

YA DESDE SIEMPRE JANOS NOS ESTÁ ESPERANDO

De la dificultad de la resistencia al orden teológico-político

GONZALO VELASCO ARIAS

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que sigue se verá que aquí por estado de excepción se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía.

CARL SCHMITT, *Teología política*

I

Pretendo en este breve artículo discurrir sobre el espacio por definición imposible del límite. Tanto en el confín de la Ley con su más acá como en la frontera con su exceso político, trataré de reconsiderar el par conceptual soberanía-excepción, principal motivo de la teología política contemporánea, a la luz de su función liminar. El objeto último no es sino redimensionar el cuestionamiento por la posibilidad de un espacio anómico en las coordenadas de un debate ya consolidado: el que confronta el papel teológico-político del Estado en la preservación del orden con formas de resistencia ligadas o bien a la inmanencia, o bien a concepciones de la irrupción mesiánica derivadas de un paulinismo¹ que goza hoy de una muy *sintomática* actualidad². Síntoma, en efecto, de

1 Giorgio Agamben ha demostrado que, con anterioridad a su recuperación explícita, el paulinismo se introdujo en el debate filosófico a través de la obra de Walter Benjamin. Cf. al respecto Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, 2006, p. 140. La correspondencia de Jacob Taubes ofrece asimismo pistas para seguir el rastro paulino en Benjamin: Taubes, J., *Il prezzo del messianesimo: lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Macerata, 2000, pp. 135 *et seq.*

2 Desde la defensa de una «mesianicidad sin mesianismo» en la obra de Jacques Derrida –véase especialmente Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, 2003– a las distintas acepciones que lo político adquiere en la obra de

un hastío contemporáneo de orden, de un totalitarismo de la prevención del que el pensamiento viene tratando de escapar, cobrando especial importancia al respecto el múltiple retorno a la noción de acontecimiento. Lo que modestamente querría aportar a este legítimo esfuerzo, con cuyo apremio este artículo sin duda entronca, es una precaución, una advertencia inquietante: conformados en la representación clásica del poder, paradigmática en la figura soberana del Leviatán, no reparamos en que es más bien Jano³ el que atiende nuestro paso a la transgresión, el que ya desde siempre nos está esperando, el que nos contempla también en la duración del primer entusiasmo más allá del instante, también en el *tiempo que resta* desde que transgredimos el límite hasta que miramos atrás y le descubrimos, una vez más *previéndonos*.

II

En primer lugar, querría referirme al principio neutralizador de toda anomalía, contingencia o violencia que entraña el dispositivo jurídico

Giorgio Agamben, siempre con la teorización benjaminiana de la violencia y de la «medialidad sin fines» como trasfondo; a la recuperación de Pablo en autores contemporáneos como Alain Badiou (*San Pablo. La fundación del universalismo*, México, 2007), Slavoj Žižek (*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, 2001, pp. 137-183) o, incluso, en fuentes más heterodoxas, como la apelación a la «insurrección que viene» del colectivo Tiqqun, el mesianismo (im)político goza en efecto de una gran actualidad. Todo ello sustentado por el notable auge editorial internacional de las grandes fuentes de la teología política del siglo XX. Este fenómeno cultural, en un sentido amplio en el que se difumina la relación causa-efecto entre la motivación específicamente especulativa y las condiciones materiales propiciadas por el mercado editorial, está contribuyendo a convertir la cuestión de la *anomia* en uno de los grandes motivos de pensamiento filosófico político en los todavía albores del nuevo siglo. Si bien hemos sugerido una interpretación de esta emergencia como síntoma del malestar ante la conversión en paradigma de gobierno de las medidas de seguridad y prevención, sería seguramente necesario un diagnóstico que partiera de la concepción materialista de la cultura aquí apuntada.

