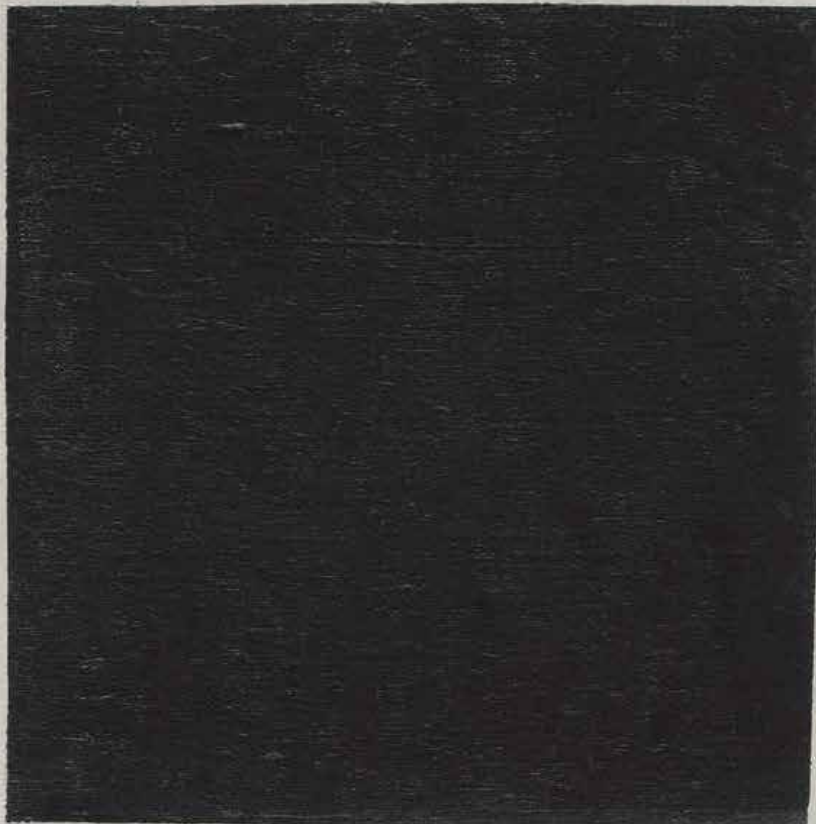




JORGE DOTTI,
in memoriam



Francisco Bertelloni es profesor (consulta) de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e investigador superior jubilado en el CONICET. Dirige la revista *Patristica et mediaevalia*, la Sección de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Filosofía (UBA). Dictó cursos en Suiza, Italia, Brasil, Alemania y Portugal. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía medieval y teoría política en revistas argentinas y extranjeras.

Cuadrado negro y cuadrado rojo. Kasimir Malevich

Estructuras formales en la operatividad de una soberanía absoluta

FRANCISCO BERTELLONI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Recibido el 30 de julio de 2018 – Aceptado el 15 de septiembre de 2018.

RESUMEN: El artículo trata de las estructuras formales que se muestran cuando el *absolutus* político opera como absoluto. Por ello, el artículo no intenta demostrar la existencia de un *absolutus* político. Tampoco intenta encontrar el status ontológico de ese absoluto. Tampoco trata de justificar la forma en que actúa ese absoluto, porque si admitimos que este absoluto político existe, tenemos que admitir que opera consistentemente a su status de absoluto. Para definir los límites del tema, es necesario recurrir a Carl Schmitt. La originalidad de Schmitt consiste en hacer confluir política y teología. Llamó a esa coincidencia teología política. Pero su déficit fue no haber estudiado mejor la tradición teológico-política para ahondar más en las estructuras formales de la operatividad de un poder político absoluto. Este trabajo se ocupa, primero, del mejor paradigma de la teología política medieval (Aegidius Romanus) y su descripción de las estructuras formales de la operación de un poder monárquico absoluto. Luego presento una síntesis de la confluencia de la política y la teología en Schmitt. Esta confluencia ayudará, en tercer lugar, a un acercamiento y una comparación entre Schmitt y Aegidius. Trataré de mostrar que en el origen más remoto de las estructuras formales del funcionamiento de una soberanía absoluta ya están presentes las categorías de la teología clásica.

PALABRAS-CLAVE: Carl Schmitt – Egidio Romano – teología política – poder político absoluto.

ABSTRACT: The paper deals with the formal structures that are shown when the political *absolutus* operates as an absolute. Therefore, the paper does not attempt to demonstrate the existence of a political *absolutus*. Nor does it attempt to find the ontological status of that absolute. Nor does it try to justify the way in which that absolute acts, because if we admit that this political absolute exists, we have to admit that it operates consistently to its status as absolute. In order to define the limits of the subject it is necessary to turn to Carl Schmitt. Schmitt's originality consists of bringing together politics and theology. He called that coincidence political theology. But its deficit was not having studied better the theological-political tradition to know better the formal structures of the conducts of an absolute political power. In this paper I deal, first, with the best paradigm of medieval political theology (Aegidius Romanus) and its description of the formal structures of the operation of an absolute monarchical power. Then I present a synthesis of the confluence of politics and theology in Schmitt. This confluence will help, thirdly, an approach and a comparison between Schmitt and Aegidius. I try to show that in the most remote origin of the formal structures of the operation of an absolute sovereignty the categories of classical theology are already present.

KEYWORDS: Carl Schmitt – Egidio Romano – political theology – absolute political power.



