

Secularización y cosmopolitismo. Una relectura de San Pablo y Kant a propósito de la crisis de la mundialización de la política

Alba Jiménez y Roberto Navarrete*

Universidad Autónoma de Madrid

“Quien establece diferencias entre éste y otro mundo se engaña a sí mismo: al menos todos aquellos que tienen religión, creen en un mundo único.”

(F. Schleiermacher)

Resumen

En este trabajo se dan cita algunas consideraciones sobre el proyecto cosmopolita paulino y su deriva kantiana secularizada. En la primera parte del artículo se presenta la peculiaridad del cosmopolitismo paulino a propósito de la deconstrucción derridiana de la teología política, así como de su correspondiente filosofía de la historia. En la segunda aparecen enfrentadas las posiciones sobre el *Jus Publicum Europaeum* de Carl Schmitt con las tesis kelsenianas fundamentales acerca del orden internacional. La propuesta tiene como eje medular cierta aproximación a las concepciones paulina y kantiana del tiempo histórico, así como de sus respectivos alcances jurídico-políticos.

Palabras clave: Cosmopolitismo, universalismo, mesianismo, secularización, justicia, pacifismo jurídico

Abstract

This paper deals with some considerations about Paul from Tarsus's cosmopolitan project and his secularized version by Kant. On the one hand, the peculiarity of Paulinian cosmopolitanism is presented speaking of the Derridian Deconstruction of Political Theology and its corresponding Philosophy of History. On the other hand, Carl Schmitt's thought on *Jus Publicum Europaeum* is brought into conflict with Hans Kelsen's basic thesis about World Order. The real core of the proposal is a certain approach to Paulinian and Kantian conceptions of historical time and his respective legal and political implications.

Key words: Cosmopolitanism, Universalism, Mesianism, Secularization, Justice, Juridical Pacifism

Introducción: soberanía nacional y *katékhon*

El objeto del presente trabajo consiste, tal y como reza el título del mismo, en llevar a cabo una relectura del proyecto cosmopolita paulino y de su versión secularizada kantiana que permita pensar la posibilidad de una justicia universal no reducida, sin más, a los derechos humanos (al menos no en tanto que resultado de un proceso de positivación del *ius naturae*). Se entiende aquí que dicha posibilidad pasa por una deconstrucción de la determinación teológica de la soberanía, así como de su correspondiente concepto de lo político. Éste establece límites (fronteras) al derecho

*Dirección postal: Dpto. Filosofía – UAM, Módulo V / Dpcho. 302, C/ Francisco Tomás y Valiente 1 (28049 – Madrid). E- mail: alba.jimenez@uam.es y roberto.navarrete@uam.es

internacional y sus instituciones convirtiendo la política mundial en un enfrentamiento entre *rogue States* conforme a los cuales *la razón del más fuerte es siempre la mejor*². En este sentido, merece la pena comenzar por hacer referencia al adalid del teorema de la secularización, hegeliano y anti-kantiano confeso, que a pesar de todo se nos revelará igualmente como anti-paulino³: el jurista alemán Carl Schmitt y su idea de *imperium* cristiano.

Según el de Plattenberg, lo fundamental de dicho imperio, en tanto que resultado de una supuesta continuidad entre Roma y la Iglesia Católica,

es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2.⁴

Debe subrayarse en relación a este pasaje, que, a pesar de que en efecto la exhortación a una obediencia incondicional a la autoridad civil⁵ como estrategia *katekhónica* de retención del final de los tiempos fue interpretada desde finales del siglo I de nuestra era en un sentido imperialista, lo que Schmitt tiene *in mente* no es tanto que “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Katekhon*”⁶, sino que el mismo esfuerzo por retener la guerra civil y la revolución, en tanto que formas secularizadas del Anti-Cristo, está a la base de la

² Es decir, que está más próxima a la verdad, si no se identifica directamente con ella, y está dotada, por ello, de validez universal. Sobre la idea de *Estados canallas* y la relación entre *razón y fuerza*, véase J. Derrida: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005. En gran medida, este texto desarrolla la denuncia derridiana de las insuficiencias del derecho internacional y sus instituciones como la más importante de las plagas del orden mundial (J. Derrida: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 95 – 98). Una respuesta de Derrida al problema del *ius gentium* puede encontrarse, por lo demás, en J. Derrida: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro, 1996.