- 3 Deidad romana de dos caras que miran en sentidos opuestos, simboliza la continuidad del comienzo y del tránsito. De ahí que se le consagrara el primer mes del año, *Ianuaris*. Para los fines de este artículo, condensa simbólicamente la representación teológico-política del tiempo histórico como continuo ordenado cuya preservación justifica la intervención excepcional. La pertinencia simbólica de esta figura mitológica se reafirma si tomamos en consideración que dicha intervención excepcional, para Carl Schmitt, remite al momento auténticamente político que es la guerra, siendo Jano la deidad convocada al inicio de una guerra, durante la cual las puertas de su templo permanecían abiertas. Cf. G. Speake (ed.),

de la *excepción*. La normatividad del derecho requiere unas determinadas condiciones para su aplicación. En caso de verse éstas impedidas, el derecho puede hacer una excepción a sí mismo, suspenderse a fin de posibilitar una intervención anómica que restablezca las condiciones de normalidad⁴. El núcleo teórico del problema se halla contenido en el adagio clásico *necessitas non habet legem*⁵: la necesidad es precisamente el caso en el que la ley no puede *proponerse* como solución. Ahora bien, desde el punto de vista subjetivo, la necesidad lo es *para* la ley, es precisamente la ley la que se ve en situación de necesidad. Por lo tanto, el «estado de necesidad» (*Notstaat*) forma parte del Orden del derecho en la medida en que es una forma de violencia al derecho que *se manifiesta como* necesidad. Para que, en efecto, la contingencia se manifieste como necesidad, tiene que ocurrir en un orden superior, a saber, el de lo político no subordinado al derecho. Por consiguiente, la decisión sobre el estado de excepción, en tanto intervención más allá de la ley, permite la emergencia del fondo político no subordinado al derecho. La excepción es el espacio de esa emergencia, que vincula el más acá de la ley con su más allá sin la mediación de la ley. O, dicho de otro modo, en la excepción

Diccionario de Historia del Mundo Antiguo, Madrid, 1999, p. 214. Esta figura ha sido asimismo empleada por Carlo Galli en su reciente estudio *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, 2008, si bien nuestro análisis es independiente de esta obra.

4 «Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir, pues, una oposición. Desde un punto de vista filosófico jurídico la esencia de la dictadura está en la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de la realización del derecho» (Schmitt, C., *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, 1999, p. 26). La emergencia del fondo político más allá de la ley aparece por primera vez en la obra de Schmitt en este estudio de 1921. La dictadura permanece todavía sujeta al poder constituido («dictadura comisarial»). Sólo un año después, con la publicación de la *Teología Política*, la soberanía como decisión sobre el estado de excepción trasciende su naturaleza comisarial. El Orden al que a partir de entonces queda subsumida la soberanía en la obra de Schmitt es el del tiempo histórico en su representación teológico-política: «el caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone a la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal [...]. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado [...]. Vemos que en tal caso la soberanía se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho» (Schmitt, C., «Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía», en *Teología política*, Madrid, 2009, p. 18).

5 Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, 2004, p. 9.

lo más acá de la ley queda incluido mediante su exclusión de ella, siempre al servicio del Orden. Es por ello que, si bien la excepción no pertenece al sistema legal en condiciones de normalidad, tampoco está fuera del derecho, pues en el mismo momento de su acaecer se manifiesta como tal excepción precisamente en relación al Orden: es el límite del derecho, su umbral.

Y en tanto límite, la excepción nos permite hablar de una cosa (*Etwas*), el derecho, en relación a su otro (*Anderes*). En la lógica hegeliana, el límite (*Grenze*) es la determinación de la cosa, aquello en lo que la cosa es lo que es en cuanto sólo en él encuentra su completa determinación⁶. Pero, al mismo tiempo, eso que determina la cosa es aquello donde lo otro de ella recibe su propio ser. En este sentido, como bien anota Luca Illetterati en un artículo reciente⁷, si algo es lo que es sólo en el límite y el límite es aquello que constituye también lo otro, eso otro asume en este movimiento un papel constitutivo respecto a la cosa. El límite no es externo, es inmanente a la cosa, pero al mismo tiempo es el principio de la otra. Es por tanto su «inquietud» (*das Unruhe des Etwas*), que lo lleva más allá de sí mismo. Lo finito (*das Endliche*), caracterizado a través del concepto de límite como la «inquietud de la cosa», como la contradicción de sí mismo que lo revuelve más allá de sí, se opone en Hegel a la finitud (*die Endlichkeit*), la «negación fijada en sí misma», la fijación de una cosa respecto a su otro olvidando la «relacionalidad» constitutiva a través del límite.