El fin del mundo es más real que
el mismo mundo que se acaba

(CHESTERTON, *LA ESFERA Y LA CRUZ*, CAP. XIX)

La idea de una soberanía absoluta ha conocido formulaciones de estilo antagónico. Las que recoge la literatura están en un extremo. El cubano Alejo Carpentier fue quien mejor las describió cuando, remedando un argot latinoamericano, relata que un tal Cholo Mendoza, sudoroso, baja rápidamente de un automóvil e informa al Primer Magistrado que el general Ataúlfo Galván se alzó contra el gobierno “a la boliviana”, argumentando defender una Constitución que nunca había sido observada “por aquello de que *jefe con cojones no se guía por papelitos*”.¹ En el otro extremo, las formulaciones de algunos capítulos de la Academia hablan de otra revuelta –al menos posible– admitida por una teología que enseña que Dios podría, con su *potentia absoluta*, destruir el actual orden del mundo e instituir uno nuevo. Ahora no es el jefe con cojones, sino un Dios omnipotente el que pasa por encima del actual orden del mundo, lo aniquila, e introduce un orden nuevo que, a su vez, puede volver a sustituir por otro.

¿Tienen algo común ambas soberanías, la sudamericana y la de Dios? ¿Son cercanos en algo los cojones de quien no respeta la Constitución y la omnipotencia divina? Un reciente *dixit* de mi amigo Andrés Rosler (*dime qué concepción de Dios tienes y te diré cuál es tu concepción política*) parece sugerir acercamientos. Lo conversé con Jorge Dotti a propósito de Carl Schmitt y llegamos a algunos, pocos acuerdos. Pero ese fructífero intercambio estimuló mi búsqueda de las estructuras presentes en el *modus operandi* de un *ab-solutus* que, sin límites, introduce un orden totalmente nuevo en la realidad.

Mi problema no era fundamentar la existencia de ese *absolutus* ni encontrar su condición ontológica. Tampoco era justificar su operatividad, pues si admitimos que existe ese absoluto, debemos admitir que opera en forma consecuente con su carácter de absoluto. Mi

¹ Carpentier, Alejo, *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974, p. 31.

problema residía en hallar las estructuras formales de su operatividad. Intentaré aquí describir esas estructuras, lamentablemente, sin mi querido interlocutor.

Para marcar los límites del tema es inevitable recurrir a Schmitt. Su originalidad residió en hacer confluir política y teología, confluencia que llamó *teología política*.² Pero su notable déficit fue, en mi opinión, no haber aprovechado la tradición teológico-política para ahondar más en las estructuras formales de la operatividad de un poder político absoluto. En lo que sigue expondré, primero, el mejor paradigma de teología política medieval y su descripción de las estructuras formales de la operatividad de un poder monárquico absoluto. Luego presento una síntesis de la confluencia de política y teología en Schmitt que me servirá para intentar, en tercer lugar, un acercamiento entre ambos. Mi objetivo es mostrar que el origen más remoto de las estructuras formales de la operatividad de una soberanía absoluta ya están presentes en algunos capítulos de una teología que, aunque sin duda es clásica, no es la única teología posible.

- I -

El mejor paradigma de un esquema teológico aplicado al orden político es el tratado *De ecclesiastica potestate*³ de Egidio Romano, escrito poco después del 1300. Poco antes, la filosofía política naturalista, emergente desde la segunda mitad del siglo XIII, había anclado la política en la *natura* aristotélica. Egidio, en cambio, ancla la política en el orden sobrenatural resultante de la historia de la salvación cristiana. Ello equivale a una total teologización de la política. Ésta no toma su origen en la naturaleza humana, sino en el pecado adánico. Esa contraposición genera dos tipologías de la política radicalmente

² Mario Scattola, en *Teología política*, Bs. As., Nueva Visión, 2008, reconstruye la génesis histórica de una teología política que comienza en S. Agustín, pasa por el medioevo y la modernidad y llega hasta hoy. Esa reconstrucción histórica es meritoria y útil, pero en ella la teología política tiene un significado lato que incluye todo discurso en el que lo sagrado toca, más o menos, el discurso político. Aquí limito mi uso del término al significado schmittiano: vaciamiento del sentido carismático de la teología, consecuente formalización y aplicación de las estructuras formales resultantes al discurso político. En este contexto no importa si Dios o lo sagrado (i.e. algún absoluto) existen o no, sino, si existieran, si sus modos de ser y operar serían o no análogos con los modos de ser y operar de un poder político absoluto.

³ En adelante cito página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Aalen, Scientia, 1961.



JORGE DOTTI,
in memoriam

diferentes. Una es la del naturalismo político, apoyado en la regularidad y frecuencia de la legalidad natural. Esta legalidad permitía atribuir al naturalismo político una buena dosis de racionalidad, pues la regularidad y la frecuencia actuaban como categorías conceptuales básicas de su arquitectura teórica. Otra tipología fue teológica. En ella el orden político no se apoya en la legalidad natural, sino que depende de la decisión de un poder absoluto. Egidio construye un orden “político” piramidal cuyo vértice lo ocupa el sacerdocio; más aún, el primer sacerdote es el Papa. Éste, como supremo administrador de los medios de salvación, posee una *potestas* coactiva ilimitada (*plenitudo potestatis*), cuyas características son: es ejercida por el Papa dentro de una *Ecclesia* que abarca toda la realidad, espiritual y temporal; alcanza a todos los cristianos, clérigos y laicos; y es condición de la *salus*, es decir, de la realización de los hombres sobre los cuales ella es ejercida. De allí su conclusión: *extra Ecclesiam nulla salus*, es decir, fuera del *ordo* y la legalidad eclesiásticos y sin *subjectio* a la *potestas* papal el hombre se destruye y perece. La imagen veterotestamentaria del Arca de Noé, único espacio posible de conservación de las especies, prefigura la *Ecclesia* neotestamentaria como espacio exclusivo de realización del hombre.