³ Sobre la relación de Carl Schmitt con la filosofía política de Hegel (la cual a su vez se enfrenta con el proyecto kantiano de una *Weltrepublik* en tanto que garante jurídico de una paz universal y perpetua), véase J.F. Kervégan: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007.

⁴ C. Schmitt: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 38 – 39. Schmitt se refiere en este punto a la advertencia deuteropaulina contra aquellos que, al igual que San Pablo, vivieron tras la muerte de Jesús de Nazaret con el convencimiento de la inminencia del final de los tiempos. Sobre el carácter no paulino del pasaje en cuestión (II Tes 2, 1- 8), véase S. Vidal: *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996, p. 16.

⁵ Véase Rom 13, 1 – 7. Téngase muy presente que éste texto, el cual cobra plena significatividad histórica a partir de II Tes 2, 1 – 8, es, al igual que éste, un escrito deuteropaulino. Véase, a este respecto, Vidal, S., *op. cit.*, pp. 470 – 471.

⁶C. Schmitt: *op. cit.*, p. 39.

formación de los modernos estados nacionales cuya soberanía bien podría resumirse en la siguiente fórmula: *rex es imperator (summa potestas y summa auctoritas)*, no universalmente, sino única y exclusivamente en su propio *regnum* y por oposición a otros *regni*⁷. Consecuentemente, cabe decir que el teorema schmittiano de la secularización de la política, así como su correspondiente concepto de lo político, deben asociarse a la visión de un mundo que no es un *universum*, sino un *pluriversum*⁸. La idea de una *cosmópolis*, tal y como la planteara Kant en *Idee*, o en *Zur ewigen Frieden*, así como el pacifismo jurídico kelseniano es, desde el punto de la teología política de Schmitt, una *contradictio in terminis*:

Sólo en la lucha real [en la posibilidad de una lucha *inter regni*] se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*.

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado [recuérdese aquí *Hacia la paz perpetua* de Kant], sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política⁹.

⁷ Sobre la filosofía cristiana del *katékho*n como convicción filosófico-histórica subyacente a la idea moderna de soberanía, véase A. Rivera: *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, pp. 64 – 69. No en vano Hobbes, sino II Tes 2, 1- 8, tiene muy presente Rom 13, 1-7 cuando se refiere a la relación entre los poderes eclesiástico y civil (Th. Hobbes: *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004, p. 417). Por lo demás, la crítica schmittiana a Hobbes se basa justamente en una lectura rigurosa de Rom 13, 5 (“es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia”); es decir, en una denuncia de las perniciosas consecuencias liberales que se siguen de la incapacidad que el Leviathan hobbesiano tiene a la hora de obligar *in foro interno* (véase Th. Hobbes: *op. cit.*, pp. 142 – 143 y 373 – 374, así como C. Schmitt: *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004, pp. 47 - 66).

⁸ Sea éste el propio del *Jus Publicum Europaeum* (ya obsoleto antes de la Segunda Guerra Mundial, y más aún si cabe después del final de la Guerra Fría), o el proyectado por Schmitt en su denominada *doctrina de los grandes espacios* (cuya extensión, más allá incluso de los límites geográficos de un continente, es siempre limitada mediante fronteras). Véase: i) C. Schmitt: *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952; ii) C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979; iii) R. Campderrich, *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 204 – 229; y iv) A. Rivera, *op. cit.*, pp. 323 – 363.

⁹ C. Schmitt: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2006, p. 65. El pacifismo jurídico de cuño kantiano, sin embargo, y como se verá más adelante, no elimina el concepto de enemigo sino que lo rehabilita como aquel que rompe el pacto fundacional en tanto que legitimación sustantiva de la *Grundnorm*. Así, de acuerdo con la filosofía kantiana de la historia, la insociable sociabilidad del hombre es el motor del progreso y, por ende, también “la naturaleza quiere discordia” (I. Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 10).

Pablo de Tarso, la fundación del cosmopolitismo

Nada puede estar más lejos del proyecto político al que obedeciera la misión apostólica de Pablo de Tarso que la *Realpolitik* que legitimaran los escritos del denominado *teórico del Tercer Reich*: el Estado *cualitativamente total*, aquel en el que “*todo* es al menos potencialmente político, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo «político»”¹⁰. También el todo (*panta*) juega, no obstante, un papel clave en los escritos fundacionales del cristianismo, si bien en un sentido, sino antagónico, al menos sí agonal con respecto al criterio schmittiano de lo político: la distinción entre amigo y enemigo que el Estado total, en la medida en que supone lo político y es, por ello, un Estado auténtico, puede establecer en exclusiva.