Tras esta digresión a través de la lógica hegeliana, podemos atrevernos a decir que la excepción es la «inquietud» del derecho que posibilita una realización dinámica del Orden⁸. En lugar de concebir un orden determinado respecto a toda alteridad, comprendido «desde el intelecto», la autocomprensión del derecho como finito permite la

6 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein, en *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1982, p. 135 [trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, 1982, Libro Primero, La doctrina del ser, Sección Primera (Cualidad), Capítulo segundo apartado B.a) Algo y otro, pp. 151-158].

7 Illetterati, L., «Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel», en A. Pirni (ed.), *Logiche dell'alterità*, Pisa, 2009, pp. 19-41.

8 Empleamos la lógica hegeliana del límite para desarrollar especulativamente la comprensión de la soberanía como concepto límite sugerida por Schmitt (véase el exordio del presente trabajo) y recogida por Agamben en su insistencia en la topología del *umbral*. No pretendemos, en cambio, una correspondencia de este análisis con el sistema hegeliano.

perpetuación del Orden en su dinamismo relacional, en su inquietud que lo empuja más allá de sí. *Lo real es así siempre ordenado*. El resultado es que ni siquiera lo no previsto por las predisposiciones ordinarias de la ley escapa al Orden: en el mismo instante de su acontecer, la anomalía se *manifiesta* como necesidad que apela a la intervención excepcional de lo político más allá de la ley. En tanto límite, es en la excepción donde el Orden es sí mismo, allí donde va más allá de sí. A través de la excepción, por tanto, es posible un Todo dinámico que es siempre ordenado.

III

La segunda de las premisas teóricas que querría introducir remite a la distinción entre «violencia fundadora» o «constituyente» y «violencia conservadora». Como es bien sabido, Benjamin trata de superar en *Hacia la crítica de la violencia*⁹ esta distinción estructural, presente en el ensayo de Schmitt *La dictadura* (ambos publicados en 1921), mediante las nociones de «violencia pura» y «violencia divina». Schmitt, a su vez, incorporó la crítica y el intento de formular la posibilidad de una violencia que ni fundara ni conservara en su definición teológico-política de la soberanía¹⁰. Sin entrar con mucho detalle en esta fuente, por lo menos por el momento, me interesa sugerir una relectura del par violencia fundadora y conservadora que va a determinar la posibilidad y el sentido de la violencia anómica mesiánica en sus diversas acepciones: como apunta Jacques Derrida en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*¹¹, la violencia fundadora nunca acaece en sí misma pues en cuanto ocurre, incurre y (se) reitera¹². Y en la reiteración, *difiere*, es

9 Benjamin, W., «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Libro II, vol. I, Madrid, 2007, pp. 183-206.

10 Para la recíproca influencia entre Benjamin y Schmitt, remito al capítulo 4, titulado «Gigantomaquia en torno a un vacío», de Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, *op. cit.*, pp. 79-95.

11 Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Barcelona, 2008. Si bien los dos ensayos que contiene este volumen resultan pertinentes para esta argumentación, lo es especialmente el segundo, «Nombre de pila de Benjamin» (*ibid.*, pp. 69-140).

12 *Ibid.*, p. 108, «Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias, y que Benjamin no dice, es en el fondo la paradoja de la iterabilidad».

decir, deviene algo otro y pospone su acontecer. La violencia fundadora, por tanto, no existe sino como el vértice sin duración que en cuanto adquiere extensión es ya violencia conservadora de ese acontecimiento imposible por *difriente*. La violencia conservadora niega la posibilidad del acontecimiento, de la violencia constituyente, pero en sí misma no es sino violencia fundadora diferida. La norma, pues, es residuo, «contaminación diferencial (*différentielle*)»¹³ del acontecimiento. Dicho con Roberto Esposito, la norma se *inmuniza* contra la excepción en la misma medida en que la excepción se conserva diferida y degenerada como norma¹⁴.

Recapitulando brevemente, hemos establecido un doble marco de referencia teórico: por un lado, hemos caracterizado la excepción como límite que permite la perpetuación dinámica de un Todo ordenado más allá de la ley. Por otro, hemos expuesto, con Derrida, la relación *diferencial* o autoinmunitaria¹⁵ existente entre la violencia excepcional y la conservadora. Desde esta doble referencia, aspiramos a ofrecer una tesis crítica sobre el intento de ciertas concepciones mesiánicas por desbaratar el sistema (y lo digo conscientemente: *sistema*) teológico-político schmittiano.

