Dios venerado, el héroe admirado, el soberano amado con respetuoso temor; sólo como representantes del padre pueden estas autoridades suscitar en beneficio propio todas aquellas emociones que convierten a los hombres en infantes carentes de voluntad y opinión propias” (Kelsen, 2003: 270-271).

Y esta voluntad de sumisión, desde el punto de vista psicológico, implica también una voluntad de dominación: quien se somete a la autoridad quiere también que se sometan los demás; desea que los otros también se dobleguen a su “bandera”, que de algún modo es su propia voluntad inconsciente (Ibid.: 271-272). Pero cuando se quitan las máscaras a los verdaderos actores de la representación política y religiosa, sólo queda el hecho crudo de

⁸ Acá puede verse lo incorrecto que es atribuir al anarquismo, como hace Schmitt, la pretensión de querer “volver a un estado paradisiaco primitivo”.

hombres que ejercen dominio sobre otros hombres. Y hacer caer esas máscaras, según Kelsen, es la tarea de la ciencia, que por principio es crítica de la ideología:

“Si la sociedad debe concebirse como mera ideología, en tal caso la religión constituye tan sólo una ideología social particular, originariamente idéntica a esa ideología social que puede designarse, en el sentido más lato de la palabra, como Estado; en esta fase del razonamiento, las representaciones de Dios y del Estado coinciden plenamente” (Ibid.: 273).

Esta idea también la suscribiría totalmente cualquier anarquistas del siglo XIX o actual. Por todo esto, no deben sorprender las notables analogías entre la teología y la teoría del Estado. Ambas ideologías presentan un similar discurso estructural que debe ser desenmascarado por la ciencia concienzuda y crítica.

¿Cuáles son esas analogías estructurales entre ambas ideologías? En la segunda parte de su artículo, Kelsen enumera una cuantas:

1. El Estado se presenta como creador del orden jurídico de similar modo en que se presenta a Dios como creador el orden del universo.
2. El Estado se presenta como poder trascendente y absoluto respecto de la sociedad del mismo modo en que se presenta a Dios como poder trascendente y absoluto respecto del mundo.
3. Tanto la teoría del Estado como la teología se enfrascan en el mismo insoluble problema teórico: ¿cómo se explica la relación positiva entre un Dios extra-mundano y el mundo? ¿cómo se explica la relación positiva entre un Estado meta-jurídico y el orden jurídico? Y en ambas disciplinas se pretende resolver el problema con teorías análogas: en la teología, el dogma de la encarnación (Dios hecho criatura que se somete a sus propias leyes) cumple un papel análogo al de la teoría de la autolimitación del Estado por el mismo derecho que previamente estableció.
4. Así como el milagro es la violación que, por motivos fundados en su sabia e insondable voluntad, hace Dios de las mismas leyes que dio al mundo, de igual modo, el estado de excepción es la violación que, por motivos de “razón de Estado” o “interés público”, hace el Estado respecto al derecho que él mismo estableció para la sociedad.
5. Hay también analogía entre el modo en que la teología y la teoría del Estado consideran, respectivamente, la relación Dios-hombre y la relación Estado-individuo: Dios, ser puramente espiritual, crea al hombre a su imagen y semejanza, con lo que sólo ve en él su alma; el Estado, persona jurídica por excelencia, crea al individuo también a su imagen y semejanza, y sólo lo considera como sujeto de derecho.