No cabe la menor duda de que San Pablo es, rigurosamente hablando, el fundador del universalismo y, en la medida en que sus escritos son susceptibles de una lectura política, del cosmopolitismo¹¹: “en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres”¹². O, en otro célebre pasaje: “ya no hay judío, ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”¹³. Ciertamente, el alcance universal del señorío de Dios puede ser rastreado también en el Antiguo Testamento. *Yawhev* aparece descrito en él como “rey grande sobre la tierra toda”¹⁴ o como “Altísimo sobre toda la tierra”¹⁵, al mismo tiempo que Sión aparece como madre de los pueblos, en la que “todos han nacido”¹⁶ y en la que “todos se reúnen”¹⁷. El dios judío, como el cristiano, “viene a reunir a todas las naciones y lenguas”¹⁸, y así lo anuncian sus enviados: “caminarán las naciones a tu luz”¹⁹, dice *nabí* Isaías. A éste, por lo demás, el dios de Abraham, “padre de muchedumbre de pueblos”²⁰, le encomendó una misión similar a la que le fuese encargada más tarde al *apóstolos* Pablo, por medio de estas

¹⁰ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 53. Sobre la noción de *Estado total*, así como sobre la distinción entre *Estado cuantitativamente total* (Estado liberal) y *Estado cualitativamente total* (Estados fascista y nacionalsocialista) en la obra de Carl Schmitt, véase J.F. Kervégan, *op. cit.*, pp. 83 – 107.

¹¹ Sobre la fundación paulina del universalismo, véase A. Badiou: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

¹² I Cor 12, 13

¹³ Gál 3, 28.

¹⁴ Sal 47, 3.

¹⁵ Sal 83, 19.

¹⁶ Sal 87, 5.

¹⁷ Is 60, 4.

¹⁸ Is 66, 18.

¹⁹ Is 60, 3.

²⁰ Gén 17, 5.

palabras: “Poco es que seas mi siervo, para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver lo que quede de Israel. Te voy a hacer luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra”²¹.

Existe, empero, una diferencia fundamental entre los universalismos hebreo y cristiano –es decir, genuinamente paulino-; a saber, la diferencia que, en lo referente a sus respectivas relaciones con el tiempo, existe entre lo profético y lo apostólico²². En efecto, el tiempo del apóstol es siempre un tiempo tal que, en cuanto anuncio, no designa obviamente un *chrónos* pasado pero tampoco, como quizá pudiera pensarse, uno futuro. Más bien, el anuncio apostólico se refiere al cumplimiento efectivo de lo prometido por *Yawhev* a los profetas, al futuro profético cumplido. Mientras que el *nabí* se relaciona esencialmente con el futuro y, por lo tanto, con un todavía-no mesiánico, el tiempo de aquel que proclama la venida efectiva del *mesías*, el tiempo del apóstol, es un tiempo radicalmente presente²³. En este sentido, mientras que el universalismo hebreo debe pensarse siempre en relación al *eón escatológico* y por tanto, fuera del tiempo, el universalismo paulino tiene su tiempo en el tiempo presente –*ho nyn kairós*²⁴–.

Comprender cómo “el cristianismo paulino reanima, radicaliza y literalmente “politiza” las primeras conminaciones de toda religión abrahámica”²⁵, comprender el proyecto cosmopolita paulino pasa, pues, por prestar atención al alcance jurídico-

²¹ Is 49, 6. Téngase en cuenta que el texto en cuestión reaparece citado tanto en Hch 13, 47 como en Lc 2, 32.

²² Adviértase, por cierto, que Pablo es, rigurosamente hablando, no el decimotercer apóstol, tal y como suele decirse, sino el único apóstol propiamente dicho. No en balde, “es en Pablo donde se encuentran los primeros empleos de la palabra “apostolado” como término técnico cristiano para designar un cargo vinculado a la persona del apóstol, en tanto que depositario permanente de una misión. [...]. Los investigadores concuerdan hoy en atribuir al apóstol cristiano un origen postpascual. La identificación del círculo prepascual de los Doce con los apóstoles resulta de una armonización retrospectiva” (J. Roloff: “Apóstol”, en J.I. Lacoste (Ed.): *Diccionario crítico de teología*, Madrid, Akal, 2007, p. 121).