13 *Ibid.*, p. 98, «No hay pues oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombra) una *contaminación diferencial (différentielle)* entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir [...] La deconstrucción es también el pensamiento de esa *contaminación diferencial*, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa *contaminación*». En lo que sigue aludiremos a la noción de *différance* mediante la adaptación al castellano del neologismo francés empleada por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver en la traducción citada.

14 Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, 2005, pp. 77-108.

15 La lógica autoinmunitaria en la que Derrida insiste en sus últimos trabajos implica la inevitabilidad de la violencia, pues entraña una violencia contra sí misma. Lo destacable es que esa violencia no se desencadena solamente desde uno sino desde ambos polos de la relación. En los términos que aquí nos conciernen, la violencia pura se inmuniza (en la medida en que se representa) en violencia conservadora, y ésta sólo puede durar y protegerse a sí misma mediante su exoneración o inmunización excepcional. Podríamos decir, en síntesis, y mediante un guiño hegeliano, que *la verdad está en la relación*, una suerte de banda de Moebius en la que la violencia se manifiesta en cada caso con una cara distinta. Para un desarrollo de la lógica de la autoinmunidad aplicada al problema de la Ley, remito a Mansfield, N., «Derrida and the Culture Debate: Autoimmunity, Law and Decision», *Macquarie Law Journal*, 6 (2006) 97-112.

En síntesis, la excepción perpetúa el orden *diferenziándolo*. Lo hace al permitir que la anomalía se manifieste como necesidad que apela a la decisión soberana, la cual conecta el más acá de ley con su más allá (el exceso político) sin que medie, precisamente, la ley. La excepción no implica ruptura, pues en la medida en que ocurre, incurre, (se) reitera y propone como nuevo orden. De ahí que la excepción sólo pueda decirse negativamente, pues no dura más que en la *diferenzia*, en su tornarse norma. En sí misma, la excepción no tiene duración ni, por lo tanto, es susceptible de explicación. La excepción es el *limes* del despliegue, de la ex-plicación de un *logos*.

Disiento por todo ello de aquellas interpretaciones del decisionismo schmittiano como modo de irrupción de lo nuevo no sometible a ninguna previsión, tipificación o clasificación predeterminante. Estas lecturas, como lo es la del profesor Jorge Dotti, entienden el papel de la excepción por analogía con el *pathos* rupturista de la época, siendo el vanguardismo estético el fenómeno paradigmático¹⁶. Muy al contrario, en la lectura que estoy aquí ensayando la excepción no conlleva una dinámica de ruptura y recomienzo sino de conservación renovada, diferida. No comporta un inicio absoluto a partir de la crisis sino que, por el contrario, *anula la nada*, imposibilita el *impasse*.

Está implícita una comprensión de la Ley que va más allá de su inscripción positiva o de la abstracción formal. Una Ley cuya racionalidad consiste en la posibilidad de su aplicación, en función de lo cual incluye la decisión soberana para tomar en consideración la realidad efectiva, su más acá:

«El orden debe ser creado para que el orden jurídico tenga un sentido. Debe ser creada una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre "derecho de una situación". El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad»¹⁷.

16 Dotti, J., «Teología política y excepción», *Daimon. Revista de filosofía*, 13 (1996), 129-140.

17 Schmitt, C., *op. cit.*, p. 18.

El soberano es quien decide sobre el estado de excepción, que «es siempre algo distinto de la anarquía o el caos [...] En sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque no un orden jurídico»¹⁸. Lo político es ese exceso producido por la acción soberana ilimitada al decidir sobre lo excepcional, suplemento que nos permite distinguir entre Estado y derecho (este último en minúsculas, entendido como el conjunto estructurado de normas positivas que regulan las conductas externas en situación de normalidad institucional). Lo estatal es así la condición del posterior desenvolvimiento de una coexistencia normativizada legalmente. Por tanto, negar la prerrogativa soberana es negar el Estado como instancia de Orden.