La síntesis precedente se apoya en tres elementos: un poder absoluto, un orden eclesiástico instituido y sostenido por ese poder absoluto, y la posibilidad del hombre de no perecer y de realizarse gracias a ese orden eclesiástico, es decir, la realización humana. Nótese que en esta argumentación el punto de partida y la primera certeza introducida como axioma es el dato revelado transmitido por *Mateo* 16, 19: la existencia del poder de Pedro como sede de *todo* el poder, espiritual y temporal. La segunda certeza la ofrece la experiencia; ésta constata que, además del poder total, existen poderes menores; por ejemplo, los poderes temporales. Luego recurre a Dionisio Pseudoareopagita para mostrar que en toda la realidad existe una reducción de lo inferior a lo superior *mediante intermediarios*.⁴ Y por fin aplica esa *reductio per media* a las relaciones entre los poderes temporal y espiritual. Así puede concluir que el poder temporal se subordina al espiritual, no directamente, sino mediante interme-

⁴ “[...] *secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducere*” (*ibíd.*, p. 12).

diarios. Nótese que Egidio no recurre a Dionisio para fundamentar la subordinación de reinos y naciones al poder espiritual –pues esa subordinación surge de *Mateo* 16, 19, es axiomática–, sino para mostrar, con conceptos filosóficos, el *modo* como naciones y reinos se subordinan a la Iglesia y las relaciones entre ambos derivadas de ese modo. Así concluye que el poder temporal está ordenado al espiritual como lo inferior a lo superior según la estructura de la mediación gradual.

Con todo, la mediación no atenta contra la *reductio*, pues a pesar de la mediación, esa subordinación es una dependencia total del poder temporal respecto del espiritual: *gladius temporales [...] reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem*.⁵ Ahora bien, si la dependencia del poder temporal respecto del espiritual es total y si el poder espiritual se extiende a todo, ¿cómo justificar que el poder temporal no es superfluo? ¿No basta con la existencia de un solo poder?⁶ Su respuesta se apoya en la analogía entre el modo como Dios gobierna el mundo y el modo como lo gobierna el poder espiritual. En virtud de su omnipotencia, todo lo que Dios puede con la criatura lo puede sin ella, puede calentar sin fuego, enfriar sin agua.⁷ Pero además Dios tiene una superabundante bondad y comunica su dignidad a las criaturas para que éstas –y no sólo Él– actúen como causas de las cosas. Aunque en virtud de su omnipotencia Dios puede operar sobre la realidad *sin* esas causas, en virtud de su bondad puede operar *con* ellas, es decir cogobernar.⁸ Análogamente, el poder espiritual cogobierna junto con el temporal y a través de éste ejecuta actos de gobierno que, si ejecutara directamente, no ejecutaría tan convenientemente como cuando los ejecuta a través del poder temporal. Éste, pues, opera acciones que contribuyen a un gobierno más adecuado del poder espiritual sobre los hombres. Aunque el poder espiritual puede gobernar toda la realidad directamente, debe actuar sobre lo mejor de ella; por ello es preferible que, además

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ “[...] *quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat*” (*ibid.*, p. 112).

⁷ “[...] *quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura [...] posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua [...]*” (*ibid.*, p. 131).

⁸ “[...] *voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum [...]*” (*ibidem*).



del poder espiritual –que tiene jurisdicción universal–, exista también el poder temporal que está bajo el poder espiritual, es instituido por él y obra por comisión de él para desempeñar una función definida.⁹

El carácter no superfluo del poder temporal y la consecuente simultaneidad de jurisdicciones ejercidas por ambos poderes sobre el mismo ámbito permite distinguir entre *esencia* del poder y *modo* de ejercerlo. La afirmación que dice que el poder temporal no es superfluo, sino que tiene jurisdicción legítima porque es instituido para facilitar la dedicación del poder espiritual a gobernar las mejores cosas y así optimizar el ejercicio del poder espiritual, concierne sólo *al modo de ejercicio* de ambos poderes; esa afirmación no afecta la afirmación que se expide acerca de *la esencia* de esos poderes, según la cual el poder temporal está contenido en el espiritual que puede producir, sin el poder temporal, los mismos efectos que produce con la mediación del poder temporal. Egidio descarta que el poder espiritual pueda con el temporal algo que no podría sin él.¹⁰ Si así fuera, habría en las cosas inferiores un poder que no está en las superiores;¹¹ ello atentaría contra la plenipotencia del poder espiritual garantizada axiomáticamente por la entrega de ambos poderes al Papa.¹² Ello crea un espacio de simultáneo coejercicio de ambos poderes. Este espacio optimiza el *modo* del ejercicio del poder espiritual mediante el temporal y, al mismo tiempo, conserva intacta su *esencia*, que es la misma tanto en el modo de ejercicio inmediato como en el modo de ejercicio mediato del poder espiritual, que aunque no es un modo necesario de ejercicio del poder, es el más conveniente.¹³ Ello se resume en dos tesis: (a) todo lo que el poder espiritual puede con el temporal, lo puede sin él; (b) la existencia del poder temporal como *potestas* no

⁹ “*Potestas [...] terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institutione spiritualis potestatis*” (*ibíd.*, p. 114).

¹⁰ “[...] *quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori [...] quod non potest sine ill[la ...]*” (*ibíd.*, p. 129).

¹¹ “[...] *quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus [...]*” (*ibíd.*, p. 135).

¹² “[...] *quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus [...]*” (*ibídem*).