²³ Véase la contraposición entre el tiempo pasado, el de la paciencia de Dios, y el tiempo presente en Rom 3, 25 – 26. Sobre la distinción entre las figuras del *apóstolos* y el *nabí* a propósito de sus respectivas relaciones con el tiempo, véase G. Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 67. Es innegable que Pablo se presenta a sí mismo distinguiéndose de los profetas en Rom 1, 1 – 2, de un modo tal que podemos decir, con el propio Agamben, que “en el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el puesto del profeta, está en su lugar” (G. Agamben: *op. cit.*, p. 66).

²⁴ Así se refiere el apóstol a su propio tiempo, por ejemplo, en: i) Rom 3, 25 – 26, donde “el tiempo de la paciencia de Dios”, o el mero tiempo cronológico de los profetas, se contrapone a la justificación por la fe, al margen de la ley, “en el tiempo [momento] presente” – τῷ νῦν καιρῷ-; ii) Rom 8, 18, sobre “los sufrimientos del tiempo [momento] presente” – τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ-; y iii) Rom 11, 5, en que Pablo alude a la existencia de un resto “en el [momento] presente” – τῷ νῦν καιρῷ-. Para una caracterización de la concepción paulina del tiempo histórico, véase G. Agamben: *op. cit.*, pp. 67 – 68. Ha de tenerse en cuenta, respecto de las consideraciones de Agamben, que éstas siguen, aun sin mencionarlo explícitamente, el comentario del joven Heidegger a Gál y I y II Tes. Véase M. Heidegger: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 130 – 134, así como, sobre el texto de Heidegger, H. de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 181 – 203.

²⁵ J. Derrida: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Cuatro, Valladolid, 1996, p. 47.

político de la experiencia paulina del tiempo no como experiencia apocalíptica o de cierre definitivo de la historia, sino como la experiencia de la apertura de un *ínterin* entre lo temporal, o cronológico, y lo escatológico, o la eternidad atemporal: hacer la experiencia de un *kairós* distendido a lo largo de un cierto *chrónos*²⁶, de un tiempo que apremia y urge por su brevedad, significa vivir en este mundo *como si no (hos me)* se viviese en él²⁷: “así pues [les dice el apóstol a los Efesios], no sois ya extranjeros alojados (*xenoi, hospites*), sois los conciudadanos de los santos, pertenecéis a la casa de Dios (*sympolitai tôn agiôn kai oikeioi tou theou; cives sanctorum, ete domestici Dei*)”²⁸.

Hacia la paz perpetua: Kant y la doctrina del pacifismo jurídico

A fin de introducir la versión ilustrada del proyecto cosmopolita paulino cabría sugerir en este punto retroceder sobre alguno de los presupuestos de raíz schmittiana que atañen a la relación entre la determinación teológico-política de la soberanía (a través del concepto nuclear de excepción) y la afirmación del carácter apolítico del universo cosmopolita, así como la puesta en cuestión de la visión teleológica de la historia de cuño kantiano. A partir de esta revisión categorial, se pretende: i) volver a la pregunta que daba comienzo a este trabajo -el estatuto de la justicia universal-, y ii) desde aquí,

²⁶ Es decir, no de otro *chrónos*, ni de un punto determinado o determinante de éste, sino de un *chrónos* en el que el instante final puede serlo cualquier y, en ese sentido, todos lo están siendo. La coincidencia de *kairós* y *chrónos* en el *ho nyn kairós* mesiánico revela que el acontecimiento ya se ha dado y cumplido pero que su ocasión, su *kairós*, se extiende a lo largo de un tiempo que, precisamente por ello, deja de ser homogéneo y vacío -meramente cronológico- estando de alguna manera fuera de sí (*out of joint*), siendo heterogéneo con respecto a sí mismo. Sobre el *out of joint* temporal al que se refiere en Derrida la noción de *lo mesiánico sin mesianismo* (la cual se entiende aquí como estrechamente emparentada con el *ho nyn kairós* paulino), véase J. Derrida: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 2003, p. 14, 31 y 88).