Este análisis concierne meramente a la dimensión jurídico-política de la teoría de la soberanía y la excepción de Schmitt. Corresponde ahora revelar su sentido teológico-político. Análogamente a la intervención de Dios en el mundo, el soberano puede irrumpir con su potencia absoluta soberana, puede suspender la normalidad por decisión personal a fin de lograr la perpetuación del Orden. La cuestión es: ¿se trata de una estrategia de legitimación del poder político mediante la analogía secularizadora o, por el contrario, el poder político así concebido juega un rol en la perpetuación del Todo ordenado que, en la dilación de la catástrofe, *crea* el tiempo histórico?

Ese tiempo, en una concepción como la de Erik Peterson, era el tiempo de la Iglesia fundada en el momento en que los Doce recibieron la inspiración pneumática de abandonar temporalmente el Reino y dirigirse a los gentiles, además, en su idioma¹⁹. La legitimidad de la Iglesia visible para tomar decisiones dogmáticas, para operar como una institución con autoridad, dogma, derecho y cultos públicos, tiene una doble procedencia: la delegación jurídica directa de Cristo y la inspiración del Espíritu por la que los Doce se convirtieron en apóstoles. En esta reunión de derecho y carisma se justificaba en Peterson la superioridad del derecho eclesiástico, que impide la reducción de la Iglesia a una libre asociación o a una secta religiosa liberal²⁰. Para Schmitt, el problema de este planteamiento es que la Iglesia católica había perdido el derecho a reformar con las guerras civiles religiosas que dieron lugar

18 *Idem.*

19 Villacañas, J. L., «La leyenda de la liquidación de la teología política», en C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, pp. 135-180. Sobre Erik Peterson, véase *ibid.*, pp.143-154.

20 *Ibid.*, p. 147

al Estado, porque ella no supo mantener la unidad religiosa tras los fracasos de los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1445). Su reforma soberana fracasó, sobrevinieron las guerras civiles, y el derecho a la reforma pasó al Estado. El proceso de secularización de los conceptos teológicos no es pues una estrategia de legitimación *ad hoc*, sino una transferencia efectiva al ámbito estatal de la legitimidad para perpetuar el Orden. La excepción que permite la perpetuación del Todo ordenado mediante la neutralización de la anomia que opera, así, como vértice sin extensión, como inicio nunca acontecido del Orden, es, tras la experiencia de la modernidad, *necesariamente política*. Schmitt no está legitimando el Estado mediante la analogía con conceptos teológicos, sino que los fines de la teología no pueden ya cumplirse más que en una teología política. Es decir, la propuesta de Schmitt no va contra el espíritu misivo universalista del cristianismo, pero al asumir el proceso de secularización y la consecuente absolutización de lo político, la excepción que perpetúa el orden *diferenciándolo* tiene que ser una decisión política que atañe a la cuestión de quién sea el enemigo²¹. La religión sólo puede serlo de un nómos y de un espacio si no quiere desvanecerse en un universalismo nihilista y sin espacio.

Antes de proseguir con esta línea de argumentación es preciso hacer una matización: como acierta en señalar José Luis Villacañas en su reciente epílogo a la *Teología política schmittiana*, en tanto la Iglesia no reconoce diagnóstico temporal alguno entre el tiempo que va de la primera a la segunda venida, no puede alterar su punto de vista desde consideraciones filosófico-históricas ni sociológicas tal como, sin embargo, hace Schmitt en su diagnóstico de la necesidad específicamente moderna de la teología política²². El tiempo eclesiástico entre las dos venidas es único y la actitud de la Iglesia no puede variar. De ahí la apelación de Peterson al Concilio de Nicea en cuanto supuso la retirada del *ius dogmatizandi* al emperador, garantía de la independencia de la Iglesia respecto al poder político. Si Schmitt consideraba que este planteamiento era una ingenuidad, se debe a que su defensa de la teología política deriva de una experiencia no teológica de la historia. Podemos atrevernos a formular la siguiente lectura: esa experiencia del tiempo eclesial, del

21 Schmitt, C., «El concepto de lo político (texto de 1939)», en H. Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, 2001, pp. 177 *et seq.*

22 Villacañas, J. L., *op. cit.*, p. 161.

tiempo entre las dos venidas, es la de un tiempo que debe permanecer el mismo bajo el imperativo del Orden, pero ese Orden sólo se perpetúa en su propia *diferenzia*. Acontecida la modernidad, incapaz la religión de mantener la unidad, el mantenimiento legítimo del Orden corresponde al Estado²³.