¹³ “[...] *non est decens quod habeat eam [i.e. execucionem materialis gladii] immediatam*” (*ibídem*).

superflua se justifica porque él puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que el poder espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente. La tesis (a) presenta una situación *ontológicamente irrevocable* que concierne a la naturaleza ontológica de los poderes y a su mutua relación. Esa relación no puede sufrir mutaciones que afecten la *plenitudo potestatis* del poder espiritual. En cambio la tesis (b) presenta una situación referida al *modo accidental* de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad –no acerca del modo de ejercerlo– se expide la tesis (a). Egidio presenta la tesis (b) (el coejercicio de ambos poderes) como compatible con la tesis (a) (todo lo que el poder espiritual puede con el temporal lo puede sin él). Esa compatibilidad sólo implica la *conveniencia* de (b), y concierne sólo al *modo de ejercicio del poder*; por ello la tesis (b) es *accidental*. Egidio presenta esa conveniencia implícita en la tesis (b) como *la situación normal* de gobierno: a pesar de su carácter no necesario y accidental, conviene (es *decens*) que en situaciones normales coactúen ambos poderes, pero este coejercicio es sólo un *modo* de gobierno, no una situación que afecte la esencia del poder cuya naturaleza es expresada por la tesis (a). El coejercicio de ambos poderes en situaciones de normalidad no es una regla *esencial* ni necesaria, sino una regla *modal* y posible de ejercicio del poder. Por ello puede ser alterada por una regla o principio *esencial* concerniente al poder mismo.

Para llegar a la tipificación teórica de la *plenitudo potestatis* Egidio despliega una amplia red de relaciones entre la situación de normalidad expresada por la tesis (b) y el caso de excepción equivalente a la actualización fáctica de la totalidad del poder atribuido por la tesis (a) al poder espiritual.

La primera relación se percibe en la respuesta a la pregunta: ¿cuándo puede ser alterada la situación (b) de coejercicio de ambos poderes? Egidio responde: cuando el Papa interviene inmediatamente en el orden temporal, no a través de los poderes por él instituidos para casos normales. Esta situación se llama *casus imminens*.¹⁴ Egidio justifica esta intervención inmediata en la dimensión espiritual implicada en lo temporal. Esa intervención tiene lugar

¹⁴ “*Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis*” (ibid., pp. 145 ss.).



cuando lo espiritual implicado en lo temporal es afectado por el mal gobierno del poder temporal. En este caso se produce una usurpación de las cosas temporales, esa usurpación implica *un mal para el espíritu* que debe ser corregido por el poder espiritual,¹⁵ las cosas temporales pasan a ser llamadas espirituales¹⁶ y pasan a estar bajo jurisdicción del poder espiritual.¹⁷

La segunda relación se expresa analogando el *casus imminens* con el modo como Dios actúa sobre la realidad sin causas segundas. En virtud de una ley común de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas, otorga a cada una su *virtus*, no obstaculiza la acción de ninguna y permite que cada una opere según su propia *virtus*.¹⁸ Según esta ley común Dios no hace excepciones, actúa frente a cada cosa de modo uniforme y regular.¹⁹ Análogamente, el Papa gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de sus miembros,²⁰ conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno²¹ y no interviene directamente en los asuntos temporales que corresponden al poder temporal.²² Pero los agentes naturales pueden depender de Dios también según una ley especial,²³ pues Dios tiene un dominio universal sobre el mundo natural que le permite hacer que el fuego

¹⁵ “*Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdictionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris*” (ibid., p. 180).

¹⁶ “*In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia*” (ibidem).

¹⁷ “[...] *in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus [...] ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisdictionem]*” (ibid., p. 179).

¹⁸ “*Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit*” (ibid., p. 150).

¹⁹ “[Deus] *secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia*” (ibid., p. 151).

²⁰ “*Sicut [...] censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic etiam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat [...]*” (ibid., p. 152).

²¹ “[...] *summus pontifex [...] secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat [...] nullum in suo officio impedit [...]*” (ibid., p. 155).

²² “*Secundum [...] legem communem non intromittet se Papa de temporalibus [...]*” (ibid., p. 156).

²³ “*Sic enim videmus in naturalibus quod aliqua fiunt [...] secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem [...]*” (ibid., p. 150).

no caliente o el agua no moje.²⁴ Análogamente, el Papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales;²⁵ aunque normalmente gobierna siguiendo la ley común y no incursiona *in temporalibus*, puede hacerlo si en lo temporal acontece algo que exige su intervención directa.²⁶ Esta intervención implicará –como sucede cuando Dios interviene más allá de la ley común– actuar más allá del normal curso de los acontecimientos.

La tercera relación es resuelta con un concepto filosófico: la causalidad. Primero formula su definición de *plenitudo potestatis* en términos positivos: tiene plenitud de poder el agente que, sin causa segunda, puede hacer todo lo que puede hacer con causa segunda.²⁷ El fundamento de esta proposición reside en que ese agente tiene un poder en el que se concentra todo el poder. Luego lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder el agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella.²⁸ El fundamento de esta proposición reside en que ese agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder. Paradigma de *plenitudo potestatis* es el poder de Dios: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*. Dios puede sin causas segundas todo lo que puede con ellas, pues puede todo del mismo modo como lo puede cuando hace un milagro, es decir, cuando salta por encima del curso de las leyes regulares de la naturaleza. Aunque normalmente Dios permite que las causas segundas actúen según sus propias leyes, el verdadero poder divino no se muestra en su accionar natural, sino en el milagro, máxima expresión de la omnipotencia de Dios que neutraliza la acción de las causas segundas y produce inmediatamente un efecto sin recurso a otra causa que no sea su poder absoluto. Análogamente, también el Papa tiene plenitud de poder en la Iglesia y puede actuar directamente en ella pasando por encima de sus instituciones.²⁹ Aunque

²⁴ “*Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret [...]*” (*ibidem*).

²⁵ “[...] *ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat [...]*” (*ibidem*).