²⁷ “Os digo, pues, hermanos: el tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no [*hos me*] la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutasen” (I Cor 7, 29 – 31). Siendo esta “la fórmula de la vida mesiánica” (G. Agamben: *op. cit.*, p. 33), puede decirse, con razón, que la distinción anteriormente establecida entre lo mesiánico y lo escatológico hace del discurso paulino un momento fundamental en la historia política y religiosa de Occidente, en el proceso de secularización –no tanto de lo religioso, cuanto de lo sagrado- que dicha historia significa (V. Vitiello: “Religión-fundamentalismo-terrorismo”. Pendiente de publicación). Se habla aquí de *secularización* en el sentido de que, en efecto, el anuncio paulino del acontecimiento mesiánico en cuanto inauguración del tiempo del final no significa, de acuerdo con la distinción entre lo mesiánico y lo escatológico, una mera indiferencia con respecto a los asuntos del *eón* temporal que pueda conducir, desde el punto de vista político, al quietismo o al conformismo. No hay en Pablo indiferencia escatológica alguna frente a los asuntos de este *saeculum* sino que la experiencia mesiánica de un tiempo del final tiene consecuencias directas en el modo en que los cristianos pertenecientes a las comunidades paulinas se relacionan con los otros y consigo mismos, con el mundo y, por lo que a la política se refiere, con sus autoridades y las leyes promulgadas por las mismas.

²⁸ Ef 2, 19 -20. Citado en J. Derrida: *op. cit.*, p. 49.

examinar qué mirada nos devuelve dicha reflexión sobre la experiencia paulina del tiempo histórico.

Conforme a la ecuación schmittiana, una comunidad universal definitivamente pacificada excluye la posibilidad extrema que define todo estado de cosas propiamente político (a saber, la figura del enemigo en tanto que *hostis*²⁹). En esta primera delimitación del concepto de enemigo público (por oposición al *inimicus* sujeto a odios privados), Schmitt ya deja entrever la separación entre el ámbito del derecho y de la moral a fin de esquivar la tiranía de los valores *-desideratum* que, cuanto menos, podría ser objeto de reflexión³⁰. Por otra parte, el gesto kantiano consiste en desplazar la figura del *polémios* al lugar del camino, del *Leitfaden* por el que transcurre el indefectible progreso del género humano hacia lo mejor. En este sentido, la tensión y la hostilidad, incluso el papel de la guerra (tal y como señala Kant explícitamente en numerosas ocasiones), serían tan inherentes al decisionismo político como a los planteamientos de Kant quien, por cierto, rescata la figura del enemigo, definiéndolo en los siguientes términos:

Pero, ¿qué es un enemigo injusto según los conceptos del derecho de gentes, en el que cada Estado es juez de su propia causa, como ocurre en general en el estado de naturaleza? Es aquel cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convierte en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos, cuya libertad se ve así amenazada y que se sienten provocados de este modo a unirse contra tal desorden y a quitarle poder para ello; pero no para repartirse el país, no para hacer desaparecer un estado de la faz de la tierra ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, sino para hacerles aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra³¹.

La estricta lógica schmittiana de lo político exige del pacifista que, si quiere hacer de su lucha un combate propiamente político, éste tome la forma de una verdadera guerra³², lo cual cancelaría *ab initio* su propia posibilidad y coherencia.

²⁹ Sobre el concepto de *enemigo* en tanto que *hostis* y por oposición a *inimicus*, véase C. Schmitt: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 58 – 59.

³⁰ Para una crítica de Schmitt a la filosofía de los valores, véase C. Schmitt: *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009.

³¹ I. Kant: *Principios metafísicos del Derecho*, Sevilla, Espuela de plata, 2004, p. 73.

³² Ténganse en cuenta las siguientes palabras de Kant a este respecto: “La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo es aquella constitución en las relaciones de los hombres entre sí donde al prejuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contraponen al poder legítimo de un todo que se llama sociedad civil; pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. Ahora bien, aun cuando los hombres fueran lo bastante listos para descubrirla y lo suficientemente sabios como para someterse de buen grado a su coerción, todavía se requeriría un todo cosmopolita, o sea, un sistema de todos los Estados que corren el riesgo de perjudicarse

El concepto pacifista de humanidad, a juicio de Schmitt, excluye radicalmente el de enemigo. Así, la adhesión schmittiana al *dictum* proudhoniano conforme al cual “quien dice humanidad, quiere engañar”³³, se comprende a la luz de su perspectiva sobre la norma jurídica como instrumento de universalización. Y naturalmente, cuando se trata de conflictos entre pueblos, el universal siempre se hace valer a instancias de un particular.

Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario) [...del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo. «La humanidad» resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialista, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico³⁴.