Como dijimos, para Kelsen todas estas analogías no son casuales, sino que surgen de la misma experiencia psíquica. Por ello es que, desde el punto de vista epistemológico, la crítica científica deba abordarlas a ambas del mismo modo. La postulación de un Dios personal diferente del mundo, así como la postulación de un Estado diferente del orden jurídico mismo, no serían más que expresiones de un modo primitivo de pensar. En este sentido, Kelsen puede concluir que Dios no es más que la personificación *metafórica* del mundo, así como el Estado no es otra cosa que la personificación *metafórica* del orden jurídico. Desde un punto de vista racional, según Kelsen, las palabras “Dios” y “Estado” sólo conservan algún *sentido propio* (es decir, no metafórico) cuando se las comprende como esencialmente idénticas a “mundo” y a “orden jurídico” respectivamente. Una vez que la crítica científica pone de manifiesto la identidad esencial entre Dios y mundo, entre Estado y derecho, es decir, una vez eliminado el dualismo mítico metafísico, todos los pseudo-problemas de la teología y de la teoría del Estado, según Kelsen, se esfuman. Esa es la tarea que en el terreno teológico realizó la crítica psicológica y sociológica desde Feuerbach en adelante. Y esa misma es la tarea que en el terreno del derecho y del Estado sólo puede hacer una teoría pura del derecho (Ibid.: 289).

Donde más se hacen claras las diferencias entre Schmitt y Kelsen es, precisamente, en la interpretación sobre la soberanía y el estado de excepción. Ambos marcan la similitud entre la noción teológica de milagro y la noción política de estado de excepción. Pero Schmitt ve en la excepción la expresión más cruda del soberano (“soberano es quien decide sobre el estado de excepción”); lo que equivale, por analogía teológico-política, a afirmar “Dios es quien hace milagros”. En términos jurídicos, esas expresiones se traducen en: “Soberano es quien decide sobre la suspensión del orden jurídico” y “Dios es quien decide sobre la suspensión de las leyes del mundo natural”. Kelsen, por el contrario, ve en la excepción una simple interrupción antijurídica del orden jurídico. Para Kelsen no hay milagros, y las leyes del mundo natural no pueden ser suspendidas; por lo tanto, el discurso religioso sólo se presta como *ideología* (en el sentido negativo de la palabra) para encubrir los intereses de ciertos grupos dominantes, y lo que se llama “estado de excepción” no es un concepto jurídico científico, sino un instrumento ideológico para legitimar el cambio de un orden jurídico por otro (Kelsen, 2003: 284-285). En clara alusión a Schmitt, Kelsen dice que los teóricos que postulan la diferencia entre soberano (creador) y derecho (orden jurídico creado) “pretenden hacernos creer en el milagro natural” (Ibid.: 285).

Pero Schmitt y Kelsen no polemizaron directamente sobre esta cuestión de la teología política. Sin embargo, sí han polemizado directamente sobre una cuestión jurídica técnica como es el control de constitucionalidad. Y en esa famosa polémica, no obstante su tono técnico, subyacen sus diferentes visiones sobre el asunto teológico-político: para Kelsen, el núcleo fundamental de la Constitución de Weimar era el capítulo sobre las garantías, mientras

que para Schmitt, el núcleo fundamental era la institución personal del Presidente del Reich, donde radicaría la auténtica representación del pueblo alemán. En consecuencia, Schmitt defiende un control constitucional personal atribuido al mismo presidente del Reich como soberano del Estado cuyos actos estarían excluidos de control. Por el contrario, Kelsen defiende un control constitucional atribuido a un tribunal impersonal, a la vez que sostiene un sistema de controles recíprocos de la legalidad de todo acto de cualquier órgano del Estado. En otras palabras, Schmitt defiende la tesis de una institución suprajurídica que a la vez es jurídica, cosa que a Kelsen le parece una evidente contradicción científica y una mistificación ideológica.

Para Carl Schmitt, el poder judicial es un órgano estrictamente destinado a juzgar pleitos individuales, y como tal, su función no debe estar vinculada a la “creación” de derecho, sino sólo a su “aplicación” concreta. Para Schmitt sólo el Presidente del Reich encarnaba la voluntad soberana de toda la nación. Por lo tanto sólo él podía tener la última palabra sobre la constitucionalidad de los demás actos del Estado (leyes y decretos). Otorgar esta función al poder judicial o a algún tribunal judicial especial sería conceder una atribución político-legislativa (creadora, soberana) a un órgano que debería limitarse a juzgar conflictos particulares, hechos y conductas. Según Schmitt, reconocer en un tribunal judicial la competencia para entender en cuestiones de constitucionalidad es cederle un poder de veto político, y por ende, confundir la política con la administración de justicia, es confundir la creación del derecho con su aplicación.