²⁶ “[...] *nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat [...]*” (*ibidem*).

²⁷ “[...] *plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda*” (*ibid.*, p. 190).

²⁸ “*Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse*” (*ibidem*).

²⁹ “*Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem*



regularmente la gobierna respetando instituciones y leyes que Él instituye, en *casus imminens* puede obrar sin ellos,³⁰ pues en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes delegados, éstos se repliegan y se concentran en su origen.

Por fin, el *casus imminens* puede ser leído con otra categoría teológica: la escatología. El discurso escatológico es un discurso sobre lo último, pero al mismo tiempo sobre lo más originario que se deja percibir como presente en las situaciones preescatológicas sólo cuando irrumpe el momento escatológico. Aquí adquiere su sentido el epígrafe que he elegido para este artículo: “*El fin del mundo es más real que el mismo mundo que se acaba*”. En nuestro contexto, el epígrafe puede ser reformulado así: el *casus imminens* es más real que el orden jurídico eclesiástico que caduca. Pues la irrupción del momento escatológico implica la caducidad del proceso preescatológico precedente y la aparición de otra realidad, de una situación nueva equivalente a un progreso cualitativo, tanto desde el punto de vista de la manifestación de lo que la realidad es como desde el punto de vista de nuestro conocimiento de ella. También el *casus imminens* es una situación última en cuanto a su realización temporal, pero primera en el orden de la fundamentación; es como un momento escatológico cuya irrupción facilita nuestra inteligencia de las situaciones preescatológicas. Cuando irrumpe el *casus imminens* el orden institucional se revela como un orden derivado de la *plenitudo potestatis* del poder espiritual: porque está cronológicamente al final, el *casus imminens* es una realidad última, pero es primera en sí pues a partir de ella pueden explicarse las primeras. No se entiende la *plenitudo potestatis* desde el orden eclesiológico-institucional, sino éste desde la *plenitudo potestatis* que irrumpe en el *casus imminens*. El *casus imminens* es el momento de eclosión de la escatología del poder político porque constituye el momento culminante del proceso que comienza con la presentación de la subordinación *per media* de *gentes et regna* a la *ecclesia* y concluye en la presentación de esa subordinación *immediate*.

potestatis” (*ibid.*, p. 191).

³⁰ “[...] *summus pontifex* [...] *secundum has leges debet ecclesiam gubernare* [...]. *Ex causa tamen rationabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo*” (*ibid.*, p. 192).

En síntesis, el *casus imminens* es una situación excepcional. En ella se verifica la caducidad de la jurisdicción del poder temporal y la reconducción de todos los poderes a su origen: el poder espiritual. El *casus imminens* equivale al tránsito desde el ejercicio normal del poder *mediate* hacia su ejercicio pleno *immediate*, es decir, cuando irrumpe *in re* todo el contenido conceptual de la tesis esencial (a) que sustituye y neutraliza provisoriamente la vigencia del contenido conceptual de la tesis modal (b). En el *casus imminens* el *contenido conceptual* del *posse omnia* propio del poder espiritual coincide con el ejercicio concreto del *posse omnia*, es decir, se pone de manifiesto fácticamente la totalidad de ese *posse omnia* y eclosiona en la realidad la *plenitudo potestatis* papal en toda su potencia. Como comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados, el *casus imminens* es una situación extrema que pone a prueba la condición ontológica de esos poderes derivados y les compele a mostrarse en su verdadera naturaleza, aún oculta en el modo de subordinación mediato. Pues el *casus imminens* desoculta la realidad político-eclesiástica y la muestra en lo que ella en verdad es: el poder total del Papa. Ello permite percibir la paradoja que subyace en la estructura del tratado: mientras la normalidad y la regularidad propia del orden *jurídico-institucional* de la Iglesia expresan un orden alterable y accidental, el *casus imminens* muestra una *potestas* inalterable y ontológicamente irrevocable. Así, mientras lo regular y normal es accidental y alterable, lo excepcional es esencial e inalterable. El *casus imminens* logra desnudar los tres aspectos más relevantes de la teoría política de Egidio: (1) la esencia de cada uno de los poderes implicados en la relación de subordinación, (2) el carácter pleno y esencial del poder espiritual y (3) el carácter derivado y accidental del coejercicio con ella del poder temporal.

- II -

Objetivo del pensamiento de Carl Schmitt es recuperar la especificidad de la política. Núcleo conceptual de su pensamiento es lo que ha sido denominado, con razón, la *autonomía* de lo político.³¹ Decidido enemigo de posiciones que ven en ella un epifenómeno de la eco-

³¹ Distintas perspectivas acerca de esa autonomía han sido reunidas en el volumen *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Herausgegeben von Hans-Georg Flickinger, Weinheim, VCH, 1990.



nomía, el derecho o la sociología, Schmitt quiere mostrar que la política no es reductible a otras disciplinas, sino que tiene una esencia propia que permite explicarla desde sí misma. Pero aunque combate en todos los frentes que muestran la posible emergencia de una instancia no política con aspiraciones a colocarse por encima de ella para operar como su fundamento, el pensamiento de Schmitt se muestra en todo su apogeo, sobre todo, cuando debe enfrentar a su gran adversario visible: el normativismo jurídico.