Que la formulación del concepto de soberanía dependa de la excepción responde, en continuidad con este fragmento, a motivos lógico-sistemáticos que ponen de manifiesto la importancia que concede Schmitt a la presunta falacia universalista. El soporte crítico de estas tesis dirigidas contra el universalismo (neo)kantiano podría resumirse en la siguiente cuestión: al universalista le es posible instaurar un ordenamiento jurídico, predicar la bondad de una norma, la validez de un caso concreto susceptible de subsumirse bajo dicha norma, establecer el fundamento de una categoría de atribución, etc, pero se revela incapaz de poner en suspenso su propia vigencia. En este punto, Schmitt desatiende un momento esencial del planteamiento que pretende hacer tambalear. Valdría decir que la crítica del jurista de Plattenberg es aplicable a

mutuamente. En ausencia de tal sistema y ante el obstáculo que la ambición desmedida, el afán de dominio y la codicia, principalmente de aquellos que tienen el poder en sus manos, contraponen incluso a la posibilidad de proyectar tal todo cosmopolita, se hace inevitable la guerra (en la cual unos Estados se fragmentan y se descomponen en otros más pequeños, mientras un Estado se anexiona a otro más pequeño para tender a formar un todo mayor); en la medida en que la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones desenfrenadas) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa inintencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema en orden a preparar, cuando no a instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a través de esa unidad, un sistema de Estados fundado moralmente. Así, a pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que los continuos preparativos bélicos le oprimen durante la paz, la guerra no deja de ser un móvil suplementario para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura” (I. Kant: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado Libros, 2003, p. 421).

³³ C. Schmitt: *op. cit.*, p. 84. Según el jurista alemán, “apelar a la humanidad [...] sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l’humanité*, y llevar así la guerra a la más extrema inhumanidad” (Ídem.).

³⁴ C. Schmitt: *op. cit.*, p. 83.

aquellos a quienes el criticismo dio el nombre de dogmáticos³⁵. Sin embargo, una posición crítico-trascendental podría zafarse de dicha acusación. El reconocimiento del valor teórico del *extremus necessitatis casus* no es propiamente negado bajo la lógica kantiana. En realidad, sólo pensando inductivamente (procedimiento del que Kant se distancia explícitamente en el Prólogo a la *KrV*), se llega a normas para las que siempre es posible encontrar una excepción³⁶. Ésta siempre pesa más que cualquier ley general, puesto que, como la contrafacticidad que soporta todo ordenamiento jurídico, la anomalía siempre puede subvertir el orden establecido. Sin embargo, el carácter universal de un *a priori*, sea una forma *a priori* de la sensibilidad, un concepto puro del entendimiento o un hilo conductor que dirige la historia hacia un *télos* de la razón, es de una naturaleza distinta. En este sentido, el universalismo kantiano no conoce excepción.

Al extrapolar este debate al ámbito que nos ocupa, vemos en Carl Schmitt una viva renuencia a aceptar el carácter trascendental del fundamento del orden jurídico. La *Grundnorm* tendría un carácter sustantivo que descansa de nuevo en la fórmula de la decisión: “la esencia de la Constitución no está contenida en una ley o en una norma. En el fondo de toda formación reside una decisión política del titular del poder constituyente, es decir, del pueblo en la democracia y del monarca en la monarquía auténtica”³⁷.

En realidad, la descripción kelseniana del orden jurídico depende de factores que rebasan el estricto formalismo de la teoría pura del derecho y supone un modo concreto de concebir el orden social: la racionalización instrumental, en palabras de Max Weber.³⁸ En cualquier caso, es cuestionable que el pensamiento schmittiano del orden concreto supere la antinomia irreductible entre decisionismo y normativismo, así como la supuesta imposibilidad de demostrar la legitimidad de un concepto como el de justicia universal sin apelar a presupuestos iusnaturalistas. La historia ha olvidado la copertenencia esencial entre el *Ordnung* y el *Ortung* y, correlativamente, ha tomado las normas jurídicas como aspectos estructurales del ordenamiento jurídico sin comprender

³⁵ Véase I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 8.

³⁶ Así se refiere Kant al asunto: “La experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que puede decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla” (I. Kant: *op. cit.*, p. 43).

³⁷ C. Schmitt: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982, p. 47.