Kelsen, por su parte, defiende la competencia de un tribunal constitucional. Alega que dejar al mismo jefe del ejecutivo la facultad de controlar la constitucionalidad de las leyes y de los propios decretos de la administración es vaciar de sentido a la idea de control constitucional. Kelsen critica a Schmitt por disociar tajantemente “creación del derecho” y “aplicación del derecho”. De aquí, según Kelsen, Schmitt deduce equivocadamente que atribuir a los jueces el control de constitucionalidad es contaminar la justicia con la política dando a los jueces funciones legislativas. Para Kelsen, en realidad, cuando los jueces emiten sentencia, en cualquier asunto ordinario, también están “creando” derecho (en este caso, normas particulares que se llaman “sentencias”). Y a su vez, los llamados poderes políticos, cuando “crean derecho”, también están “aplicando derecho”, pues están aplicando las normas constitucionales que los facultan a sancionar leyes o promulgar decretos. Para Kelsen, la diferencia fundamental entre la jurisdicción y las otras funciones del Estado, llamadas políticas, no pasa por la distinción entre aplicación y creación de normas, sino por el carácter particular o general de las normas que producen. Y según él, un tribunal constitucional también juzga hechos concretos: ¿se siguió el procedimiento legal establecido? ¿Estaba tal órgano del Estado facultado para dictar tal norma?

Como se ve, la diferencia central entre Schmitt y Kelsen, en este plano exclusivamente técnico-jurídico, radica en que el primero separa tajantemente “creación” y “aplicación” del derecho, en tanto el segundo entiende que tal

distinción es incorrecta, ya que el derecho es un orden dinámico dentro del cual todo órgano jurídico aplica y crea al mismo tiempo normas jurídicas. ¿Acaso no subyace a esta diferencia teórico-jurídica la misma diferencia entre una visión que distingue un Creador y un mundo creado (teología subyacente en Schmitt) y una visión que entiende al universo como una realidad que se auto produce indefinidamente por su propia legalidad (metafísica subyacente en Kelsen)?

Las diferencias entre Schmitt y Kelsen en cuanto al modo de abordar el paralelismo entre teología y política reeditan las mismas diferencias que ya se notaban en el siglo XIX entre los católicos de la reacción y los anarquistas de la revolución, entre una ontología dualista y otra monista. Claro es que en las diferencias entre Schmitt y Kelsen predomina un tono académico muy diferente del estilo belicoso que podemos encontrar en sus precursores del siglo XIX.

Sobre el final de su artículo *Dios y Estado*, Kelsen dice que el paralelismo entre ateísmo y anarquismo también debe comprenderse desde esa correlación entre religión y derecho. Los anarquistas son antiteístas y antiestatalistas a la vez, pues sostienen al mismo tiempo la negación de Dios y del Estado. La única diferencia que hay entre esas dos negaciones simultáneas es la misma que hay entre un enunciado descriptivo y uno normativo. “Dios no existe”, “El Estado *no debería existir*”: el primer enunciado es un juicio descriptivo con pretensiones de verdad; el segundo es un juicio normativo o valorativo con pretensiones ético-políticas. Esa observación le permite a Kelsen distinguir entre dos tipos de anarquismo:

1. Un anarquismo metodológico, entendido como crítica del conocimiento (crítica que desenmascara las ideologías encubridoras de las relaciones de poder que se ocultan detrás de la teología y de la teoría del Estado)⁹; y
2. un anarquismo ético político, orientado activamente a la eliminación del Estado.