Hecho este inciso, Schmitt defiende la necesidad de que la teología sea política como único modo de superar el universalismo nihilista que derivaba a su vez del diagnóstico weberiano sobre la modernidad, entendida como un mundo fragmentado en esferas de acción sin un punto central capaz de unirlos y organizar así un todo social integrado. Para Schmitt, la negación teológica de la teología política de Peterson, que tiene su derivación lógica en el Concilio Vaticano II en tanto aceptaba la reducción de la Iglesia a una secta más entre otras bajo los principios universalistas del humanismo liberal, catalizaban la fragmentación en esferas de acción y, en consecuencia, el caos normativo. En ese contexto Schmitt reclama que el soberano, mediante su decisión sobre el estado de excepción, reduzca la diseminación de esferas de acción al conflicto político. No importa el contenido dogmático: lo relevante es que la diversidad liberal sea reducida en anomalías al servicio del Orden. El caso paradigmático fue el concordato de Mussolini con la Santa Sede en 1929 porque, a diferencia de otros concordatos, el pacto no tenía ninguna impronta dogmática (a diferencia de los acuerdos con el régimen nacional-católico de Franco en España). El paradigma de todos ellos es, a su vez, la defensa de Eusebio de Cesarea del Imperio romano como muro capaz de detener al Anticristo²⁴. Un Peterson, al contrario, hubiera optado por decidir quién es el amigo y quién el enemigo desde el punto de vista del dogma y de sus exigencias normativas.

Aunque no sea éste el lugar para desarrollarlo, cabe preguntarse por la actualización hoy del diagnóstico weberiano-schmittiano y de la posible vía de implementación de la solución teológico-política. Cabría

23 ¿Está abierta la historia a que, tras la época de lo político augurada por Schmitt, sea otra instancia la legitimada para preservar el Orden? ¿La misma teología política está sujeta a la *diferenzia* que ella garantiza mediante la soberanía-excepción? En términos weberianos, si a cada neutralización del valor absoluto de una esfera de acción corresponde la emergencia de otro candidato, de otra esfera dotada de valor absoluto (la neutralización de la religión como valor absoluto supuso la emergencia de la política moderna de la razón de Estado), ¿es la teología política inmanente a este proceso de neutralización, sustitución o traslación?

24 Villacañas, J. L., *op. cit.*, p. 167.

quizás decir que la normalización del estado de excepción pronosticada por Schmitt está hoy cumpliéndose de la mano del aparato de medidas preventivas que, tras los ataques del 11 de septiembre de 2001, empezaron a aplicarse excepcionalmente, sobre todo en Estados Unidos. La particular dinámica de producción legislativa de este país, así como otros pertenecientes a la tradición del *common law*, permite una reinterpretación de la ley positiva en función de la necesidad coyuntural. En los Estados Unidos a esa idiosincrasia constitucional se suma la tradición, iniciada por Lincoln²⁵, de concentrar en el poder ejecutivo la decisión sobre el estado de excepción y la decisión sobre la ejecución de las medidas excepcionales. Su soberanía, así, tradicionalmente viola en tiempos de crisis una de las condiciones básicas para mantener la excepción en los límites del poder constituido, tal como es reconocido por los teóricos de la excepción, incluido el Schmitt de *La dictadura*, Clinton L. Rossiter²⁶ o, actualmente, Oren Gross o David Dyzenhaus²⁷. El resultado, con independencia de la naturaleza teológico-política de su propia constitución, es que la soberanía de los EEUU opera hoy como decisión generalizada sobre el estado de excepción que permite el discurrir de la historia como Todo ordenado, cumpliendo por tanto un papel teológico-político imperial análogo al que paradigmáticamente Eusebio de Cesarea atribuía a Roma²⁸.