Para superar la simple decisión y, con ello, para privilegiar las normas sobre el arbitrio implícito en la política y en el hombre, el normativismo hace de toda norma una suerte de derivación de una norma anterior. Pero de ese modo, reprocha Schmitt, el sistema de normas se constituye en un límite permanente más allá del cual es imposible remontarse. Esa imposibilidad de salir del sistema normativo hace que éste opere como un *ab-solutus* habilitado para regular todos los conflictos que emergen dentro del orden político. Con ello, lo político es subsumido en lo jurídico, y éste se transforma en fundamento del orden político. Schmitt identifica el normativismo con el principal protagonista de la despolitización porque hace de la norma un gran soberano capaz de resolver las crisis políticas dentro de un marco exclusivamente jurídico. Pero en rigor es exactamente lo contrario lo que debería suceder, pues lo político “[...] es lo que no se puede subsumir”; y, porque es excepcional, “escapa a toda determinación general”.³²

¿Qué significa que lo político es excepcional? Para oponerse a la despolitización consecuente a la absolutización de la norma, Schmitt recurre a una situación extrema: la irrupción de la crisis o del caos del sistema regulado por las normas. Schmitt utiliza la crisis como momento que pone a prueba el sistema de normas. En cuanto situación extrema, la crisis muestra que ésta no se puede resolver con el mismo sistema de normas que fue víctima de la crisis y del caos, ya que ello equivaldría a intentar resolver el caos con el caos, la crisis con la crisis, el desorden con el desorden. De allí que las normas en crisis no puedan pretender resolver la crisis de las normas.

³² En lo sucesivo cito la siguiente edición: Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, segunda edición 1934. Aquí p. 19.

Más aún, del mismo modo como en situaciones de crisis el derecho no genera derecho, sino que incrementa la crisis del derecho, así las situaciones de crisis muestran que la suspensión del sistema de normas, es decir la excepción, no se deja subsumir por una norma: “No existe una sola norma –escribe Schmitt– que se pueda aplicar a un caos [...]”.³³ Para restablecer el orden jurídico no basta el mismo orden jurídico que caduca como consecuencia del caos

Si la posibilidad de restablecer el orden jurídico escapa a ese mismo orden, esa posibilidad sólo se habilita saliendo del sistema en crisis. El restablecimiento del orden no puede lograrse mediante el recurso a las normas en crisis, sino apelando a una instancia ajena a las normas que cayeron en la trama de la crisis. En otros términos, el caos exige la irrupción de una instancia no caótica, libre y exceptuada de las consecuencias de la crisis. Schmitt identifica esa instancia no caótica con una decisión no normativa proveniente de una voluntad soberana que no es jurídica.

Esta voluntad soberana extrajurídica y extranormativa opera como un límite último más allá del cual es imposible remontarse. El normativismo está siempre dispuesto a suplir la caducidad de una norma con una norma anterior. Su límite es siempre el recurso a otra norma. El decisionismo, en cambio, sugiere interrumpir drásticamente esa suplencia y sustituir la caducidad de las normas con una decisión que opera como medida última del orden normativo; más allá de ella es imposible avanzar. Así, mientras el límite del normativismo es siempre el sistema de normas, el límite del decisionismo es cualitativamente diferente de la norma; ese límite es la decisión política que irrumpe en el momento de crisis. La crisis neutraliza la vigencia y la soberanía de la norma, y habilita a un nuevo soberano, el único que puede restaurar el orden jurídico en crisis. Esa decisión no se deduce de una norma ni de un orden previo. Al contrario, la norma y el derecho existen porque son creados por la voluntad y la decisión de una autoridad política. La norma carece de autoridad si no proviene de una decisión: “El orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma”.³⁴ Sólo la decisión la convierte en norma y sólo la decisión constituye el nuevo

³³ *Ibíd.*, p. 20

³⁴ *Ibíd.*, p. 16.



JORGE DOTTI,
in memoriam

límite que, por encima del sistema normativo, resuelve y decide su caducidad.

Ese límite no jurídico constituye la única posibilidad de moderar el caos y de restituir el orden jurídico, pues al tiempo que el caos es desorden y éste es impotente para restaurar la normalidad, la decisión soberana extrajurídica es un *posse*, una voluntad que en sí misma aún no es orden, pero que tiene la potencia suficiente para introducir un orden y así poner fin a la excepción y suspensión del sistema jurídico producidas por el caos. En la medida en que el orden jurídico resulta de una voluntad, ese orden toma su origen en un acto no jurídico o prejurídico extra-ordinario, es decir, en un acto proveniente de un ámbito no ordinariamente jurídico. Este acto extra-ordinario es esencialmente político, se llama decisión, y es ejercido por una voluntad soberana.

La voluntad soberana puede suspender la ciega cadena causal del caos del sistema de normas e introducir un sistema normativo con una nueva causalidad, es decir, puede decidir sobre el estado de excepción y de crisis del sistema normas e introducir la vigencia de un orden nuevo. Schmitt define esa voluntad soberana: “Soberano es aquel que decide sobre el caso de excepción”.³⁵ Con su brevedad y concisión, esta definición logra sintetizar la relación entre las dos instancias más importantes que diseñan el arco dentro del que se desenvuelve el sistema de Schmitt: por un lado la política, que equivale a la decisión soberana, por el otro el orden normativo suspendido, que equivale al caso de excepción.

Aunque Schmitt es escéptico respecto de la posibilidad de que la norma víctima de la crisis resuelva la crisis del sistema normativo y de que esa misma norma en crisis pueda restablecer el orden jurídico en estado de caducidad, no es escéptico respecto de la conveniencia de que rija el sistema de normas. Por ello no privilegia la caducidad del orden jurídico en términos absolutos, sino que se limita a privilegiar su caducidad *solamente* cuando ese orden entra en crisis. En rigor, prefiere la vigencia de la norma y sostiene que cuando irrumpe el caos del sistema jurídico es necesario restaurarlo para volver a la normalidad. Normalidad significa que el derecho

³⁵ *Ibíd.*, p. 11.

y el orden jurídico vuelven a tener validez: “Es necesario restablecer el orden para que el orden jurídico adquiriera sentido. Hay que crear una situación de normalidad [...]”.³⁶

Aunque, en el orden de fundamentación, la decisión política está por encima de la norma, y aunque en ese orden la voluntad decisoria es siempre superior y está por encima del orden normativo porque es su causa, con todo, en términos absolutos, esa politicidad no es *preferible* a la norma, ella sólo es *superior* a la norma. Pues Schmitt sostiene que es conveniente la vigencia del sistema de normas cuando este sistema es *orden* normativo, y lo considera preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión, porque la norma es orden. Por ello, cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad. Con la introducción por parte del soberano de un nuevo orden normativo queda satisfecha la conveniencia de que rija la norma.