Kelsen, en tanto científico, abraza expresamente el anarquismo del primer tipo, es decir, el crítico metodológico, al tiempo que se despega del segundo.

En efecto, sabemos que Kelsen *no es políticamente anarquista*, sino liberal democrático; y acá no hay contradicción lógica alguna entre su postura metodológica y su postura política. En efecto, negar existencia ontológica a Dios y al Estado para presentarlos como meras hipótesis, respectivamente, de la idea de mundo y de la idea de derecho, no implica lógicamente que *no deba existir* un orden normativo coactivo. Es decir, para Kelsen no es lógicamente correcto inferir el anarquismo ético-político a partir del anarquismo crítico metodológico; ello sería incurrir en la famosa falacia de saltar de un enunciado descriptivo a otro prescriptivo. Y tiene razón.

⁹ No obstante el carácter crítico que Kelsen le atribuye, no hay que confundir este “anarquismo metodológico” con lo que Paul K. Keyserabend denomina del mismo modo.

Pero ningún *teórico político anarquista* incurre en esa falacia, es decir, ninguno deduce ni pretende deducir la abolición del orden jurídico a partir de la constatación de que Dios y Estado son mitos ideológicos. Lo que hacen los anarquistas es exactamente lo inverso de ello. En primer lugar, parten de un juicio ético-político: “el gobierno del hombre sobre el hombre *no debería existir*”; y luego, con espíritu crítico científico, como Kelsen, pasan a demostrar que, de hecho, ni Dios ni el Estado existen del modo en que los presentan la teología y la teoría del Estado, sino que son meras mistificaciones ideológicas que encubren una única e idéntica situación en ambos casos: la dominación de hombres sobre hombres. Se puede ser un anarquista metodológico, en el sentido de Kelsen, sin ser anarquista ético-político; pero no se podría ser un anarquista ético-político sin ser a la vez un anarquista metodológico, es decir, un crítico de las ideologías encubridoras.

No obstante, como el propio Kelsen señala en las últimas líneas de su artículo, el sólo anarquismo crítico metodológico “no carece de todo efecto ético-político”. En efecto:

“Al enseñarle a concebir al Estado como el simple orden jurídico, este tipo de anarquismo [el metodológico] despierta en el individuo la conciencia de que este Estado es obra humana, hecha por hombres y para hombres y que de la esencia del Estado, por consiguiente, no puede deducirse nada que vaya en contra del hombre. Si siempre han sido los detentadores del poder según el orden estatal vigente quienes se han opuesto a todo intento por modificar este orden esgrimiendo argumentos extraídos de la esencia del Estado, y quienes han declarado absoluto ese fruto contingente de la historia que es el contenido del orden estatal, porque estaba acorde a sus intereses, esta teoría, en cambio, que declara al Estado como orden jurídico cuyo contenido es variable según los casos y siempre susceptible de ser modificado, esta teoría que por lo tanto no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados” (Kelsen, 2003: 289).

Un anarquista ético-político también suscribiría estas frases de Kelsen, con la salvedad (muy importante) de que la radicalizan de tal modo que también consideran como una “contingencia histórica”, no sólo al “contenido variable” de las diferentes formas de Estado, sino al propio Estado como “criterio formal de supremo orden coactivo”.

5. Conclusión

Repasemos un poco lo visto hasta aquí. Los filósofos paganos de la antigüedad pretendían subordinar la teología mítica a la teología filosófica, o sea, *el mito al logos*. No se trataba de proscribir todos los mitos, sino de evitar aquellos que fueran políticamente disolventes y fomentar los que fueran políticamente funcionales. Una mitología subordinada al *logos* filosófico era considerada