V

Quiero terminar tratando de aportar algunas notas sobre el sentido del mesianismo en relación con la lógica de lo teológico-político que he venido caracterizando como perpetuación de un Todo ordenado a través de la decisión soberana sobre la excepción. Un mesianismo que,

25 Cf. Agamben, G., *Estado de excepción. Homo Sacer II*, 1, *op. cit.*, así como Gross, O. - Ní Aoláin, F., *Law in Times of Crisis. Emergency Powers in Theory and Practice*, Cambridge, 2006.

26 Rossiter, C. L., *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, New Brunswick, 2007.

27 Dyzenhaus, D., *The Constitution of Law. Legality in a Time of Emergency*, Cambridge, 2006.

28 Para una verdadera corroboración, matización o refutación de esta afirmación sería necesario añadir las consideraciones sobre el estatuto de la sujeción de los Estados Unidos a la legislación internacional que suscribe y, sin embargo, viola apelando a su soberanía nacional; así como, a raíz de ello, a la distinción entre derecho público y privado.

como decíamos al inicio del presente ensayo, se postula hoy sintomáticamente como reacción al totalitarismo del orden y de la prevención que hemos caracterizado en clave teológico-política.

Mi primera referencia para este fin será la de Walter Benjamin en su ensayo sobre el *El origen del "Trauerspiel" alemán*. Allí, citando precisamente a Carl Schmitt, señala que «el soberano *representa* la historia, sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro»²⁹, en el sentido de que garantiza la continuidad del tiempo. La representación evita la catástrofe por la que se interrumpe el tiempo histórico. Es para impedirlo por lo que el príncipe goza de prerrogativas excepcionales en situaciones de necesidad. Que el soberano sea quien decide sobre el estado de excepción tiene que ver con esta finalidad dilatoria de lo teológico-político. De ahí que toda la obra del soberano, también cuando interrumpe la normalidad como el Dios absoluto es capaz de interrumpir el orden natural de las cosas, esté contribuyendo a la creación de un estado jurídico normalizado. De hecho, insistiendo en nuestra lectura deconstructiva, podríamos añadir que aquello a lo que la soberanía pone freno no es la destrucción en el sentido de la pura anomia o de la iniquidad, que es la interpretación más frecuente de las enigmáticas palabras de San Pablo sobre el *katéchon*. Lo que se pospone es el cumplimiento de la Ley en la modalidad de lo mesiánico porque, precisamente, al ponerse en obra *difiere*, ya no es la ley por venir³⁰. La Ley, en la forma mesiánica de su cancelación anómica, se conserva diferida, *inmunizada*, en la decisión soberana. Que el soberano represente la historia, así, debe ser leído (en esta línea deconstructiva) en el sentido de la re-presentación como re-iteración, como *diferenzia* que por tanto *produce* la historia en esa misma re-presentación que *difiere* su final.

A este respecto señala Benjamin sobre el Barroco lo siguiente:

«A través de su mentalidad jurídico-teológica [...] se expresa el efecto dilatorio provocado por la tensión extrema de la trascendencia, tensión que subyace a todo el provocativo énfasis barroco *en el más acá*»³¹.

29 Benjamin, W., «El origen del "Trauerspiel" alemán», en *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid, 2006, p. 268 (subrayado mío, G. V.).

30 Esposito, R., *Immunitas*, *op.cit.*, pp. 94-95.

31 Citado en Villacañas, J. L., García, R., «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», *Daimon. Revista de filosofía* 13 (1996), 48.

Hasta ahora hemos caracterizado toda irrupción del más acá como manifestación de la necesidad que, a través de la excepción, lo ligaba a la decisión soberana y, por tanto, al más allá de la ley. En esa relación sin ley entre más allá y más acá de la ley se perpetuaba el orden en la *diferencia* de la anomia. En su función jánica, liminar, la excepción impedía la existencia independiente del más acá, su inmanencia sin reenvío al por venir. El más acá quedaba así inmunizado en el reenvío a otra oportunidad diferente. En su teoría del barroco, Benjamin nos ofrece una veta para pensar el más acá en sí mismo, sin reenvío a nada otro. Señala que el barroco incide en lo sensible como aquello que no ha de durar, pero lo hace sin escatología alguna a fin de subrayar el *chorismós*, la separación absoluta respecto a la trascendencia. El sentido de la fruta en putrefacción fijada en el bodegón o de la notas de la viola de gamba que el intérprete debe ir dejando no está en ningún reenvío dilatorio, sino *nada más* que en su abismarse en el corte insalvable respecto a la trascendencia. De ahí la tristeza (*Trauer*), la *melancolía* que emana del drama barroco³². En el arte, en suma, lo sensible no es representado como necesidad, necesidad de un reenvío a algo otro que vaya a durar. Si el fin del príncipe católico es re-presentar lo sensible a fin de diferir su desvanecimiento hasta la segunda venida, el arte permite la melancolía que muestra lo sensible muriendo antes de ser juzgado. Es ya, por tanto, una brecha en el Todo ordenado, pues el más acá despliega así su contingencia, su nada interior sin símbolo³³, sin representación que le otorgue un sentido en el reenvío.