Pero a pesar de que es más conveniente la vigencia de la norma porque ella es orden, siempre el soberano puede más que la norma porque él introduce el orden. Con la irrupción de la decisión del soberano en el caso de excepción queda, para Schmitt, totalmente recuperada la esencia de la política. La decisión es una acción del poder político que opera como constituyente, actúa contra la Constitución, y utiliza la excepción como instancia para neutralizar la Constitución preexistente y para crear una nueva Constitución. Esta acción, que proviene de una facultad ilimitada (*unbegrenzte Befugnis*),³⁷ es equivalente a una omnipotencia soberana. Ésta es, precisamente, la situación en la que el soberano decide en caso de excepción. Esta definición de soberano es esencialmente política y no está limitada por el derecho, pues el criterio para medir el derecho y la normalidad es la decisión política que irrumpe en el caso de excepción que suspende el derecho y el orden e introduce uno nuevo. Siempre lo político se muestra por encima del derecho

La recuperación de la esencia de la política como fundamento de un orden normativo-jurídico permite percibir que, aunque preferible, este orden es siempre frágil a causa de la fugacidad implícita

³⁶ *Ibíd.*, p. 19.

³⁷ *Ibidem.*



en su posible caducidad: “La existencia del Estado [de lo político] muestra una clara superioridad sobre la vigencia de la norma”.³⁸ Ello nos desliza hacia algunas estructuras formales de la operatividad del soberano –ontológicamente superior– y sus mutuas relaciones con el orden normativo –ontológicamente inferior–:

- 1) La irrupción de la potencia y de la eficiencia de la decisión política del soberano es habilitada por la falencia y el déficit de la norma. Sabemos quién es el soberano cuando sabemos quién puede decidir sobre la excepción del sistema de normas en el momento de su caducidad.
- 2) La política, en sí misma, aún no es orden normativo, sino decisión y voluntad, pero ella sí es toda la *posibilidad* del orden normativo. Sólo cuando esa posibilidad de orden se concreta estamos ante la irrupción de la politicidad. Al mismo tiempo, cuando el orden normativo es restablecido, éste ya no es la política, pues tan pronto como la política restaura el orden, ella se retira y permanece latente, como escondida, a la espera de una nueva irrupción provocada por alguna futura crisis del orden.
- 3) Para ser derecho, el derecho requiere de la voluntad y de la decisión no jurídicas de la autoridad política. Pero esta decisión política no requiere del derecho para instituir el derecho. La autoridad política no está afectada por el derecho, está por encima de él.
- 4) Aun cuando el derecho caduca, éste, en cuanto sistema de orden en general –no en cuanto “este orden jurídico determinado y concreto”–, siempre espera la decisión política para volver a tener vigencia; y cuando el orden normativo o derecho está vigente, la decisión política no desaparece, sino que asume una latencia, un estado de “estar en espera” del momento de crisis para poder mostrarse nuevamente como poder soberano e instancia decisoria.
- 5) El orden jurídico muestra una manifiesta paradoja. Por una parte, en cuanto es orden, no es voluntad ni política. Por la

³⁸ *Ibidem.*

otra, en cuanto a su origen y a su fundamento, ese orden jurídico muestra cierta politicidad, pues el origen de su existencia está en la decisión política del soberano. Pero también la decisión política es paradójica, pues al tiempo que es voluntad y no orden, sin embargo en ella se concentra toda la posibilidad de la existencia del orden, pues todo el fundamento y posibilidad de existencia del orden jurídico reside en la decisión.

- 6) Si bien la voluntad soberana muestra absoluta superioridad sobre el orden jurídico, pues puede proceder a su caducidad y a la introducción de un orden nuevo, esa voluntad soberana no es equivalente a una automática caducidad de ese orden. La voluntad soberana sólo es equivalente a la *posibilidad* de restaurarlo. Sólo en caso de crisis la voluntad soberana es equivalente a la *automática caducidad* del orden. La voluntad soberana y su politicidad son causa de la caducidad del sistema jurídico cuando éste se muestra caótico, y también son garantía de la restauración del sistema jurídico cuando, como consecuencia del caos, ha caducado su existencia.
- 7) Aunque en el orden de fundamentación la decisión política está por encima de la norma porque es su causa, y aunque siempre la voluntad decisoria es superior y está por encima del orden y de su caos, esa politicidad no es preferible a la vigencia de la norma. Puesto que la norma es orden, su vigencia es preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión. Schmitt privilegia la vigencia del sistema de normas, no su caducidad. El orden es preferible al caos del orden. Cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad.
- 8) Schmitt prefiere la normalidad a la excepción; no se opone a que la norma obligue. Pero ella obliga exclusivamente en situaciones de normalidad, es decir, en situaciones de vigencia del sistema de normas. Su confrontación con el normativismo se limita a negar la reducción del sistema de normas a una norma o, en última instancia, a una norma fundamental. Pues la norma fundamental, dice, no se deduce de una norma, sino de una decisión política y soberana. Ésta es obligante en situaciones de excepción. Así, su litigio con el normativismo no afecta la validez del sistema de normas, sino sólo el fundamento y el origen de esa validez.