útil, posible y necesaria políticamente. Tanto Platón como Aristóteles y Varrón sólo pretendían eliminar la mitología que minara la unidad política. Con Agustín vimos aparecer una teología sobrenatural y trascendente, a la que la razón filosófica podía aproximarse o alejarse, pero nunca contradecirla sin caer en el error y en el pecado. Por lo demás, para Agustín, toda teología pluralista, fuere filosófica o mítica, era demoníaca. Así, el cristianismo se presentaba como una verdad teológica supra-terrena y trascendente a la propia razón humana; en otros términos, se presentaba como un *logos divino* revelado, superior al falible *logos humano*. Luego vimos cómo en el siglo XIX la crítica de los pensadores radicales y materialistas impugnó toda esa teología sobrenatural trascendente en la que no veían ninguna diferencia esencial con cualquier otra mitología. Para Feuerbach, para los anarquistas y para los marxistas, la teología cristiana, como toda mitología, no era más que un producto humano, social, terreno, que expresaba sublimadamente los miedos y deseos reprimidos de los hombres. Este tipo de crítica sociológica de la teología pretendía bajar a tierra las esperanzas paradisíacas, es decir, quería *secularizar* la idea del Cielo. Esa negación teológica de Dios, que en su expresión más radical, el anarquismo, conlleva la negación de toda autoridad, provocó la respuesta reaccionaria de Donoso Cortés, defensor de la trascendencia teológica y de la autoridad política, quien veía en el socialismo una teología, no sólo equivocada, sino satánica. En el siglo XX, esas dos posiciones acerca del problema teológico político volvieron a presentarse, bajo un ropaje más académico, en el pensamiento político jurídico de Hans Kelsen y de Carl Schmitt, respectivamente. Como vimos, estos dos grandes juristas del siglo XX no polemizaron directamente sobre este tema, aunque sí polemizaron sobre una cuestión técnico jurídica: la custodia de la constitución, polémica en la que subyacen los presupuestos teológicos y metafísicos de ambos.

Pero por su parte, la teología política de Schmitt se funda en dos tesis diferentes que se superponen velada e insidiosamente. Una cosa es limitarse a constatar analogías estructurales entre dos campos semánticos diferentes, la teología y el Estado o el derecho. Y otra cosa es afirmar que uno es la *secularización del otro*. Schmitt, en *Teología política I*, hace ambas cosas; pero en su respuesta a Eric Peterson, o sea, en *Teología política II* (1969), en una nota al pie, dice que sólo hace lo primero (y no lo segundo, que es lo que descalifica Peterson como teología impura o política). Sin embargo, a pesar de esa aclaración expresa, Schmitt sigue haciendo también lo segundo, pues sigue pensando las categorías políticas y jurídicas modernas como *secularización* del discurso teológico medieval.

Ahora bien, como muestra Blumenberg, hablar de *secularización* implica ya negar toda *legitimidad* propia a la Modernidad (Blumenberg, 2008: 93-94 y 97-99). En efecto, la categoría de *secularización* remite a la idea originaria de expropiación de bienes a la Iglesia: de modo que las categorías jurídicas modernas, para Schmitt, no pueden ser más que expropiaciones de categorías teológicas medievales. Por eso Schmitt tampoco puede aceptar

que se hable *propiamente de legitimidad* de la Era Moderna, ya que la noción de *legitimidad* no corresponde a la modernidad, que sólo puede ver las cosas desde la perspectiva formal y abstracta de la *legalidad* (Schmitt, 2005: 189-192). Para Schmitt, la *secularización* es una categoría *propia* del pensamiento monárquico legitimista (léase, tradicionalista) que postula una identidad histórica entre el presente y el pasado: “Según esto, la Edad Moderna sería legítima si ella fuera aún la Edad Media, claro que ‘con otros recursos’” (Blumenberg, 2008: 98). De este modo, apunta Blumenberg: “Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política*” (Blumenberg, 2008: 99). En otras palabras, tal como la entiende y practica Schmitt, y aunque pretenda presentarla asépticamente como una “sociología de los conceptos”, la *teología política* es en verdad política fundada en la *teología*.