³⁸ “Pero, ¿cómo se expresa la insatisfacción, ante el hecho de que partiendo de la teoría pura del derecho no se pueda saber qué sea el verdadero Estado y el derecho recto, y que en la teoría pura del derecho no se pueda encontrar ningún tipo de justificación del ideal político; es decir, una configuración del orden social que concuerde con determinados intereses?” (H. Kelsen: *¿Qué es la Teoría Pura del Derecho?*, México, Fontamara, 1995, p. 42).

que aquellas izan sus velas en función del tiempo y el espacio. La comunidad ha de pensar su propia particularidad como universal puesto que la vigencia del ordenamiento jurídico positivo presupone de un lado un poder político que sostenga el orden concreto y, de otro, el artificio de un medio homogéneo de normalidad cuya contingencia quede velada a la mirada de sus propios miembros.

Esta reducción del aspecto lógico-jurídico al orden de la norma constituida es otra cara de la concepción del juez como mero aplicador de la ley. La misión del juez, como la del tribunal kantiano consiste en decir: “esto hace al caso”. Desde esta perspectiva general, lo que Kelsen no podría comprender es cómo puede ser garante de la validez del orden jurídico una instancia que, como la decisión, pertenece al ámbito del ser y no del deber ser³⁹.

Conclusión

De nuevo, el hombre se revela como instalado en el arco que une y separa el ser del deber ser. En la filosofía de la historia kantiana, el *como si (als ob)*, es la fuente de la ilusión trascendental. La proposición dialéctica, el signo, sólo puede presentar analógicamente lo que no es dado en el espacio y el tiempo y hendir el abismo que separa lo inteligible de lo sensible. La libertad debe presentarse de algún modo en el mundo sensible (Dios debe descender de los cielos), y especularmente, hemos de poder pensar la legalidad del mundo como un sistema de fines.

Por su parte, la concepción del tiempo histórico que designa el *terminus technicus* paulino *ho nyn kairós*, en cuanto tiempo del final, del acabamiento que acontece entre la primera venida del Mesías –la resurrección del Crucificado, injustamente ajusticiado tanto por la ley nacional hebrea, como por el *nomos* imperial romano- y su *parousía* –coincidente en el tiempo con el final de los días, el Día de la Cólera y el Juicio de Dios- supone, desde el punto de vista jurídico-político, la

³⁹ En términos estrictamente lógicos, si se nos concede una comparación con la crítica al psicologismo desde la fenomenología, donde lo que está en juego es también la relación entre lo universal (lo eidético) y lo empírico (el curso fáctico de los pensamientos), el argumento del que se habían servido los psicologistas para sostener su tesis, reparaba justamente en la necesidad de que todo deber ser se funde en el orden del ser. Bajo esta interpretación, sería preciso admitir que las leyes a las que se debe el pensamiento, han de venir a coincidir con las leyes conforme a las cuales se atiene cuando de hecho es verdadero. Pero el antipsicologista recordará que las leyes fácticas siempre están expuestas a un margen de error (esto es, la excepción en términos schmittianos), pues requieren de la connivencia del postulado de la regularidad de la naturaleza.

indisposición o desaforamiento de una justicia universal con respecto a toda ley – imperial o no-. Una llamada, pues, a la desobediencia civil, a la resistencia frente a todo orden nómico establecido en aras de una justicia que es, al margen de la ley, una y la misma para todos: “un hombre [cualquiera] no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo [...] pues si por la ley se obtuviera la justicia, habría muerto en vano Cristo”⁴⁰

Bibliografía

Agamben, G.: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta,

Badiou, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Campderrich, R.: *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, Trotta, XXX.

De Vries, H., *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

Derrida, J.: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.

Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995.

Derrida, J.: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro, 1996.

Heidegger, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005.

Hobbes, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004.

Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2004

Kant, I.: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado Libros, 2003.

Kant, I.: *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, I.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2006.

Kelsen, H.: *La paz por medio del derecho*, Madrid, Trotta, 2003.

Kelsen, H.: *¿Qué es la Teoría Pura del Derecho?*, México, Fontamara, 2006.

⁴⁰ Gál 2, 16 – 21.

Kervégan, J.F.: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007.

Lacoste, J.I. (Ed.): *Diccionario crítico de teología*, Madrid, Akal, 2007.

Rivera, A: *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2007.

Schmitt, C.: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2006.

Schmitt, C.: *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.

Schmitt, C.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

Schmitt, C.: *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009.

Schmitt, C.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982.

Schmitt, C.: *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952.

Vidal, S.: *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996.

Villacañas, J.L.: *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Vitiello, V., *Religión-fundamentalismo-terrorismo*. Pendiente de publicación.