9) Aunque norma y orden jurídico obligan cuando tiene vigencia la normalidad, durante esa vigencia la soberanía de la decisión sigue existiendo en estado latente y reducida a un mínimo (*auf ein Minimum*). El carácter soberano de la decisión como fundamento absoluto de toda norma sólo se pone de manifiesto en su verdadera esencia, es decir, sólo transita desde el estado latente a su estado de total actualidad y con irrupción plena en el momento de la excepción, suspensión y crisis del sistema normativo.³⁹

- III -

“Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría política son conceptos teológicos secularizados”.⁴⁰ Esta confesión de parte parece suficiente para relevarnos de generar pruebas acerca de la fuerte impronta teológica de la teoría política de Schmitt. Con todo, y como conclusión, algunas semejanzas y diferencias entre Schmitt y Egidio nos permitirán marcar con mayor precisión sus respectivas posiciones.

En lo que concierne a las semejanzas –siempre teniendo en cuenta que esas semejanzas deben ser entendidas aquí en términos simplemente estructurales y como concernientes solamente a la operatividad del soberano entendido como poder político absoluto– tres son las tesis principales de Schmitt que encuentran un antecedente en Egidio: (1) la excepción y/o suspensión de la vigencia de la normalidad jurídica puede ser estructuralmente analogada al milagro en teología;⁴¹ (2) es soberano (*ab-solutus*) quien decide en caso de excepción;⁴² (3) en caso de excepción la decisión política del soberano es análoga a la decisión infalible del Papa.⁴³ Pero aun una cuarta semejanza es ineludible. Ella es la que surge de la paradoja implícita en ambas teologías políticas: mientras la normalidad y la regularidad

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Véase *supra*, nota 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 71.

propia del orden jurídico en Schmitt y del orden institucional de la Iglesia expresan un orden alterable y accidental, el *casus imminens* en Egidio y el caso de excepción en Schmitt muestran una *potestas* inalterable y ontológicamente irrevocable. Ello hace del papa en la Iglesia y del soberano en el Estado dos figuras asociadas al momento de la excepción, y ello hace del momento de la excepción el momento en que se pone de manifiesto la esencialidad e inalterabilidad del poder político absoluto.

En cuanto a las diferencias, la primera se verifica entre el carácter no-secular de la teología política de Egidio y el carácter secularizado de la teología política de Schmitt. Para Egidio la teoría política aún depende de una teología que deja ingresar en la realidad un orden sagrado objetivo que penetra todo el orden político y lo tiñe íntegramente de sacralidad. Esta sacralidad no es estructural o formal, sino esencial y constitutiva, y lo es hasta el punto de que cada momento de la política equivale a un momento de la presencia del orden sagrado en el mundo. Pues Egidio no conoce la secularización ni la emancipación de los momentos políticos de la realidad respecto de la Iglesia, sino que sostiene una total sacralización eclesiástica de la política; ello invita a definir la política como continuación de la teología. En cambio para Schmitt la teología sólo tiene una presencia “como si” la política; ésta, vaciada de sacralidad objetiva, recibe de la teología estructuras cuya validez está condicionada por su estricta formalidad. La teología política de Schmitt es una formalización de la teología que no ofrece contenidos a la teoría política, sino estructuras, tipos de relaciones entre sus protagonistas y de operaciones entre ellos.

La segunda diferencia tiene lugar entre dos decisiones infalibles: la decisión papal y la del soberano. En este caso la diferencia resulta de la diferencia anterior. Puesto que en Egidio la teología equivale a un contenido objetivo que incluye un conjunto de tesis dogmáticas, el papa es infalible porque *sabe*, es decir, su decisión depende de su conocimiento de una verdad objetiva y de existencia real de la que él es el primer e inmediato beneficiario y, consecuentemente, el árbitro último acerca de su contenido. En cambio el soberano de Schmitt es el último árbitro acerca del estado de excepción, pero no porque sabe, sino porque *puede* decidir acerca de él. La diferencia entre ambos está marcada por el conocimiento que define la infalibilidad papal acerca del contenido del Cristianismo y por la vo-



luntad del soberano que define su infalibilidad porque el poder de esa voluntad lo muestra colocado por encima de cualquier otra voluntad decisoria.

Si en el caso de la segunda diferencia la decisión papal parece ganar una cierta objetividad frente a la decisión política del soberano cuyo arbitrio se apoya en su voluntad, en esta tercera diferencia puede señalarse una suerte de pérdida de racionalidad en la decisión infalible del papado en la medida en que éste recurre a un conocimiento revelado, mientras que en el caso de Schmitt la decisión apela a un principio que muestra una racionalidad indiscutible, pues es racional la necesidad de restablecer el orden que garantice la preservación del hombre y del Estado.

En suma, Schmitt y Egidio suscribirían a Horacio: “hay una medida en las cosas, hay ciertos límites más allá de los cuales no puede consistir lo recto”.⁴⁴ Decisión soberana e infalibilidad papal son, ambas, irreducibles a una instancia precedente.

⁴⁴ “*Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra nequit consistere rectum*” (Horacio, *Sat.*, I, i, 106-7).

Bibliografía

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, edición de R. Scholz, Aalen, Scientia, 1961.

Carpentier, Alejo, *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974.

Chesterton, G. K., *La esfera y la cruz*, Bs. As., Espasa Calpe, varias ediciones.

Flickinger, Hans-Georg (Hrsg.), *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim, VCH, 1990.

Horace, *Satires. Epistles. The Art of Poetry*, Loeb Classical Library 194, Cambridge, Harvard University Press, 1926.

Scattola, Mario, *Teología política. Léxico de política*, Bs. As., Nueva Visión, 2008.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, segunda edición 1934.