Ahora bien, si de la *teología política* eliminamos el sentido insidioso que le proveía el término *secularización*, podemos preguntarnos: ¿qué quedaría de la *teología política* si la limitamos al primer sentido, esto es, a la simple comparación entre dos campos semánticos diferentes? Quedaría simplemente una *teología metafórica* (Blumenberg, 2008: 102), lo que a mi entender no es ni más ni menos fundamental que una medicina metafórica, una ingeniería metafórica o cualquier otro tipo de constelaciones metafóricas frecuentes en el pensamiento político y jurídico. La *teología* sigue siendo así un área de estudio interesante para la política, pero deja de ser central como categoría explicativa; y en verdad, se invierte el orden de la explicación: no es la *metáfora teológica* la que puede explicar los conceptos políticos, sino al revés. El mismo Blumenberg llama la atención sobre la actitud de Schmitt en este punto:

“Lo metodológicamente más curioso en la *Politische Theologie* de Carl Schmitt es que ella misma dé mucha importancia a este nexo de la secularización; pues estaría más cerca de su intención, en mi opinión, establecer un nexo de fundamentación inverso, interpretando la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas” (Blumenberg, 2008: 93-94).

Pero parece que si Schmitt hubiera tomado este camino, y no el que de hecho tomó, su actitud respecto del problema teológico hubiera estado más cerca de la de los anarquistas, racionalistas y positivistas que combate, que de la de los reaccionarios con quienes se enrola. ¿No puede acaso verse en esto una tensión interna entre las convicciones religiosas de Schmitt y su actitud de científico de la política? Si esto fuera así -como sospecho que efectivamente estaríamos ante uno de los tantos casos en que la religión nubla la razón de una mente aguda.

De lo visto hasta aquí se desprende que la polémica en torno de la *teología política* ha sido una polémica en torno a la modernidad. Tanto Donoso Cortés como los anarquistas, y tanto Schmitt como Kelsen, ven

analogías y paralelismos entre los conceptos jurídico-políticos modernos y los conceptos de la teología; todos coinciden en ver en la modernidad, a la vez que una renuncia a la trascendencia, una inmanentización de las categorías teológicas en que tal trascendencia se apoyaba. El bando anti-moderno es medieval-céntrico, y ve en esa inmanentización una teología satánica (Donoso) o una *secularización* que pone en evidencia las deficiencias de *legitimidad* de la modernidad (Schmitt). En cambio, el otro bando es antiteológico y pro-moderno o moderno-céntrico (Feuerbach, Proudhon, Kelsen), y ve en esa inmanentización el reencuentro del hombre con sus propias aspiraciones más profundas de autorrealización en la tierra, o bien resabios metafísicos e ideológicos que deben ser removidos por la crítica científica, o bien simples metáforas tomadas de lo viejo ya conocido para dar cuenta de lo nuevo inédito (lo que Blumenberg llama una *metáfora política*). Los unos explican y critican la modernidad desde la teología cristiana medieval; los otros explican y critican la teología cristiana medieval desde los presupuestos de la ciencia moderna. Unos *reaccionan* contra la movilidad vertiginosa de la modernidad, movilidad abierta por la Reforma, la ciencia experimental anti-metafísica y la Revolución en todas sus corrientes políticas derivadas. Los otros *accionan* promoviendo y profundizando el cambio inaugurado por la modernidad.

Pero desde otra perspectiva, considerando el problema desde el punto de vista lingüístico, la cuestión de la teología política, la polémica entre medieval-céntricos y moderno-céntricos, se presenta también como un problema acerca del *sentido propio* y el *sentido metafórico o impropio* de ciertas construcciones teóricas: unos atribuyen el *sentido propio* (auténtico) a lo teológico y el *sentido metafórico* (figurativo, analógico) a lo socio-político; los otros, a la inversa, atribuyen el sentido propio (real) al orden social y el *sentido metafórico* (ideológico, consciente o inconsciente) a la proyección trascendente de esos conceptos. Los primeros abordan el problema de la teología política al modo de una *teología como política*; los segundos la abordan como una *crítica de las ideologías* (en el sentido tradicional).