Benjamin, por tanto, trata de independizar la experiencia del arte barroco de su sentido político, que insistiría en representar lo sensible, representar la historia a fin de (re)producirla. La trascendencia, entonces, sólo puede concebirse como advenimiento mesiánico absolutamente heterónimo, como violencia divina sin relación con el tiempo,

32 Sobre el sentido de la melancolía en el *El origen del "Trauerspiel" alemán* y su compleja relación con la alegoría en función de una interpretación mesiánica de Benjamin, véase Bouretz, P., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, 2003, pp. 258-259 y 283. El volumen ha sido recientemente traducido: *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid, 2012, pp. 267-268 y 287-288.

33 Pues en el símbolo, para Benjamin, la dimensión de lo sensible acoge lo absoluto, que le concede sustancialidad, energía y, con ello, sentido en relación a un Orden representado por el soberano. La insistencia barroca en lo sensible sin símbolo es así una brecha en la representación teológica política del tiempo histórico. Cf. Villacañas, J. L. - García, R., *loc. cit.*

incapaz tanto de fundar orden como de conservarlo. Más en general, el mesianismo así entendido sienta las bases para el cuestionamiento de la experiencia del tiempo a la que nos induce el Estado entendido en su función *katechónica*: verdaderamente soberano es el Mesías que cumple la Ley suspendiendo la ley³⁴. La interiorización del ideal mesiánico implica la deslegitimación de todo *nómos*, de todo orden o institución, de todo poder constituido³⁵. Y también, podría añadirse, de todo poder constituyente en la medida en que, en el momento en que (se) reitera, es ya conservador.

¿Es posible, entonces, una «violencia pura» que no funde ni conserve? En mi opinión, siguiendo en esto el ejercicio deconstructivo de Derrida en *Fuerza de ley*, no es posible una violencia pura que no reitere, difiera, y por tanto ya *represente* su propio acto irruptivo. Jano siempre estará mirando en cuanto haya puesta en obra, siempre diferirá el acto violento en norma de sí mismo. Pero, como Derrida nos permite pensar, no hay que despreciar la *contaminación diferencial* que una acción permite inocular. En esa *contaminación diferencial*, se puede deshacer el nudo aporético de la desobra al que de otro modo aboca el mesianismo. Mi tesis, por tanto, es que la violencia divina también difiere, que no es posible salir de la inmanencia inmunitaria, de la continuidad de orden que garantiza la excepción. Pero podemos reivindicar la contaminación de esa *diferencia* en el Orden. Concretamente, en el orden mundial contemporáneo en el que la excepción se torna progresivamente norma, la posibilidad de *contaminar diferencialmente* el Orden pasa por una radicalidad proporcional a su dominio. Sólo desde la radicalidad puede hoy producirse sentido. No hemos de esperarla: la violencia divina, de acontecer, no trascenderá los límites de la excepción: diferirá y retroalimentará la historia. Su imposibilidad es nuestra posibilidad más apremiante. La responsabilidad de nuestro tiempo recae en esa *hýbris*.

34 Galindo, A., «Mesianismo impolítico», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39 (2008), 242.

35 Sobre la interiorización de una redención «necesariamente antinómica» tras la asunción de «un mesías que fue crucificado con razón en ejercicio de la ley», véase Taubes, J., «El mesianismo y su precio», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, 2007, pp. 45-52 y, especialmente, pp. 46-47.