Con esto hemos avanzado bastante, y ya podemos formularnos un último interrogante: ¿No hay alguna otra vía posible para abordar estas cuestiones? ¿Acaso estamos condenados a esta “jaula de hierro” del *juego metafísico del sentido propio y la metáfora, del sentido propio y el sentido impropio*? ¿Debemos optar entre el teo-logos-centrismo o el antropologos-centrismo? Es decir: ¿no hay salida del falogocentrismo¹⁰? Quedará para otra ocasión aventurar una respuesta a esta última pregunta.

¹⁰ Como es sabido, la expresión “falogocentrismo” pertenece a Derrida.

6. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2008): El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- BAKUNIN, Mijail (2000): Dios y el Estado, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires.
- BAKUNIN, Mijail (1977): Federalismo, socialismo y antiteologismo y Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre, Júcar, Madrid.
- BLUMENBERG, Hans (2008): La legitimación de la Edad Moderna, Pretextos, Valencia.
- D'AURIA, Aníbal (2007): "Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin", en Grupo de Estudio sobre el Anarquismo: El anarquismo frente al derecho. Lecturas sobre Propiedad, Familia, Estado y Justicia, Ediciones Anarres, Buenos Aires.
- DONOSO CORTÉS, Juan (s/f): "La Dictadura", en: Varios autores, Grandes discursos, Océano, Biblioteca Universal, Madrid.
- DONOSO CORTÉS, Juan (2007): Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- FEUERBACH, Ludwig (2006): La esencia del Cristianismo, Claridad, Buenos Aires.
- HABERMAS, Jürgen (2008): El discurso filosófico de la modernidad, Katz, Buenos Aires.
- JAEGER, Werner (1985): Paideia, Fondo de Cultura Económica, México.
- KELSEN, Hans (2006): ¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin, Katz, Buenos Aires.
- KELSEN, Hans (2003): "Dios y Estado", en Oscar Correas (compilador): El otro Kelsen, Ediciones Coyoacán, México.
- KELSEN, Hans (1988): Teoría general del derecho y del Estado, UNAM, México.
- KELSEN, Hans (1995): ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?, Tecnos, Madrid.
- MALATESTA, Errico (2000): Anarquismo y anarquía, Tupac, Buenos Aires.
- PETERSON, Erik (1999): El monoteísmo como problema político, Trotta, Madrid.
- PLATÓN (2006): La república, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- PLATÓN (1999): Las leyes, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- PLATÓN (1998): El político, Porrúa, México.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1983): ¿Qué es la propiedad?, Orbis, Buenos Aires.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1947): Confesiones de un revolucionario, Americalee, Buenos Aires.

- PROUDHON, Pierre Joseph (1945): Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria, Americalee, Buenos Aires.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (s/f): Psicología de la Revolución, Centro Editorial Presa, Barcelona.
- RÜTHERS, Bernd (2004): Carl Schmitt en el Tercer Reich, Universidad Externado de Colombia., Bogotá.
- SCHMITT, Carl (1985): Teología política, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires.
- SCHMITT, Carl (2005): Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política, Struhart, Buenos Aires.
- SCHMITT, Carl (2005, B): El nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”, Editorial Struhart & Cia., Buenos Aires.
- SCHMITT, Carl (1996): Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica, Tecnos, Madrid.
- SCHMITT, Carl (1991): El concepto de lo político, Alianza, Madrid.
- SCHMITT, Carl (1983): La defensa de la constitución, Tecnos, Madrid.
- TAUBES, Jacob (2007): La teología política de Pablo, Trotta, Madrid.
- TAUBES, Jacob (2007 B): Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica, Katz, Buenos Aires.
- VILLAR BORDA, Luis (2006): Donoso Cortés y Carl Schmitt, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.